LA

SAINTE BIBLE

TEXTE DE LA VULGATE, TRADUCTION FRANÇAISE EN REGARD

AVEC COMMENTAIRES

THÉOLOGIQUES, MORAUX, PHILOLOGIQUES, HISTORIQUES, ETC., RÉDIGÉS D'APRÈS LES MEILLEURS TRAVAUX ANCIENS ET CONTEMPORAINS.

ET ATLAS GÉOGRAPHIQUE ET ARCHÉOLOGIQUE

INTRODUCTION GÉNÉRALE

TOME PREMIER

I. Définition. — II. Inspiration. — III. Canonicité. IV. Histoire du texte. — V. Versions de la Bible. — VI. Livres apocryphes et perdus. — VII. Interprétation.

Quinze planches et fac-simile

Par M. l'Abbé TROCHON

Docteur en Théologie

Ignoratio Scripturarum, ignoratio Christi est.

S. Jérôme.



PARIS

P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR

10, rue Cassette, 10

1894

INTRODUCTION GÉNÉRALE

I

IMPRIMATUR

† Franciscus, Archiep. Larissensis,
Coadjutor Parisiensis.

Parisiis, die 28a Juanarii 1886.

---

† Carolus-Franciscus,
Episcopus Nanceiensis et Tullensis.

Nanceii, die 1a Februarii 1886.

Pour donner une idée de l'esprit dans lequel notre travail a été conçu et exécuté, nous ne croyons pas pouvoir mieux faire que d'emprunter à saint Bernard (Ep clxxiv, n. 9), la protestation suivante :

« *Romanæ præsertim Ecclesiæ auctoritati atque examini totum hoc, sicut et cætera quæ ejusmodi sunt.. universa reservo, ipsius, si quid aliter sapio, paratus judicio emendare* ».

AVANT-PROPOS

L'Introduction générale à la Bible, dont nous donnons aujourd'hui le premier volume, contient une masse considérable de renseignements dont beaucoup n'ont pas jusqu'ici été mis à la disposition des lecteurs français. Elle offre le résumé des meilleurs travaux étrangers, ceux en particulier des auteurs allemands et anglais. Sous ce rapport, elle est, croyons-nous, appelée à rendre de réels services. Nous avons analysé fidèlement ces travaux érudits, en ayant toujours soin de nous conformer à la plus scrupuleuse orthodoxie. Cette règle nous a permis de donner, à certains des auteurs que nous avons suivis, plus de *clarté*, de *vérité* et de *précision*, ainsi que l'a dit de toute cette Bible un critique allemand autorisé.

Plusieurs des sujets que nous traitons n'avaient pas encore été exposés dans notre langue avec autant de développement. Il suffira, pour en convaincre le lecteur, de le renvoyer aux chapitres concernant la langue de l'Ancien et du Nouveau Testament, les manuscrits et les éditions du Nouveau Testament, la biographie physique de la Palestine, etc.

Les planches contenues dans le premier volume pourront fournir les éléments d'une paléographie biblique. Dans le second, on trouvera des cartes et des plans, tirés des meilleurs travaux modernes, et qui complètent, sur certains points, l'Atlas de M. Ancessi.



Errata

Page 320. Supprimer: § 1. — Manuscrits onciaux.

Page 321. Suppléer après VI, Description des manuscrits : § 1. — Manuscrits onciaux.

Page 512, ligne 8. Au lieu de « liberaliter », lire: « litteraliter ».

PRÉLIMINAIRES

« In Scripturis Sanctis, sine prævio et monstrante viam, non potest ingredi ».
(S. Jérôme, *Ep. ad Paulin.*)

I

DÉFINITION ET DIVISION

I. Il n'est pas nécessaire de s'étendre sur l'utilité, disons mieux, sur la nécessité d'une Introduction à l'étude de la Bible. Celui qui entreprend la lecture d'un livre quelconque de l'Ecriture a vite senti le besoin d'un travail de ce genre. Certaines parties de la Bible sont sans doute plus abordables que les autres; mais presque toujours nos Ecritures présentent une foule de difficultés qu'il appartient à l'introduction seule, quand même on pourrait recourir aux commentaires les plus complets, de faire disparaître (1). Cette vérité devient encore plus évidente pour ceux qui s'occupent particulièrement de l'Ancien Testament. Rien, souvent, de plus compliqué et de plus difficile que son étude. Il y a plusieurs raisons à donner de ce fait. Les livres de l'Ancien Testament ont été écrits, pour la plupart, dans une langue peu étudiée en France (2) ; ils datent d'une époque fort éloignée de nous; ils proviennent d'une contrée et de temps sur lesquels nous ne possédons guère de renseignements (3). Les questions relatives à l'origine de ces livres, à leur histoire, aux circonstances qui les firent naître, les problêmes historiques, chronologiques et géographiques qu'ils soulèvent, tout cela est enveloppé d'obscurités

(1) V. les belles et solides remarques du P. de Valroger, *Introduction au Nouveau Testament*, Paris, 1860, 2 vol. in-8°, t. 1, préface, pp. xiij et suiv.

(2) V. là-dessus les remarquables réflexions de J.-B. de Rossi, *De præcipuis causis et momentis neglectæ a nonnullis hæbraicarum litterarum disciplinæ disquisitio elenchica*, Aug. Taurinorum, 1769, in-4°.

(3) Les découvertes historiques récentes ont beaucoup aidé à l'explication de nombreux passages scripturaires. Nous ne citerons les travaux consciencieux de dom Pezron, qui écrivait à une époque trop antérieure à ces découvertes, que parce que cet auteur avait eu une juste intuition de la méthode à suivre. Son *Histoire évangélique confirmée par la judaïque et la romaine*, Paris, 1696, 2 vol. in-12, son *Essai de Commentaire littéral et historique sur les prophètes*, Paris, 1693, in-12, sont des livres très estimables, quoique forcément arriérés. Il en est de même de Bullet, dont l'*Histoire de l'établissement du Christianisme, tirée des*

sur certains points presque impénétrables. Les différents peuples qui eurent des rapports avec la nation Juive nous sont aussi encore trop peu connus, malgré le progrès des études et des recherches. Pour tous ces motifs, on comprend combien il a été aisé à la science rationaliste d'imaginer des hypothèses erronées, et de composer des romans qui prétendent défier une réfutation scientifique. Une étude sérieuse, assidue, prolongée, peut seule mettre à même de lutter contre cette école dont les livres ne se lisent pas et se font malgré cela partout citer (1). « Moins ils trouvent de lecteurs attentifs et patients, plus ils comptent d'admirateurs fanatiques. L'ennui qu'ils inspirent est précisément ce qui protège et conserve la renommée de solidité et de profondeur qu'on a su leur faire (2) ».

L'introduction biblique rend plus facile la lecture et l'étude de l'Ecriture Sainte. A ce point de vue encore son utilité est incontestable. Car, si, comme l'a dit saint Grégoire le Grand, la science des Ecritures est l'âme de la vraie théologie, qui pourra devenir théologien sérieux s'il n'est pas devenu, par une étude approfondie, intime avec le contenu des livres saints (3)? C'est d'eux que l'Église tire ses dogmes, c'est chez eux qu'elle va chercher la raison et le rapport de ces dogmes. Tous les Pères, tous les grands scolastiques, tous les théologiens illustres se sont adonnés spécialement à cette étude; on ne peut parcourir leurs œuvres sans remarquer aussitôt et sans admirer leur immense science scripturaire. L'histoire nous apprend aussi que les sciences théologiques ont langui et décliné toutes les fois que l'étude des livres saints a été négligée, et, qu'au contraire elles ont repris une vie nouvelle dès qu'on s'est remis à l'étude des Ecritures. C'est pourquoi le Concile de Trente avertit de bien prendre garde « ne cœlestis ille sacrorum librorum thesaurus, quem spiritus sanctus summa liberalitate hominibus tradidit, neglectus jaceret » (4). On trouve chez les Pères la recommandation continuelle de ne pas négliger, même un seul jour, l'étude de la Bible (5).

---

seuls auteurs juifs et païens, est encore à consulter, quoiqu'arriérée. Parmi les nombreuses éditions de cet ouvrage, citons celle de Paris, 1825, in-8°. Pour être complet, nous devons mentionner l'*Histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament par les seuls témoignages profanes avec le texte sacré en regard, ou la Bible sans la Bible*, par M. Gainet, curé de Cormontreuil, Paris, 1866-1867, 5 vol. in-8°. Il y en a une seconde édition, Paris, 2 vol. gr. in-8°. — Citons encore Mazzarolo, *La Bibbia senza bibbia*, Trevise, 1832, in-12; Kittredgl, *Bible history in the light of modern research*, 1883. Le seul ouvrage que nous voulions recommander est celui de M. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes en Palestine, en Égypte et en Assyrie*, 2e édit., Paris, 1879-1882, 4 vol. in-12. Le livre du savant Sulpicien sera probablement toujours tenu au courant des découvertes les plus récentes.

(1) Cfr. Valroger, *op. cit.*, t. I, p. XV.

(2) *Ibid.* — Malheureusement d'habiles vulgarisateurs ont mis les résultats de ces écrits à la portée des lecteurs les moins compétents, et, en servant cette funeste cause, ils ont profondément nui à la vraie critique. On a rendu celle-ci responsable d'excès individuels qu'elle n'avait pas causés; on l'a raillée, méprisée, et la science intimidée n'a pas fait depuis lors les progrès légitimes qu'on attendait d'elle. Il est triste d'ajouter que la défense n'a pas toujours été ce qu'on devait espérer; parfois même on s'est contenté de railler et d'injurier quand il était nécessaire de réfuter. On trouvera souvent dans cette Introduction les noms des savants catholiques qui ont fait honneur à notre cause ; quant aux autres, ils ne méritent même pas une mention!

(3) S. Thomas, *Somme*, 1a, q. 50, art. 5.

(4) Conc. Trid. Sess. V, *De reformat.* cap. I.

(5) V. S. Jérôme, dans Migne, *Patrol. lat.*, t. XXII, c. 874, 404, 533 ; t. XXIV, c. 17; S. Augustin, *De doctrina christiana*, IV, 5, Migne, *ibid.* t. XXXIV, c. 92.

Et si l'on veut se mettre au point de vue de l'édification, où trouver de plus beaux enseignements, de plus sublimes leçons que dans la Bible ? Tous peuvent y chercher des aliments pour leur piété : « Divinus sermo, sicut mysteriis prudentes exercet, sic plerumque superficie simplices fovet. Habet in publico unde parvulos nutriat, servat in secreto unde mentes sublimium in admiratione suspendat. Quasi quidem quippe est fluvius, ut ita dixerim, planus et altus, in quo et agnus ambulet et elephas natet » (1).

II. L'introduction à l'Ecriture Sainte est l'étude scientifique des sujets qui préparent l'esprit à bien entendre les livres divins et à s'en servir correctement (2).

Elle comprend donc :

1° l'étude du dogme de l'inspiration de l'Ecriture (3);

2° celle de la canonicité des livres saints ;

3° l'examen du texte et des versions scripturaires;

---

(1) S. Grégoire, *Epist. ad Leand.*, IV, *Patrol. lat.*, t. LXXV, col. 515. — Cfr. S. Augustin, *Epist.* 137 *ad Volusian.*, *Patrol. lat.* t. XXXIII, c. 524.

(2) Nous adoptons, en la modifiant légèrement, la définition donnée par M. U. Ubaldi (*Introductio in Sacram Scripturam ad usum Scholarum pont. Seminarii romani et Collegii Urbani de propaganda fide.* 2e éd., Rome, 1882, 3 vol. in-8°, t. I, p. 1). — M. Bruston (art. *Isagogique*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses, publiée sous la direction de* M. F. Lichtenberger, t. VII (1880), p. 22) donne une définition qui se rapproche beaucoup de la nôtre : l'introduction, dit cet auteur protestant, est « la portion de la science théologique qui a pour but de fournir aux lecteurs des écrits sacrés les connaissances préliminaires indispensables ou du moins fort utiles à l'intelligence de ces écrits ». Un autre théologien protestant, M. Sabatier (*ibid.*, p. 36) la définit : « une science qui emprunte sa méthode et sa forme à l'histoire littéraire générale, mais reçoit son objet de l'Église. Elle a pour but l'étude historique et critique du Canon de l'ancien et du nouveau Testament et des livres qui le composent ». Cette définition est d'un côté trop restreinte ; de l'autre elle semble viser à réunir les vues orthodoxes et rationalistes sur la Bible et sur l'introduction biblique. A tous ces titres, nous ne pouvons l'accepter. — Il y a des définitions plus courtes dans M. Gilly (*Précis d'introduction générale et particulière à l'Écriture Sainte*, Nîmes, 1867, 3 vol. in-12, t. I, p. 1) et dans M. Vigouroux (*Manuel biblique*, 2e éd., Paris, 1881, in-12, t. I, p. 23). Notre définition diffère surtout de celle des deux savants auteurs, par l'addition du mot *scientifique.* Nous l'avons introduit pour montrer, d'une manière plus frappante, l'importance des recherches scientifiques dans les études bibliques. -- Nous ne pouvons accepter la définition proposée par Keil (*Lehrbuch des... Einleitung*, Francfort, 1853, in-8°, §. 1) : « l'introduction historique-critique est la science des bases historiques du Canon biblique ». Il y autre chose à chercher dans une Introduction que les preuves de canonicité de l'Écriture. Keil l'a du reste senti, et son plan est beaucoup plus vaste que sa définition ne le laisse supposer. Kaulen (*Einleitung*, 1te Haelfte, §. 4) adopte une définition presque analogue : « L'introduction est, dit-il, une démonstration du caractère divin et canonique de la Sainte Écriture ». La remarque que nous venons de faire sur la définition de Keil s'applique à celle de Kaulen. Cfr. les réflexions d'Ubaldi, *op. cit.*, p. 9. Pour Hævernick (*Handbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Alte Testament*, 2e édit. donnée par Keil, Francfort, 1854, in-8° t. I, *Allgemeine Einleitung*, §. 1) l'introduction biblique n'est qu'une partie de l'histoire de la théologie. Cette définition nous semble inacceptable au point de vue catholique ; elle ne s'explique même guère chez un auteur qui admet complètement l'inspiration biblique. Elle est pourtant admise par Reithmayr (V. le P. de Valroger, *Introduction... aux livres du N. T.*, t. I, p. 6).

(3) Quelques auteurs récents ne veulent pas admettre dans une Introduction à la Bible ce qui concerne l'inspiration. Ce chapitre, disent-ils, appartient à la théologie dogmatique. Mais l'auteur d'une Introduction, à qui n'incombe pas la démonstration positive de l'origine divine des livres, entrerait sur un terrain qui n'est pas le sien, s'il voulait s'occuper de l'inspiration. Il nous semble que c'est se faire une idée fort étroite de l'Introduction. Telle que nous la définissons, elle comprend nécessairement la doctrine de l'inspiration.

4° les règles et les principes de l'interprétation biblique, ou l'herméneutique;

5° l'archéologie biblique, comprenant la chronologie et la géographie (1).

Le nom d'Introduction (εἰσαγωγή, *Isagoge*, *introductio*) est depuis longtemps entré dans la langue ecclésiastique. Dès le milieu du cinquième siècle, le moine Adrien avait intitulé son ouvrage sur l'Ecriture εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς (2). Au siècle suivant, Cassiodore (mort après 562) appelle ses deux livres *de institutione divinarum litterarum* « introductorii libri »; ceux qui l'ont précédé dans cette étude sont pour lui « introductores scripturæ divinæ » (3). Ce mot a été quelquefois remplacé par l'expression : *Clavis S. Scripturæ*, qui est due à Méliton de Sardes (vers 170), auteur d'une sorte d'introduction ayant pour titre ἡ κλεῖς (4). On a encore donné aux travaux d'introduction les titres d'*Officina biblica*, *Apparatus biblicus* (5), de *Prolegomena*, *Præloquia*, d'*Adagia Sacra*, d'*Hypotypotes*, de *Thesaurus*.

III. Il va de soi qu'il faudrait dans une Introduction établir d'abord l'authenticité des livres saints contre leurs détracteurs; mais cette partie spéciale existe dans cette Bible pour chaque auteur, en tête des commentaires consacrés à ses écrits; nous n'avons pas, par conséquent, à nous en occuper ici. Le lecteur voudra bien se reporter sur ce point à la préface particulière de chacun des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament.

IV. L'introduction biblique n'est pas simplement une histoire de la littérature scripturaire (6). Dans l'histoire de la littérature profane, il est nécessaire de rechercher l'authenticité, et d'examiner avant tout le style des auteurs que l'on étudie. Mais dans l'Introduction biblique, ces questions sont subordonnées à celle de la vérité divine, qui trouve pour s'exprimer des manières particulières. Si l'histoire littéraire doit s'enquérir des conditions qui ont influencé les auteurs dont elle s'occupe, et des circonstances où s'est exercée leur activité intellectuelle, l'Introduction biblique doit examiner un autre élément d'action, l'influence divine qui se manifeste et dans chaque écrivain et dans la collection de leurs œuvres. L'introduction est donc une élucidation historique, non seulement de l'origine humaine et extérieure, ainsi que des caractéristiques des livres saints, mais encore de leur caractère sacré et de l'opération du Saint-Esprit qui les a inspirés, non moins que de la providence qui a veillé à leur

---

(1) Cette division, adoptée par MM. Gilly, Vigouroux, etc., nous semble de beaucoup la plus simple et par conséquent la meilleure. C'est celle que nous suivrons, en modifiant quelque peu les subdivisions. — Beaucoup d'auteurs détachent de l'Introduction ce qui concerne l'archéologie. C'est ce qui se fait habituellement en Allemagne, et ce qu'ont suivi Hævernick et Keil. Mais, comme le dit M. Gilly (*Précis.*, t. I, p. 2), c'est ordinairement afin de pouvoir traiter cette partie avec plus d'étendue. En Angleterre, dit le même auteur, *ibid.*, les introductions générales de T.-H. Horne et de J. Dixon séparent de l'introduction proprement dite la géographie, l'archéologie, l'herméneutique et même la critique biblique.

(2) Migne, *Patrol. grecq.*, t. XCVIII, col. 1273 et suiv.

(3) Migne, *Patrol. lat.*, t. LXX, col. 1122.

(4) Cfr. S. Jérôme, *De viris illustribus*, c. XXIV. Le Card. Pitra a édité cette *Clef* dans le *Spicilegium Solesmense*, t. II et III. Nous n'avons pas à nous occuper de son authenticité.

(5) Ainsi le P. Lamy; V. plus bas.

(6) Haevernick, *op. cit.* §. 2.

préservation (1). Il ne faut point penser que les rapports de l'introduction avec la théologie dogmatique réduisent la science scripturaire à une condition inférieure; elles donnent au contraire le seul mode d'interprétation possible et juste (2). Ne pas considérer les documents bibliques sous un aspect religieux, c'est annoncer, dit très bien Haevernick (3), l'intention de les traiter d'une manière irréligieuse, et, tout en professant l'impartialité, embrasser un parti. C'est en réalité une tromperie; car c'est vouloir séparer ce qui est étroitement uni, et envisager la Bible « comme un pur phénomène historique, sur le même pied que les autres phénomènes similaires » (4): loin de là en effet, son caractère divin, en tant que révélation, fait partie du phénomène historique qu'elle présente. Il est donc nécessaire de conserver à une introduction biblique le caractère dogmatique qui y est profondément gravé (5).

« Nous voulons donc, dirons-nous avec Reithmayr (6), traiter l'Introduction aux saintes Ecritures comme une science *théologique*. Il serait possible (c'est ce qu'on fait depuis longtemps hors de l'Eglise) de s'en tenir ici aux principes *généraux* de la critique historique, et d'adopter exclusivement les procédés employés pour la littérature profane. Mais nous ne devons pas perdre de vue la relation particulière de l'Ecriture sainte avec l'Eglise et l'ensemble de la doctrine; nous ne devons pas négliger les conséquences décisives qui en ressortent, et dominent l'Introduction biblique.

« D'abord c'est l'Eglise catholique qui nous fournit les livres saints, *objet* de notre science. L'autorité de l'Eglise influera donc nécessairement d'une manière déterminante sur notre science, et lui donnera, dans sa direction, son développement et sa fin, un caractère positif. Nos recherches

---

(1) C'est à cause de ces considérations qu'avec Haevernick, *l. c.*, nous rejetons le nom d'Histoire littéraire de l'ancien et du nouveau Testament. Ce titre peut en effet entraîner des méprises. Peut-être a-t-il été amené par les *Histoires critiques* de R. Simon. En tous cas, il a été proposé, de notre temps, par Hupfeld, *Studien und Kritiken*, 1830, p. 247. Parmi ceux qui l'ont employé, nous citerons Noeldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, traduit de l'allemand par H. Derenbourg et J. Soury, Paris, 1873, in-8°. Quelques lignes de l'auteur montrent du reste les tendances auxquelles il obéit : « Voilà longtemps qu'on est habitué à regarder l'ancien Testament comme une œuvre purement humaine. Quant au Nouveau Testament, dont l'autorité canonique n'a cependant ses racines que dans l'Ancien, on croyait devoir le considérer d'un tout autre œil. Strauss et l'école de Tubingue ont fini par faire triompher là aussi les droits de la science. Certes je m'estimerais heureux si mon livre pouvait contribuer à répandre la conviction que, en pareille matière, il n'y a que deux points de vue admissibles, — celui de la science et celui de la foi, — et que tout essai de conciliation entre ces deux manières de voir, tout moyen terme, tout compromis, est un mal » (p. iij). Nommons encore M. E. Reuss ; sa *Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments*, Brunswick, 1882, in-8°, est écrite complètement dans le même esprit. Sa traduction de la Bible, du titre de laquelle il a retranché l'épithète de *Sainte*, pouvait faire prévoir cette manière de traiter les questions d'introduction. — Cfr. Drechsler, *das Unwissenschaftlichkeit im Gebiete der Alttestamentlichen Kritik*, Leipzig, 1837, in-8°.

(2) Haevernick, *ibid.* L'Église traite avec le même respect et l'Écriture et la Tradition.

(3) *Ibid.*

(4) De Wette, *Einleitung ins Alt. Test.*, §. 4. — M. M. Vernes, *Mélanges de critique religieuse*, Paris, 1881, in-12, partage, cela va sans dire, ces idées, et combat violemment ce qu'il appelle un dogmatisme arriéré.

(5) Keil, *l. c.*, fait observer que la prétention émise par l'école rationaliste de transformer l'Introduction historique critique en une Histoire littéraire est désastreuse pour la théologie protestante.

(6) Le P. de Valroger, *Introduction... aux livres du N. T.*, t. I, pp. 7 et 8.

sont ainsi délimitées avec précision. Partant d'une donnée, elles ont pour but d'accréditer cette donnée et de défendre ses droits.

« En second lieu, les *moyens* que notre science emploie pour atteindre ce but sont pris dans le contenu même de la révélation chrétienne, dans l'histoire de cette révélation conservée au sein de l'Eglise, par conséquent dans le domaine de la théologie chrétienne, surtout dans la théologie historique entendue de la manière la plus large.

« Enfin le but de cette science n'est pas seulement de fournir une connaissance extérieu redes livres saints, mais de préparer à pénétrer surement dans leur doctrine et par là de contribuer à former et à développer la connaissance de Dieu. Il y a donc un lien étroit entre cette science et l'ensemble de la théologie catholique » (1).

Mais il faut en même temps que l'introduction soit *historique*. Elle ne peut en effet négliger, sous peine de ne reposer sur aucune base solide, les innombrables renseignements que les siècles passés nous ont transmis. C'est là surtout qu'elle fait voir l'accord de la tradition avec les données anciennes, et qu'elle nous révèle la valeur documentaire de nos livres saints.

Enfin elle doit être *critique*, impitoyablement rejeter ce qui est faux ou douteux et n'accepter que les faits incontestés. La vérité et l'Eglise n'ont rien à redouter de l.. saine critique (2).

Nous trouvons à ce sujet quelques réflexions intéressantes dans un auteur protestant contemporain (3) sur la nécessité de la critique biblique :

« Aujourd'hui toute exégèse sérieuse doit commencer par consulter, sur chaque passage, les diverses leçons et fixer le texte avant de l'expliquer. Je n'ignore pas que bien des personnes, et même des théologiens, disent quelquefois : « A quoi bon toutes ces minuties ? Nous nous en tenons au texte traditionnel consacré par l'usage, au *texte reçu* ». Sait-on bien du moins ce qu'est ce fameux texte reçu ? Après les premières recherches et comparaisons de manuscrits faites par Erasme, les deux Estienne et Théodore de Bèze, il se manifesta la plus grande diversité dans les éditions grecques du Nouveau Testament. On souffrait de cette confusion, car la critique n'avait pas encore appris à classer et à juger les variantes et les documents. Les célèbres Elzevier d'Amsterdam exploitèrent cette situation. Ils firent, sans grande science, une édition commode, élégante, correcte du Nouveau Testament, sans nom d'auteur, et, pour la faire mieux accepter, la donnèrent comme le texte reçu de tous, *textum ab omnibus receptum*. Ce fameux texte, qui pendant deux siècles a exercé une véritable tyrannie et dont plusieurs théologiens n'osent encore s'affranchir, n'est donc autre chose en réalité qu'une spéculation de libraires. Si nous avons aujourd'hui un meilleur texte, ne le devons-nous pas à la série des savants qui, depuis Erasme, se sont appliqués à l'étude et à la recherche des anciens manuscrits ? Dans les travaux patients d'un Estienne, d'un Griesbach, d'un

(1) Cfr. Delitzsch, *Begriff und Methode der sogenebibl. und insbes. alttestamentlich. Einleitung*, dans *Zeitschrift fur Protestantism und Kirche*, nouv. série, t. XXVIII, pp. 133 et suiv. ; — H.-A. Hahn, art. *Einleitung in das A. T.* dans la *Real-Encyclopædie* de Herzog.

(2) V. *l'Église et la science*, par le P. Ch. de Smedt, Louvain, 1877, in-8°.

(3) A. Sabatier, *La Critique biblique et ses origines en France*, dans la *Revue politique et littéraire*, 17 novembre 1877, p. 459.

Lachmann ou d'un Tischendorf, n'y a-t-il pas plus de sérieuse piété à l'égard de la Bible que dans les déclamations creuses de ceux qui suivent aveuglément la lettre traditionnelle ?

« Cette restitution du texte n'est que la première partie de la critique biblique, ce que l'on appelait autrefois, assez improprement, la *basse critique* ou la critique verbale. La grammaire, la lexicologie, la paléographie et l'archéologie en sont les instruments ou les auxiliaires. Mais on ne peut s'arrêter là ; cette première critique conduit nécessairement à un autre genre de questions et d'études, à une critique nouvelle qu'on appelle la *critique historique*.

« De même qu'on trouve des variations dans les manuscrits et qu'on n'arrive à un texte plus sûr qu'en les comparant, de même on trouve une grande diversité dans les témoignages anciens. Ce n'est qu'en les confrontant, en les classant et en les rapprochant des données internes fournies par les documents eux-mêmes, qu'on peut arriver à déterminer le temps, le mode de leur apparition et le nom de celui qui les a écrits.

« La critique n'est donc pas le contraire de la tradition et ne vise pas à la détruire : c'est plutôt le rétablissement et la démonstration de la tradition légitime, débarrassée des erreurs ou des légendes qui la voilent et la surchargent. Sans doute la critique elle-même est loin d'être infaillible et doit se garder de rendre des oracles ; elle est sujette — son histoire le prouve — à de singulières illusions et à de graves excès de scepticisme ou de dogmatisme. Mais elle possède toujours en elle-même la vertu et les moyens de se corriger, et les témérités de certains critiques aventureux ne prouvent rien contre la légitimité ou la nécessité de la science que nous défendons.

« Pourquoi, d'ailleurs, parler sans cesse des méfaits de la critique sans tenir compte des services qu'elle a rendus ? Elle a souvent confirmé la tradition, en lui donnant le poids et le caractère d'une solution scientifique. Elle ne se borne pas à nier ; elle affirme en même temps, ou du moins elle ne considère sa tâche comme épuisée que lorsqu'elle a dégagé la réalité positive des faits ».

Rien de plus conforme à l'esprit que l'Eglise a toujours encouragé chez les critiques catholiques. Ce n'est qu'en dénaturant le caractère de son enseignement qu'on l'a accusée de manquer de critique et d'encourager l'ignorance (1). Jamais au contraire le véritable érudit catholique n'a eu d'autre maxime que celle de S. Paul : « Omnia probate, quod bonum est tenete (2) ». C'est ce que nous espérons montrer dans ce travail (3).

---

(1) Il ne faut pas chercher dans l'introduction une démonstration évangélique ; tel n'est pas en effet le but que nous tâchons d'atteindre ; c'est aux apologistes et aux théologiens à tirer de nos études les conséquences utiles ; nous ne devons ici que réunir tout ce qui facilite l'étude de la Bible. Quant à l'interprétation des textes, c'est, en dernier ressort, à l'Église infaillible d'en décider. Cfr. Lamy, *Introductio*, t. I, pp. 6 et 7.

(2) 1 Thess. V. 21.

(3) Le lecteur remarquera que nous laissons de côté l'examen de la beauté littéraire de la Bible. Cette question est trop subjective, et se rattache plutôt à l'Apologétique qu'à l'Introduction. Chateaubriand a traité ce sujet, *Génie du Christianisme*, livre V, ed. Didot, in-12, t. I, pp. 322 et suiv. V. aussi Joubert, *Pensées*, 3e édit., in-12, t. II, p. 32. Tout le monde se rappelle le fameux passage de J.-J. Rousseau : « La majesté des Évangiles m'étonne... » On le trouvera dans Migne, *Démonstr. évang.*, t. IX, c. 1245. On pourrait y ajouter ce que dans les *Pensées*, Pascal dit des Évangiles. Mais tous ces endroits sont bien connus, et il sera peut-

II

HISTOIRE DE L'INTRODUCTION BIBLIQUE

On peut la diviser en trois époques distinctes : 1° Antiquité ; 2° Moyen âge ; 3° Temps modernes.

1° *Antiquité* (1). — Aux premiers temps du christianisme, les Pères (2) s'occupent surtout de fixer et de prouver la doctrine ; aussi ne pensent-ils pas à étudier les questions d'origine et d'authenticité des livres bibliques qui du reste n'étaient pas soulevées.

Dans les apologies écrites contre les païens ou contre les hérétiques, nous avons quelques renseignements qui peuvent trouver place dans une introduction ; mais les introductions spéciales n'existent pas encore (3). On rencontre quelques indications relatives aux questions d'introduction dans Origène (4), saint Jean Chrysostome (5), Théodore de Mopsueste (6) et Théodoret (7).

être préférable de donner un extrait de M. Renan sur ce sujet. Voici les paroles de cet auteur : « Si nous envisageons dans son ensemble le développement de l'esprit hébreu, nous sommes frappés de ce haut caractère de perfection absolue qui donne à ses œuvres le droit d'être envisagées comme classiques au même sens que les productions de la Grèce, de Rome et des peuples latins. Seul entre tous les peuples de l'Orient, Israël a eu le privilège d'écrire pour le monde entier. C'est certainement une admirable poésie que celle des Védas, et pourtant ce recueil des premiers chants de la race à laquelle nous appartenons, ne remplacera jamais, dans l'expression de nos sentiments religieux les Psaumes, œuvre d'une race si différente de la nôtre. Les littératures de l'Orient ne peuvent en général être lues et appréciées que des savants : la littérature hébraïque, au contraire, est la *Bible*, le livre par excellence, la lecture universelle ; des millions d'hommes ne connaissent pas d'autre poésie. Il faut faire sans doute, dans cette étonnante destinée, la part des révolutions religieuses, qui ont fait envisager les livres hébreux comme la source de toute révélation : mais on peut affirmer que si ces livres n'avaient pas renfermé quelque chose de profondément universel, ils ne fussent jamais arrivés à cette fortune. Israël eut, comme la Grèce, le don de dégager parfaitement son idée, de l'exprimer dans un cadre réduit et achevé. La proportion, la mesure, le goût, furent en Orient le privilège exclusif du peuple hébreu, et c'est par là qu'il réusssit à donner à la pensée et aux sentiments, une forme générale et acceptable pour tout le genre humain. » *Du peuple d'Israël et de son histoire*, dans la *Revue des Deux-Mondes*, 15 novembre 1855, pp. 747 et suiv. Cet article a été reproduit dans les *Études d'histoire religieuse*. On voit que, à quelque école que l'on se rattache, l'impression produite par la Bible est la même.

(1) Nous ne nous occupons pas des Juifs anciens ; il y a chez eux des interprétations et des commentaires, mais pas d'introduction. Les commentaires juifs sont indiqués dans l'introduction particulière de chaque livre.

(2) L'exégèse des Apôtres n'a pas à nous occuper ici. Elle trouverait mieux sa place dans une étude sur les citations de l'Ancien Testament dans le nouveau. Cfr. G. Rosenmuller, *Historia interpretationis librorum Sacrorum in Ecclesia Christiana, inde ab Apostolorum ætate usque ad Origenem*, part I, Hildburghusæ, 1795, in-12, pp. 13 et suiv.

(3) Ainsi, Celse attaque-t-il l'authenticité des livres de Moïse (Origène, *Contr. Cels.*, V, 42), Porphyre celle de Daniel ? Origène et les autres apologistes répondent plutôt au moyen d'arguments dogmatiques que de preuves historiques. Haevernick, *ibid.*, §. 5.

(4) Ses Hexaples sont nécessaires pour la critique du texte.

(5) V. sur ce père, Rosenmuller, *op. cit.*, pars 3ª, pp. 265 et suiv.

(6) *Ibid.*, p. 250.

(7) *Ibid.*, t. IV, p. 35.

Les premières œuvres qui, dans leur ensemble, se rapprochent de l'Introduction (1), sans former pourtant un organisme complet, sont les remarques dues à saint Jérôme. Dans ses préfaces, dans la première partie de son catalogue des hommes illustres, dans ses lettres surtout, ce saint Docteur a réuni des renseignements nombreux et d'une valeur inestimable sur l'origine, l'autorité, le style des livres sacrés et sur la manière d'interpréter l'Ecriture. Les trois opuscules de ce Père, *Liber hebraicarum quæstionum in Genesin* (2), *Liber de locis hebraicis* (3), *De nominibus hebraicis* ne doivent pas être oubliés ici, malgré les réserves justifiées que la critique peut faire à leur sujet. Mais, ces réserves une fois faites, « on peut dire qu'il a eu, plus que tous les autres Pères, les qualités nécessaires pour bien comprendre l'Ecriture Sainte » (4). Nul, plus que lui, ne sentait le besoin d'une introduction à l'Ecriture. Dans sa belle lettre à Paulin, il s'élève fortement contre ceux qui s'ingèrent, « sine prævio et monstrante viam, » dans l'interprétation de l'Ecriture (5). Nul aussi ne l'a aimée davantage : « Qui cibi, quæ mella sunt dulciora quam Dei scire prudentiam, et in abdita ejus intrare, et sensum Creatoris inspicere, et sermones Domini Dei tui qui ab hujus mundi sapientibus deridentur, plenos discere sapientia spirituali ? Habeant sibi cæteri, si velint, suas opes, gemma bibant, serico niteant, plausu populi delectentur ; et per varias voluptates divitias suas vincere nequeant. Nostræ divitiæ sint in lege Domini meditari die ac nocte, pulsare januam non patentem, panes Trinitatis accipere et sæculi fluctus, Domino præeunte, calcare » (6).

Une œuvre plus complète est due à l'illustre évêque d'Hippone. Dans son traité en quatre livres *De doctrina christiana* (7), Saint Augustin traite de l'autorité des livres saints, de leur canôn, de la manière de les bien lire et de les expliquer. Il désigne lui-même le contenu de son livre comme des règles pour traiter l'Ecriture, « præcepta tractandarum scripturarum. » On peut regarder ce traité comme un système d'herméneutique. Il est admirable, dit Haevernick (8), et encore très utile, parce qu'on y trouve (9) les caractéristiques d'une bonne interprétation de l'écriture (10).

Dans ce livre, S. Augustin cite un écrivain donatiste, Tichonius Afer, qui vivait peu de temps avant lui, et auquel on doit des règles pour trouver le sens de l'Ecriture, *regulæ septem ad investigandam et inveniendam*

(1) V. Schanz, *Die Probleme der Einleitung bei den Vaetern*, dans le *Tuebinger Quartalschrift*, 1879, pp. 56 et suiv.

(2) *Opp.*, ed. Martianay, t. II.

(3) *Opp.*, même éd., t. II, p. 86. Ce dernier opuscule ne doit être consulté qu'avec précaution, au moins en ce qui regarde les étymologies.

(4) R. Simon, *Histoire crtique du Vieux Testament*. Rotterdam, 1865, in-4°, p. 393. — Cfr. Rosenmuller, *op. cit.*, pars. 3ª, pp. 329 et suiv.; Nowack a traité (en allemand) de l'importance de S. Jerôme pour la critique du texte de l'Ancien Testament. 1875.

(5) *Opp.*, t. IV, part. 2. c. 568.

(6) Ep. 30 ad Paulam, num. 13, ed. Migne, 1. 444.

(7) *Opp.* éd. Bened., t. IV. Ce traité a été édité à part, Helmstadt, 1629, in-8°, Leipzig, 1769 ; Leipzig, 1838, in-16.

(8) *Op. cit.*, §. 5.

(9) Liv. I. et II.

(10) Cfr. R. Simon, *Histoire du V. T.*, pp. 397 et suiv. ; Rosenmuller, *op. cit.*, pp. 406 et suiv. ; Clausen, *Augustinus Hipponensis, Sanctarum Scripturarum interpres*, pp. 136 et suiv. ; Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, p, 251.

intelligentiam sacrarum scripturarum (1), mélange assez pauvre de règles de théologie et de formules de composition.

L'ouvrage de S. Eucher, en 450, *Liber formularum spiritualis intelligentiæ* (2) se rapproche de celui de S. Augustin que nous venons d'indiquer. Il ne faut pas oublier son autre ouvrage, *ad Salonium filium instructio.*

Junilius Africanus (3), évêque du VIe siècle, a laissé une œuvre plus importante dans ses *Libri duo de partibus legis divinæ* (4). On y trouve un essai de théorie, et en même temps un effort pour arriver à une étude plus méthodique de l'Ecriture. Il se rattache à l'école de Nisibe (5), dont il ne nous reste plus malheureusement d'œuvre dogmatique sur ce point ; il nous donne même le nom de son maître, Paul, élève de cette école. « ubi divina lex per magistros publicos, sicut apud nos in mundanis studiis Grammatica et Rhetorica, ordine ac regulariter traditur (6). »

Il ne faut pas oublier la *Synopsis athanasiana*. qui semble antérieure à l'an 450, et qui renferme une introduction presque entière (7).

Euthalius (vers 450) a profité de cet ouvrage dans ses *Prolégomènes aux livres apostoliques*. Œuvre consciencieuse d'un homme érudit, cette synopse mérite d'être placée au premier rang parmi les introductions proprement dites. Elle comprend tous les livres de l'ancien et du nouveau Testament. L'ouvrage est généralement excellent (8).

Nous ne citons que pour mémoire les ouvrages de Cosmas Indicopleustès (9), que nous retrouverons dans l'histoire du Canon.

L'ouvrage d'Adrien, Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφὰς (10), est surtout du domaine de la grammaire et de la rhétorique, et n'appartient pas à l'introduction proprement dite (11).

Cassiodore a plus de droits à notre attention. Ses deux livres *de Institutione divinarum scripturarum* (12) ont encore beaucoup de valeur au point de vue littéraire ; le catalogue qu'il y donne des commentateurs bibliques, principalement des latins, est important. Il indique les moyens de saisir le sens de l'Ecriture, il recommande l'étude des lettres profanes pour arriver à mieux comprendre les lettres sacrées, enfin il donne d'importants conseils aux moines par rapport à la copie des manuscrits de la Bible (13). Au moyen âge l'influence de son œuvre fut considérable, et presque tous les travaux d'introduction écrits alors en proviennent (14).

---

(1) *Patrol. lat.*, t. XVIII.
(2) *Ibid.*, t. XLIX-L.
(3) V. Rosenmuller, *op. cit.*, t. V., pp. 21 et suiv.
(4) Migne, *Patrol. lat.*, t. LXVIII. ils ont été publiés séparément, Bâle, 1545, in-8°, Francfort, 1603, in-8°. — Cfr. Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius als Exegeten*, Fribourg, 1880, in-8°.
(5) V. von Lengerke, *De Ephraim. Syr. arte hermeneutica.*
(6) Migne, *Patrol. lat.*, t. LXVIII, c. 63.
(7) Athan. *Opera*, ed. Garnier, t. II, pp. 126-204.
(8) Reithmayr, *Introduction*, t. I, pp. 12 et 16. — Cfr. J.-G. Rosenmuller, *Historia interpretationis*, t. IV, pp. 3. et suiv.
(9) V. sur lui Reithmayr, *op. cit.*, t. I, p. 16.
(10) *Patr. grecque*, t. XCVIII. La première édition est de Vienne, 1602, in-4°.
(11) Haevernick en donne une courte analyse, *op. cit.* §. 5.
(12) *Patrol. lat.*, t. XIX.
(13) Rosenmuller, *op. cit.*, t. V, pp. 30 et suiv.; R. Simon, *Hist. crit. du V. T.*, p. 409.
(14) V. Reithmayr, *op. cit.*, t. I, p. 17.

2° *Moyen âge.* — L'époque n'est guère fertile au point de vue de l'introduction. « Les théologiens du moyen âge, dit M. Gilly (1), ne traitèrent pas l'introduction biblique comme une discipline particulière ; ils se contentèrent de toucher à certains points particuliers de cette science, dans leurs ouvrages dogmatiques exégétiques ». Cette assertion est trop générale. Nous pouvons citer quelques travaux (2) qui se rapportent à l'introduction (3).

Agobard, archevêque de Lyon (816-840) a écrit une lettre importante sur l'inspiration de l'Ecriture (4), où il combat l'inspiration verbale. Florus, prêtre de Lyon (mort vers l'an 862) est l'auteur d'une lettre sur la correction du Psautier, qui ne manque pas d'intérêt (5). Hugues de Saint-Victor (1140) a donné une sorte d'introduction sous ce titre. *De scripturis et scriptoribus sacris prænotationes* (6). Abélard a laissé une lettre sur l'Etude de l'Ecriture, où il soutient que la connaissance de l'hébreu est nécessaire pour bien comprendre la Bible (7). Il faudrait une grande bonne volonté pour voir dans l'*Histoire scolastique* de Pierre Comestor une introduction biblique : les quelques érudits qui ont accepté cette donnée, à tout le moins bizarre, ne peuvent s'excuser qu'en avouant qu'ils ne sont guère familiers avec les sciences scripturaires (8)

Nous trouvons moins encore dans S. Bonaventure (9) et dans S. Thomas d'Aquin (10), ces deux grands docteurs scolastiques, un ouvrage quelconque ressemblant à une introduction.

L'exposition du franciscain Guillaume le Breton sur les Prologues de la Bible (11) répondrait plutôt à l'idée que nous avons d'une œuvre de ce genre ; mais combien elle est imparfaite, malgré les éloges que lui a décernés Nicolas de Lyre (12) ! L'Introduction que ce juif converti a mise en tête de ses célèbres *Postilles* (13) traite des livres canoniques et non canoniques, des traductions bibliques, des règles d'interprétation à suivre (14). De tous les travaux isagogiques du moyen âge, c'est incontestablement le plus remarquable, à cause de la science hébraïque que l'auteur doit a son origine.

Au XV[e] siècle, Gerson donne, dans ses *Propositiones de sensu litterali Scripturæ sacræ* (15) quelques principes excellents d'herméneutique (16).

---

(1) *Précis*. t. I, p. 3.

(2) Nous ne citons pas Alcuin, dont seule la *Disputatio puerorum*, à cause de son chapitre VIII, mérite à peine d'être nommée. (*Opp.*, Bâle, 1777, t. II, part. 2, pp. 418 et suiv.)

(3) Nous empruntons le résumé qui suit à notre *Essai sur l'histoire de la Bible dans la France chrétienne au moyen âge*, Paris, 1878, in-8°.

(4) *Patr. lat.* t. CIV, c. 160 et suiv.

(5) Mai, *Script. veter.*, t. III, p. 251.

(6) *Patrol. lat.*, t. CLXXV.

(7) *Essai sur l'histoire de la Bible..*, p. 39.

(8) *Ibid.*, p. 59.

(9) *Breviloquium*, Præmium. V. l'édition donnée par Héfélé, Tubingue, 1845.

(10) *Somme*, I[a], q. 1, art. 9 et 10 ; 2[a] 2[ae], q. 171 et suiv.

(11) Bibl. nat. mss., lat. 3085, f[os] 143-180 ; ib. ms. 8853-8858 ; etc.

(12) V. S. Berger, *De glossariis et compendiis exegeticis quibusdam medii ævi*, Paris 1879, in-8°, pp. 18 et suiv.

(13) Édit. originale, Rome, 1471-1472, 5 vol. in-f°.

(14) *Essai sur l'histoire de la Bible...*, pp. 96 et suiv.

(15) *Opera*, Paris, 1606, in-f°, t. I, p. 515.

(16) Vigouroux, *Manuel*, t. I, p. 258; Trochon, *Essai sur l'histoire de la Bible...*, p. 121.

Mais en face de cette œuvre de bon sens, que dire du fameux *Mammotrectus* (1), résumé de tout ce qu'un clerc du moyen âge pouvait juger utile de connaître ? On ne peut s'étonner si une compilation pareille a excité la verve railleuse des humanistes du XVIe siècle. Cependant, quoique le Mammotrectus ferme pour ainsi dire le moyen âge, il y aurait peu de justice à le considérer comme le résumé de la science scripturaire de cette époque.

3° *Temps modernes.* — Vers la fin du XVe siècle, les études bibliques profitèrent de la renaissance des Lettres et commencèrent à reprendre une véritable vie. La littérature grecque, grâce à l'émigration en Occident d'une foule d'hommes instruits, prit un merveilleux essor, auquel se mêla par trop « un levain de paganisme et de rationalisme qui devait insensiblement produire les résultats les plus désastreux » (2).

Survint la réformation du XVIe siècle qui imprima plus d'activité encore aux travaux scripturaires. Les Protestants, en effet, qui repoussaient le magistère de l'Eglise infaillible, et prétendaient trouver dans l'Ecriture la seule règle de leur foi, mirent tous leurs soins à étudier la Bible ; ils déployèrent dans leurs études beaucoup d'érudition et d'ingéniosité ; ils travaillèrent avec une subtilité savante à tirer des textes des appuis pour leurs doctrines. De leur côté, les catholiques, excités par l'ardeur de leurs adversaires, désireux de défendre la vérité et l'honneur de leur communion, s'attachèrent à réfuter les erreurs, à faire voir les défauts des nouvelles explications, à établir le dogme sur ses bases légitimes. Pour cela ils durent étudier, plus qu'on ne l'avait fait jusqu'alors, les Ecritures, et les examiner dans les moindres détails : cela les amena à chercher une méthode plus sûre et une exposition plus claire (3).

Alors parurent d'innombrables écrits se rapportant à l'introduction. Il est impossible de les énumérer tous, et il faut se borner à une tâche encore considérable, celle de citer les principaux ouvrages de ce genre.

AUTEURS CATHOLIQUES.

1° *XVIe-XVIIIe siècles.* — Le premier à citer dans l'ordre chronologique (4) est le dominicain Sanctius Pagnini (mort en 1536). On lui doit deux ouvrages qui se rapportent à notre sujet : 1° *Isagoge in Sacras litteras* (5), et 2°. *Isagoge ad mysticos S. Scripturæ sensus* (6). Nous ne nous occupons pas ici de son *Thesaurus linguæ sanctæ* (7), dont Gesenius parlait à M. Quatremère avec admiration et enthousiasme : « Je ne

(1) S. Berger, *op. cit.*, pp. 31 et suiv.
(2) M. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, p. 259.
(3) U. Ubaldi, *Introductio*, t. I, p. 3.
(4) Le savant Cardinal dominicain Cajetan n'a écrit malheureusement que des Commentaires. Nous ne pouvons donc nous occuper ici de lui, mais nous le retrouverons ailleurs.
(5) Lyon, 1528, in f° ; *ibid*, 1536, in-f°.
(6) Cologne, 1540.
(7) Lyon, 1529 in-f°.

crois pas, disait-il, qu'il existe aujourd'hui en Europe un seul homme en état de refaire un tel livre » (1).

Driedo, mort en 1535, célèbre professeur de Louvain, a écrit un ouvrage *de Ecclesiasticis Scripturis* (2), solide, érudit, et qui présente un certain nombre d'hypothèses, plus ou moins hardies, dont plusieurs sont aujourd'hui généralement acceptées (3).

Sixte de Sienne, juif converti, devint dominicain (1520-1569), après avoir été franciscain et dénoncé à l'inquisition : il avait dû la vie à Michel Ghisleri qui devint pape sous le nom de Pie V (4). On lui doit deux ouvrages importants : 1° *Ars interpretandi Scripturas sacras absolutissima* (5); 2° *Bibliotheca sancta ex præcipuis catholicæ Ecclesiæ auctoribus collecta* (6). Cette bibliothèque, divisée en huit livres, traite des auteurs des livres saints, de ces écrits eux-mêmes, de la manière de les traduire et de les expliquer; elle renferme un catalogue de tous les interprètes, à partir de l'an 300 avant l'ère chrétienne. L'érudition de ce livre est tout à la fois sérieuse et abondante.

Cornelius Mussus (mort en 1574) a écrit trois livres *de divina historia* (7), qui sont, d'après Possevin, remplis d'érudition, et d'après d'autres critiques, n'ont pas grande valeur (8).

Les Prolégomènes qu'Arias Montanus (mort en 1598) a insérés dans sa *Polyglotte* (9) peuvent être considérés comme formant une introduction : ce jugement s'applique surtout à ses *antiquités judaïques*, divisées en neuf livres, où il traite de nombreuses questions relatives à l'histoire, à la géographie, à l'archéologie et à la langue des Hébreux (10).

Nous trouvons ensuite les quarante-trois *Prolegomena biblica* (11) du jésuite Alph. Salmeron (12), ouvrage érudit, mais manquant parfois de critique et de méthode. Un autre jésuite, le Lorrain Sérarius (mort en 1609) a déployé beaucoup de science et de jugement dans ses *Prolegomena biblica* (13); on ne lui reproche que de s'étendre trop sur des questions inutiles (14). Les ouvrages de Bellarmin (mort en 1621) méritent les

---

(1) *Journal des Savants*, 1844, p. 201. Mais il y a loin de là à dire que Gesenius a beaucoup emprunté à cet ouvrage. La réputation de S. Pagnini est fortement attaquée par F. Delitzsch, dont, pour être impartial en montrant les deux côtés de la question, nous croyons utile de citer le jugement : « Omitto, quanta ecclesiæ ignavia ex eo conspiciatur, quod Santes Pagninus Dominicanus in Italia, Reuchlino ætate paullum inferior, primus post Hieronymum integrum codicem hebraicum in latinum sermonem transtulit, Quimchii libro radicum, quem passim male intellexit, adjutus. » (*Jesurun sive Prolegomenon in concordias Veteris Testamenti a J. Fuerstio editas libri tres*, *Grimmæ*, 1830, in-8°, p. 13).

(2) Dans ses Œuvres, Louvain, 1555-1558, 3 vol. in-f°.

(3) V. R. Simon, *Bibliothèque critique*, Amsterdam, 1708, in-12, t. II, pp. 1-26.

(4) Hurter, *Nomenclator literarius*, Œniponti, 1871 et suiv., in-8°, t. I, p. 61.

(5) Venise, 1566.

(6) Venise, 1566, 2 vol. in-f°, Réimprimée bien des fois. La meilleure édition est celle de Naples, 1742, 2 vol. in-f° ; elle est due au dominicain Milante.

(7) Venise, 1585, 1587.

(8) Hurter, *op. cit.*, t. I. p. 67.

(9) Anvers, 1572, 8 vol. in-f°.

(10) R. Simon, *Hist. crit. du Vieux Test.*, p. 545, est assez sévère pour cet ouvrage.

(11) Dans ses *Opera*, Madrid, 1598, in-f°, t. I.

(12) Mort en 1585.

(13) Mayence, 1604.

(14) R. Simon, *ibid.*, pp. 430, 455. — Baronius appelait ce jésuite la lumière de l'Église d'Allemagne, *Ann. eccl.*, ad ann. 1126, n. 18.

mêmes éloges. Le Traité *de Verbo Dei*, qui forme le premier livre des *Disputationes de controversiis christianæ fidei* (1), montre que l'auteur était pleinement au courant des questions qu'il traitait ; les quelques défauts de ce grand travail doivent être mis sur le compte de l'exagération qu'entraîne souvent la discussion (2). Les *Prœloquia in S. Scripturam* dont Bonfrére, jésuite lui aussi (mort en 1642), a fait précéder son commentaire sur le Pentateuque (3), méritent d'être lus ; l'auteur y montre un très grand bon sens (4), appuyé sur une véritable érudition.

Dans les ouvrages de l'oratorien Jean Morin (1591-1659), beaucoup de questions d'introduction sont traitées ; nous remettons à en parler au chapitre qui traite des versions de la Bible (5). Joseph de Voisin (mort en 1685), qui a publié, le premier, le *Pugio fidei*, du dominicain Raymond Martin, a laissé aussi un livre intitulé *de Lege divina secundum statum omnium temporum usque ad Christum et regnante Christo* (6) : il y traite de la loi écrite, de ses divisions, des traductions de l'Ecriture, de l'intégrité du texte hébreu.

Voisin, qui était fort compétent en hébreu, n'a pas su s'élever ici au-delà d'une science très ordinaire.

C'est avec Richard Simon (1638-1712) que l'Introduction est pour la première fois traitée à part, avec l'importance qu'elle mérite, et comme une branche séparée de la science des Ecritures. L'*Histoire critique du vieux Testament* (7) fit révolution dans le monde des érudits. L'œuvre est parfois téméraire, quoique quelques-unes des théories et hypothèses de Simon aient été plus tard justifiées et acceptées ; mais certainement elle était loin de mériter l'accueil que lui firent les Jansénistes, implacables ennemis de l'Oratorien, et, à leur instigation peut-être, l'illustre Bossuet. En tous cas, les *Histoires critiques du texte* (1689), *des versions* (1690) *et des commentateurs* (1693) *du Nouveau Testament* sont un ouvrage des plus importants. Un savant catholique allemand a pu dire : « Il est devenu une mine, et, sous le rapport de la forme, un modèle pour tous ceux qui l'ont suivi... On ne peut pas trouver beaucoup à redire à la manière dont Richard Simon appliqua ses principes à l'Histoire du texte du Nouveau Testament (8) ». Cet auteur ajoute : « En général il est à regretter que l'on n'ait pas suivi, du côté des catholiques, le mouvement imprimé à la science

(1) Rome, 1581.

(2) R. Simon, *op. cit.*, p. 456. — Cfr. l'éloge curieux du savant cardinal, fait par J.-F. Reimmann, *Catalogus bibliothecæ theologicæ*, Hildesiæ, 1731, in-12, t. I, p. 472.

(3) Anvers, 1625, in-f°. — Tournemine (1661-1739) les a reproduits dans son édition des *Commentaires* de Ménochius, Paris, 1709, 2 vol. in-f° ; mais il n'a pas assez soigné la correction des mots hébreux qui s'y trouvent cités.

(4) R. Simon, *op. cit.*, p. 455.

(5) La liste des écrits de Morin est dans E. Dupin, *Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, éd. d'Amsterdam, in-4°, t. XVII (1711), pp. 227 et suiv. — V. aussi le P. Ingold, *Essai de Bibliographie oratorienne*, Paris, 1882, gr. in-8°, pp. 112 et suiv.

(6) Paris, 1650, in-8°.

(7) Rotterdam, 1685, in-4°. L'édition originale, Paris, 1678, fut détruite, et il n'en reste que deux ou trois exemplaires. V. la curieuse et complète bibliographie de Simon donnée par M. A. Bernus, *Notice bibliographique sur R. Simon*, Bâle, 1882, in-8°. Pour l'appréciation de ses écrits, V. notre opuscule, *R. Simon et la critique biblique*, Rouen, 1868, in-8°.

(8) Reithmayr, *Introduction au N. T.* dans le P. de Valroger, *op. cit.*, t. I, p. 20. — On peut voir un jugement un peu plus sévère dans Hurter, *Nomenclator litterarius*, t. II, pp. 739-740.

par R. Simon. On pouvait garder ce qu'il y avait de bon chez cet habile critique, sans adopter ses erreurs. On eut sans doute opposé ainsi une digue plus forte à l'invasion de la critique négative, qui se développa peu après dans les écoles protestantes (1) ». Paroles très justes, ainsi qu'en jugera quiconque est familier avec l'œuvre de Simon.

« Les protestants étaient peut-être trop attachés à la lettre de l'Ecriture (2) ; ils la considéraient trop comme un recueil surnaturel en dehors des lois de l'histoire, pour arriver d'eux-mêmes à une conception historique de la formation du Canon biblique. Les catholiques, au contraire, qui avaient dans la tradition le principe de leur foi religieuse et considéraient la Bible comme la manifestation même de cette tradition, étaient beaucoup mieux placés pour faire rentrer le recueil sacré dans le courant de l'histoire, rattacher les livres aux temps et aux événements particuliers et saisir le développement historique qu'ils expriment et résument. C'est ce que fit avec un rare génie Richard Simon, dans ses deux grands ouvrages : *Histoire critique du Vieux Testament, Histoire critique du Nouveau Testament*. Ces titres seuls renfermaient déjà tout le programme que la critique biblique, depuis lors, s'est efforcée de remplir. Richard Simon n'a pas seulement fixé le programme et inauguré la méthode de la critique sacrée : il en a fait une première et magistrale application, qui est encore pour nous un sujet d'étonnement en même temps qu'un admirable modèle. Ses *Histoires critiques* n'étaient pas seulement de cent cinquante ans en avance sur leur siècle : elles n'ont pas encore vieilli et l'on en pourrait donner, comme l'a dit M. Renan, une édition avec des notes modernes, qui serait le meilleur et le plus utile des manuels (3) ».

Un choix de ses lettres ne serait pas non plus inutile, et offrirait un grand intérêt. Il n'y a guère de sujet d'érudition que Simon n'ait traité avec profit pour ses lecteurs. Pourquoi l'a-t-on si oublié, si dédaigné (4) ?

Après Simon, dont les efforts ne furent ni encouragés ni continués, la

---

(1) *Ibid.*, p. 21.

(2) Ils ont bien changé !

(3) A. Sabatier, *La critique biblique et ses origines en France, dans la Revue politique et littéraire*, 17 novembre 1877, p. 463.

(4) Les ouvrages de Bossuet y ont beaucoup contribué. *La Défense de la Tradition et des Saints Pères*, Paris, 1753, in-4°, fut écrite spécialement contre l'*Histoire critique des principaux Commentateurs du N. T.*, Rotterdam, 1693, in-4°. Bossuet y trouva le sémipélagianisme et la négation du péché originel. Sur quoi le jésuite Gener fait les observations suivantes : « Profecto (nisi mea fallit memoria et diligentia) nusquam Simonius in suo tractatu diserte negavit peccatum originis, aut quidquam ex propria sententia constituit contra veram rationem hujus peccati ipsiusque propagationem ; nec usquam Bossuetus in suo vel unum decretorium attulit textum ex Simonio, qui oppositum ad evidentiam concluderet, sed ea duntaxat produxit argumenta quæ idipsum mea opinione probabiliter utrumque suaderent, minime vero persuaderent ac convincerent... » *Theologia dogmatico-scholastica*, Romæ, 1767-1777, in-4°, t. III, p. 360. Pour achever de rattacher à l'Église la mémoire d'un homme qui, malgré ses défauts personnels, l'a énergiquement et habilement défendue, on nous permettra quelques autres citations. M. Glaire (*Introduction aux livres de l'A. et du N. T.*, Paris, 1843, in-12, t. I, p. 423) dit : « Le grand évêque de Meaux, on est forcé d'en convenir, est allé quelquefois dans sa censure au-delà du vrai. » Le Dr Dannecker (*Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique*, tr. Goschler, t. XXII, pp. 160 et suiv.) montre très clairement que le système de R. Simon ruine par la base le principe protestant. Le Dr Welte (*ibid.*, t. XI, p. 483) écrit que Simon « a ouvert la voie véritable à l'introduction biblique... Ses travaux ont été appréciés plus tard et sont devenus la règle des recherches cri-

science introductive redescend à un niveau bien inférieur (1). Nous ne pouvons ici chercher les causes de cette lamentable décadence, dont les effets se font même encore aujourd'hui sentir. Il vaut mieux manifester l'espoir que de plus en plus les travailleurs chercheront à demeurer fidèles à l'esprit de l'Eglise en faisant passer avant tout le soin et le souci de la vérité.

Poursuivons notre revue chronologique.

L'auteur le plus connu du XVIIIe siècle est le bénédictin Calmet (1672-1757). Cet éminent érudit savait bien l'hébreu, qu'il avait appris d'un ministre protestant (2). Il étudia les sciences bibliques à Moyenmoutier avec deux de ses collègues assez savants en ces matières (3). Dans son *Com-*

---

tico-historiques sur la Bible ». M. Berger de Xivrey (*Étude sur le texte et le style du N. T.*, Paris, 1856, in-8°) reconnaît « son esprit ingénieux et sa riche doctrine..., son rare mérite » (pp. 86 et 87). Il lui accorde une rare aptitude de critique (*ibid.*, p. 94), et rapporte le mot de Michaelis : « On pourrait l'appeler le Père de la critique moderne. » Si ces derniers éloges venant de protestants, semblent suspects, on en rapprochera ce mot de Mgr Héfélé (*Patrum apost. opera*, Tubingue, 1855, in-8°, prolegom., p. xxxvij) : « Criticorum princeps R. Simon. »

(1) Nous aurions pu citer aussi L. de Tena, *Isagoge in totam S. Scripturam*, Barcelone, 1620, in-f° ; Nieremberg, *De origine Sanctarum Scripturarum*, Lyon, 1641, in-f° ; Antonius a Matre Dei, *Prœludia isagogica ad SS. Bibliorum intelligentiam*, Lyon, 1669, in-f° ; Claude Frassen, *Disquisitiones biblicæ*, Paris, 1682, in-4° ; mais ces ouvrages n'ont absolument aucune originalité. L'*Apparatus ad Biblia Sacra*, du P. B. Lami, oratorien, Paris, 1687, in-4°, réédité plusieurs fois sous le titre d'Apparatus biblicus, 1696, 1708, 1724, etc., a plus d'utilité, sans être une œuvre de premier ordre. La *Demonstratio evangelica* de Huet, Paris, 1679, in-f° (traduite en français dans les *Démonstrations évangéliques* de Migne, t. V, c. 7-936) offre quelques bonnes parties, que nous avons utilisées dans l'Introduction générale aux Prophètes, mais pèche beaucoup par la critique. Le *Traité de la connaissance et de la vérité de la Sainte Écriture* de dom Martianay, Paris, 1694, 4 vol. in-12, présente les qualités d'érudition et les défauts de critique habituels à ce Bénédictin. On peut consulter avec quelque fruit son livre *du Canon des livres de la Sainte Écriture depuis leur première publication jusqu'au Concile de Trente*, Paris, 1703, in-12. La *Dissertation préliminaire ou Prolégomènes sur la Bible* d'Ellies Dupin, Paris, 1688, in-8° (ouvrage souvent reproduit et traduit en latin, Cologne, 1692, in-4°, et en anglais, Londres, 1696, in-f°) est, comme tous les ouvrages de ce travailleur plus facile qu'exact, assez féconde en bévues ; tel est au moins le jugement d'un bon critique, le P. E. Souciet, jésuite (dans l'édition qu'il a donnée de la *Critique... de Dupin*, de Simon, Paris, 1730, 4 vol. in-8°, t. I, p. 23. Notons encore : les *dissertations bibliques*, qui font partie du 1er volume de l'*Historia ecclesiastica* du dominicain Noel Alexandre, paris, 1677 et suiv., in-8° ; la *Notitia S. Scripturæ* du doctrinaire A. Milhet, Toulouse, 1687-1691 ; le *Hierolexicon* de Lalouette, Paris, 1694, in-8° ; la *Bibliotheca critica sacra circa omnes fere SS. librorum difficultates, opus plurimorum annorum ex veterum patrum traditione, probatiorum interpretum curis, clariorum criticorum judiciis collectum*, du Carme Chérubin de S. Joseph (Alexandre de Boria), 4 vol. in-f°, dont les deux premiers volumes ont paru à Louvain, 1704, et les deux derniers à Bruxelles, 1705-1706 ; cet ouvrage est resté incomplet ; la *Summa criticæ Sacræ*, du même auteur, Bordeaux, 1709-1716, 9 vol. in-8° ; la *Manuductio ad S. Scripturam* d'un autre carme, H.-J. Brunet, Paris, 1701, 2 vol. in-12 ; les *Hagiographa prolegomena* du Capucin Joseph ab Osseria, Valence, 1700, in-f° ; la *Clavis davidica seu compendiosus ad S. Scripturam apparatus* de Pierre de Bretagne, Munich, 1718, in-8° ; les *Dilucidationes selectarum S. Scripturæ quæstionum* de Wouters, Wurzbourg, 1763, in-f°, réimprimées par Migne, *Cursus S. Scripturæ*, t. XXVI et XXVII ; les *Institutiones Scripturisticæ* de Schæffer, Mayence, 1790, in-8°; enfin la *Notio dogmatica S. Scripturæ utriusque Testamenti* de Schunk, Landshut, 1774, in-4°.

(2) Fabre, pasteur à Munster en Alsace. V. E. de Bazelaire, *Correspondant*, t. IX, p. 709.

(3) Dom Hyacinthe Alliot, qui avait écrit des Prolégomènes sur l'Écriture Sainte et sur les langues orientales, et dom Claude de Bar, qui a laissé un traité sur l'antiquité des points-voyelles dans l'hébreu (*ibid.*, p. 710). Mabillon lui écrivait le 19 mai 1704 : « Je souhaiterais avoir achevé tout ce que j'ai à faire pour m'appliquer uniquement à l'étude de l'Écriture Sainte ; mais il n'y a pas lieu d'espérer que je puisse avoir jamais cette satisfaction » (*ib.*, p. 713).

mentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament (1), il inséra des préfaces spéciales sur chaque livre de l'Ecriture et quatre-vingt-quinze dissertations qui sont autant de parties d'une introduction complète à l'étude de la Bible. Plus tard, il ajouta dix-sept nouvelles dissertations (2). Ces travaux furent résumés plus tard par l'auteur lui-même dans son *Dictionnaire de la Bible* (3). L'érudition de Dom Calmet est considérable, mais sa critique laisse à désirer. On peut l'appeler un compilateur consciencieux : mais il faut borner là les éloges (4).

L'oratorien Houbigant (1686-1783) a exposé les principes de critique adoptés par lui pour sa *Biblia hebraica sine punctis* (5), dans ses *Prolegomena in Scripturam Sacram* (6) ; cet auteur regarde le texte masoréthique comme profondément altéré. et par suite donne trop à la critique purement conjecturale. Malgré ses défauts, il est peut-être trop oublié aujourd'hui (7).

On peut encore citer dans le XVIIIe siècle, le Dominicain Fabricy (1725-1800), dont l'ouvrage, *Des titres primitifs de la révélation. ou Considérations critiques sur la pureté et l'intégrité du texte original des livres Saints de l'A. T.* (8), est savant ; Goldhagen, S. J. et son *Introductio in S. Scripturam* (9) ; Mayer, *Institutio interpretis sacri* (10) ; et Marchini, *De divinitate et canonicitate SS. Bibliarum* (11).

Les tendances de Jahn, professeur à Vienne (1750-1816), sont moins conservatrices (12) : il subit l'influence de la critique rationaliste de ses contemporains protestants. Forcé, à la suite de dénonciations, de quitter sa chaire, il devint chanoine de Saint-Etienne de Vienne. Son principal ouvrage est *Einleitung in die gœttliche Bücher des A. Bundes* (13). Jahn, à qui on doit aussi une *Archéologie biblique* (14). était un grand savant et un esprit vigoureux, qui donnait chaque jour dix-huit heures au travail. Mais sa hardiesse est si grande qu'elle dégénère parfois en témé-

---

(1) Paris, 1707-1716, 23 vol. in-4°. — La *Bible* dite *de Vence*, Nancy, 1738-1743, 22 vol. in-12, contient aussi quelques bonnes dissertations.

(2) 1720. — Les dissertations traduites en latin ont été publiées à Lucques, 1729, 2 vol. in-4° ; en allemand, sous la direction de T.-L. Mosheim, Brême, 1744, in-4° ; en anglais, par S. Parker, Oxford, 1726, et en hollandais, Rotterdam, 1728-1733.

(3) Paris, 1722, 2 vol. in-f°, ibid. 1730, 4 vol. in-f°, Toulouse, 1783, 6 vol. in-8°. L'ouvrage a été traduit en latin, Lucque, 1725, Augsbourg, 1738, 2 vol. in-f°. Il a été aussi traduit en anglais par T. Colson, en hollandais, et en allemand par Gloeckner, Liegnitz, 1751.

(4) Rondet (mort en 1785) a édité une *Bible*, Avignon, 1767-1773, 17 vol. in-4°, où se trouvent réunies les dissertations de dom Calmet et celles de L. de Vence (mort en 1749).

(5) Paris, 1753, 4 vol. in-f°.

(6) Paris, 1746, 2 vol. in-4°. Il a résumé cet ouvrage dans ses *Conférences de Metz*, Leyde, 1750, in-8°.

(7) Bernus, art. : « Houbigant », dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, t. VI, pp. 386-388 ; Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne*, Paris, 1881, in-8°, p. 62. — On peut consulter sur son système S. Rau, *Exercitationes philologicæ ad Houbigantii prolegomena*, Leyde, 1785, in-4°.

(8) Rome, 1772, 2 vol. in-8°.

(9) Mayence, 1765-1768, 3 vol. in-8°,

(10) Vienne, 1789.

(11) Turin, 1777, in-4°.

(12) *Dictionnaire encyclopédique de la théologie cath.*, tr. fr., t. XII, p. 93 et suiv.

(13) Vienne, 1793, 2 vol. in-8° ; 2e édition, ibid. 1802-1803. — Il en a donné un abrégé en latin : *Introductio in Libros S. Veteris Fœderis in compendium redacta*, Vienne, 1805.

(14) Vienne, 1797-1805.

rité, et l'on peut trouver dans son introduction des idées paradoxales et même condamnables (1).

2° *XIXe Siècle*. Les travaux de Jahn furent corrigés et rendus inoffensifs par Ackermann, dont l'*Introductio in libros sacros veteris Testamenti usibus academicis accommodata* (2) est courte, mais pleine de doctrine et de solidité. Les opinions aventureuses de Jahn sont vigoureusement combattues par J.-N. Alber. dans ses *Institutiones Scripturæ Sacræ Antiqui et Novi Testamenti* (3). On a donné beaucoup d'éditions de l'*Hermeneutica Sacra* (4) de Janssens, sans ajouter de valeur à cet abrégé sec et incolore, qui parfois reflète trop fidèlement les hardiesses de Jahn (5). On peut encore citer Feilmoser, *Einleitung in die Bücher des neuen Bundes* (6), ouvrage sur lequel nous aurons lieu de revenir lorsque nous traiterons de l'inspiration de la Bible ; Unterkircher, *Introductio in novum Testamentum* (7). Hofmann, *Hermeneutica biblica* (8).

L'introduction au Nouveau Testament (9) de Hug, professeur à Fribourg (1765-1846), est pleine d'érudition, de critique subtile et neuve ; sa méthode est parfaitement nette et sa lucidité extrême ; parfois pourtant il penche vers les opinions avancées, et apporte des arguments plus ingénieux que solides (10). Herbst (J.-G.), professeur à Tubingue, élève de Hug (1787-1836). a composé aussi une très estimable introduction à l'Ancien Testament. Le Dr Welte, esprit très savant, très sûr et d'une irréprochable orthodoxie, a publié le travail de Herbst (11) en corrigeant çà et là, dans des notes érudites, les concessions regrettables et peu justifiées faites par l'auteur primitif au rationalisme. Welte est lui-même l'auteur d'une introduction aux livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament. Citons encore l'introduction de Scholz, professeur à Bonn, mort en 1852 (12).

Le docteur bénédictin Haneberg, mort évêque de Spire en 1876, est celui de tous les catholiques allemands qui a acquis le plus de renommée pour sa connaissance de l'Hébreu et de la littérature rabbinique. Il est

---

(1) Cfr. *Enchiridion Hermeneuticæ generalis tabularum veteris et novi Testamenti*, Vienne, 1812, in-8° ; ces trois ouvrages de Jahn sont à l'Index (26 août 1822). — V. cependant *Vindiciæ Joannis (Jahn)*, Leipzig, 1822, in-8°.

(2) Vienne, 1825, in-8°.

(3) Pesth, 1801-1818.

(4) Liège, 1818, in-8°.

(5) Les éditions récentes ont été corrigées sous ce rapport et ne représentent qu'imparfaitement la pensée de l'auteur.

(6) Inspruck, 1810, in-8° ; 2e édit., Tubingue, 1830, in-8°.

(7) Œniponte, 1835, in-8°

(8) Ibid., 1846, in-8°.

(9) *Einleitung in den Schrifften des N. Testamentes*, Stuttgardt, 1808, 2 vol. in-8° Cet ouvrage a eu trois autres éditions, *ibid.*, 1821, 1826, 1847. Cellerier l'a à peu près traduit en français, Genève, 1823. Il y en a aussi une traduction anglaise, par Waith, Londres, 1827.

(10) V. sur Hug une notice intéressante dans le P. de Valroger, *Introduction au N. T.*, t. I, pp. 524 et suiv., et aussi l'article du *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique* de Welte et Wetzer, tr. fr., t. XI, pp. 152 et suiv.

(11) *Historisch-kritisch Einleitung in den heiligen Schriften des Alt. Testamentes*, Fribourg, 1844, 2 vol. in-8°. — V. sur Herbst le *Dictionnaire* cité dans la note précédente, t. X, pp. 460-461.

(12) *Einleitung in den heiligen Schrifften A. und N. Testamentes*, Leipzig, 1845-1848, 3 vol. in-8°.

l'auteur d'une introduction à l'Ancien Testament (), qu'il a refondue dans son *Essai d'une histoire de la révélation biblique* (2), véritable introduction aux deux Testaments.

L'introduction au Nouveau Testament de Reithmayr est une œuvre sage, bien conçue et développée avec érudition (3). G. I. Güntner a publié : *Introductio in sacros novi Testamenti libros* (4), qui sous un volume exigu est d'un grand mérite et d'une réelle utilité. On doit encore à cet auteur une *Hermeneutica biblica generalis juxta principia catholica* (5). Le travail de Markf, *Introductio in SS. libros N. T.* (6) est aussi excellent. Nous pouvons dire la même chose des ouvrages de Reusch, *Lerhbuch der Einleitung in das A. T.* (7), de Langen, *Grundriss der Einleitung in das N. T.* (8), de Danko, dont les trois œuvres font comme un tout : *Historia revelationis divinæ veteris Testamenti* (9) ; *Historia revelationis divinæ novi Testamenti* (10) ; *De S. Scriptura ejusque interpretatione Commentarius* (11). La plus récente introduction parue en Allemagne est, croyons-nous, celle du Dr Kaulen (12). On peut y ajouter les ouvrages de H. Zschockke, *Historia Sacra Veteris Testamenti* (13), et d'Aberle (14).

Terminons ce qui concerne l'Allemagne catholique par l'indication des travaux herméneutiques de Ranolder, *Hermeneuticæ biblicæ generalis principia rationalia, christiana et catholica* (15) et de Kohlgrüber, *Hermeneutica biblica generalis* (16).

En Angleterre, nous pouvons citer les *Horæ biblicæ* (17) de Ch. Butler (1750-1832), où ce qui concerne les textes sacrés et les versions bibliques est traité avec érudition. Parmi les travaux du Cardinal Wiseman (1802-1865), on doit signaler ses *Horæ Syriacæ* (18) et de nombreuses dissertations dans lesquelles il éclaircit un certain nombre de questions d'introduction. Il faut mentionner aussi les *Discours sur les rapports entre la science et la religion révélée* (19), qui par bien des endroits se rattachent à notre sujet. Un

---

() *Einleitung in's A. Testamen, für angehende canditaten de Theologie*, Ratisbonne, 1845, in-8°.

(2) *Versuch einer Geschichte der biblische Offenbarung, als Einleitung in's A. und N. Testamente*, Regensburg, 1850, in-8° ; — 2e éd. Ratisbonne, 1852, in-8°. Traduit (mais sans soin) en français par Goschler, Paris, 1856, 2 vol. in-8°.

(3) *Einleitung in den canonischen Bucher des neues Bundes*, Ratisbonne, 1852, in-8°. — Traduit en français par le P. de Valroger; nous avons souvent cité cette excellente traduction.

(4) Prague, 1863.

(5) Ibid. 3e édit., 1863.

(6) Bude, 1856.

(7) Fribourg, 1864. in-8°, 4e édit., ibid., 1870, in-8°. — Traduit en français par M. l'abbé Gilly dans le troisième volume de son *Précis d'introduction*, déjà cité.

(8) Fribourg, 1868.

(9) Vienne, 1862.

(10) *Ibid.*, 1867.

(11) *Ibid.*, 1867,

(12) *Einleitung in die heilige Schrift. A. und N. T.*, Fribourg, 1876 et suiv., in-8°. Cet ouvrage doit être bientôt traduit en français.

(13) 2e édit., Vienne, 1884.

(14) Fribourg, 1877.

(15) Cinq-Eglises, 1838, in-8°.

(16) Vienne, 1850, in-8°.

(17) Oxford, 1799, in-8° ; souvent réimprimé. Traduit en français.

(18) Rome, 1828, in-8°.

(19) Londres, 1837, 2 vol. in-8°, traduit dans les *Démonstrations évangéliques* de Migne, t. XV, col. 9 et suiv.

bon manuel dont le fonds est la plupart du temps (l'auteur en convient du reste) emprunté à Glaire, est celui de l'archevêque Dixon (mort en 1866), *Introduction to the Sacred Scriptures* (1).

L'Espagne nous offre le *Manuale isagogicum in sacra Biblia*, de F. C. Munoz (2).

En France (3), on s'en tint, sous la Restauration, aux ouvrages de Duclot (4) et de l'abbé Guénée (5). Aussi les études scripturaires ne progressèrent guère. On pouvait cependant utiliser les remarquables mémoires bibliques de Sylvestre de Sacy, et plus tard les articles de M. Quatremère. La première introduction fut due à M. Glaire (6), mort en 1879. Reusch peut aujourd'hui la traiter d'insignifiante ; quand elle parut, c'était « le seul ouvrage français qui, dans un nombre de pages assez restreint, offrît un corps complet d'études sur tous les livres bibliques » (7). Le livre de M. Wallon, *De la croyance due à l'Evangile* (8), est une véritable introduction historique au Nouveau Testament. Il complète utilement la belle *Introduction au N. T.* due au P. de Valroger (9), qui est l'ouvrage le plus complet que nous ayons en France sur ce sujet. Les *Etudes bibliques* de M. Le Hir (10) sont très utiles, disons même nécessaires au point de vue de la critique biblique. Nous ne pouvons oublier le *Manuel biblique* de MM. Vigouroux et Bacuez (11), le *Précis d'Introduction* (12) de M. Gilly, ainsi que le résumé de ce livre qui a été donné récemment par l'auteur sous le titre de *Notions élémentaires sur l'Ecriture Sainte* (13). Est-il utile d'indiquer les introductions faites pour les séminaires par MM. Drioux (14) et Rhault (15)?

Nous signalerons comme plus importante *l'Introductio in Sacram Scripturam* du savant professeur de Louvain, M. T.-J. Lamy (16), qui donne un excellent résumé de l'état actuel de la science biblique.

L'Italie nous offre d'abord les travaux pleins de mérite du célèbre orientaliste J.-B. de Rossi. Nous aurons l'occasion de revenir plus tard sur ses grands ouvrages : indiquons seulement ici : *Introduzzione alla S. Scrittura* (17) ; *Compendio di critica sacra* (18), et *Sinossi della Ermeneutica*

---

(1) Dublin, 1852, 2 vol. in-8°. Souvent réimprimé, surtout en Amérique.

(2) Luci Augusti, 1868.

(3) V. T. de Bolleville, *Les études bibliques en France au XIX[e] siècle*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, juillet 1882, pp. 299 et suiv.

(4) *La Bible vengée.*

(5) Né en 1717, mort en 1803, Guénée, dans ses *Lettres de quelques Juifs à M. de Voltaire*, Paris, 1769, 4 vol. in-12, connaissait profondément la Bible ; il l'a habilement défendue contre les railleries et les attaques de Voltaire et de l'école philosophique. Mais son ouvrage est plutôt apologétique qu'introductif ; c'est pourquoi nous n'avons pu le faire figurer dans notre revue des œuvres d'introduction.

(6) Paris, 1842, 6 vol. in-12.

(7) T. de Bolleville, *op. cit.*, p. 303.

(8) Paris, 1859, in 8° ; 2[e] éd., *ibid.*, 1866, in-8°.

(9) Citée plus haut.

(10) Paris, 1869, 2 vol. in-8°.

(11) Cité plus haut.

(12) Cité plus haut.

(13) Paris, Lethielleux, 1879, in-12.

(14) Paris, 1872, 2 vol. in 8°,

(15) *Cours élémentaire d'Écriture Sainte*, 2[e] éd., Paris, 1875, 3 vol. in-12.

(16) Malines, 2[e] éd., 1873, 2 vol. in-8°.

(17) Parme, 1817.

(18) *Ibid.*, 1811.

Sacra, o dell'arte di ben interpretare la sacra Scrittura (1). Un certain nombres d'auteurs, comme Lanzoni, Mellini (2), Ballerini (*Institutiones prœliminares in S. Scripturam* (3). *Moralia*), ne sont plus guère lus aujourd'hui. Peu d'auteurs ont mieux traité ce qui concerne les livres deutéro-canoniques de l'Ancien-Testament que A. Vincenzi, dans l'ouvrage intitulé *Sessio IV Concilii Tridentini vindicata, seu introductio in libros deutero-canonicos veteris testamenti* (4). J. Ghiringello a écrit : *De libris historicis antiqui Fœderis, et de libris poeticis et propheticis Antiqui Fœderis* (5). Il faut citer aussi les *Prœlectiones de Novo Testamento* (6) d'Ungarelli, éditées avec une histoire intéressante de la Vulgate latine, par le célèbre Barnabite Ch. Vercellone, mort en 1869, à qui nous devons encore les savants *Prolegomena ad varias Vulgatœ lectiones* (7), et quelques dissertations remarquables. Le P. Patrizi a écrit un livre important : *De interpretatione scripturarum sacrarum* (8). Baretta (A. M.), est l'auteur d'une introduction qui a pour titre : *Divini voluminis exegetico-scientifica synopsis*, où nous avons remarqué deux parties habituellement négligées dans les ouvrages isagogiques : une morale et une théologie du nouveau Testament (9), et d'un *Apparatus ad Sacra Biblia* (10).

Le plus récent ouvrage est celui d'Ubaldi, que nous avons déjà cité.

B. AUTEURS GRECS.

Nous ne connaissons, en ce qui concerne les Grecs schismatiques, que l'ouvrage suivant de l'archimandrite Bapheidos : Ἱερὰ ἱστορία τῆς παλαιᾶς καὶ καινῆς διαθήκης πρὸς χρῆσιν τῶν παρ' ἡμῖν σχολείων (11).

C. AUTEURS PROTESTANTS.

1° *Epoque antérieure au Rationalisme.* — Les premiers réformés se sont plutôt préoccupés de l'exégèse des passages bibliques sur lesquels ils appuyaient leur doctrine que des prolégomènes. La première œuvre qui puisse revendiquer un caractère isagogique est celle de Matthias Flacius (12)

(1) *Ibid.*, 1819.
(2) *Institutiones biblicœ.*
(3) Milan, 1849.
(4) Rome, 1842, 2 vol. in-8°.
(5) Turin, 1845-1848.
(6) Rome, 1847.
(7) *Ibid.*, 1859.
(8) Rome, 1844, in-8°, nouvelles éditions, 1862, 1876, in-8°
(9) Turin, 1857-1864, 2 vol. in-8°. Une seconde édition a paru en 1882, à Naples, en 4 vol. in-12.
(10) Naples, 1884, in-8°.
(11) Constantinople, 1883, in-8°.
(12) Son véritable nom était Francowitz; V. Colomiès, *Bibliothèque choisie*, dans ses *Opera*, éd. Fabricius, Hambourg, 1709, in-4°, p. 399.

(1520-1575), surnommé Illyricus du nom de son pays. Sa *Clavis scripturæ sacræ* (1) contient un dictionnaire des expressions bibliques, et plusieurs traités sur le style de l'Ecriture. Il y a une véritable science dans cet ouvrage, qui fut accueilli avec faveur par les protestants, quoiqu'il ruinât leur grand principe que l'Ecriture est claire par elle-même (2). Un peu avant Flacius, l'évêque protestant de Zealand, Pierre Palladius, mort en 1560, avait publié *Isagoge in libros propheticos et apostolicos* (3).

Au XVIIe siècle, Sixtinus Amama (4), dans son livre intitulé *Anti-barbarus biblicus* (5), montre à la vérité de l'érudition, mais pas de jugement. « Ces sortes de livres sont néanmoins utiles lorsqu'on les lit avec application, parce que ce grand apparat d'érudition qu'ils affectent, peut servir à les combattre (6). »

Les controverses de Bellarmin, dont nous avons parlé, avaient porté aux réformés un si rude coup, que leurs meilleurs théologiens s'appliquèrent sans cesse à les réfuter (7). C'est dans ce but qu'écrivit un célèbre professeur d'Oxford, John Raynold (8). Sa *Censura librorum apocryphorum veteris Testamenti adversus Pontificios, imprimis Robertum Bellarminum* (9), est un ouvrage érudit, mais rempli d'assertions erronées et de digressions inutiles (10). On pourrait joindre aussi à ce nom celui de Jones (Jérémie), mort en 1724, qui a publié un savant traité sous le titre de *Méthode nouvelle et complète d'établir l'autorité canonique du nouveau Testament* (11).

André Rivet, professeur à Leyde et à Breda (1573-1651), est l'auteur d'une *Synagoge seu introductio generalis ad Scripturam Sacram veteris et novi Testamenti* (12), bon livre, mais trop peu développé.

Michel Walther, mort en 1662, a laissé une *Officina biblica, noviter adaperta* (13), dont s'est beaucoup servi, sans le dire, Heidegger, que nous citerons tout à l'heure (14).

Hottinger, professeur à Zurich (1620-1667), a publié un *Thesaurus philologicus seu clavis Scripturæ* (15). D'après de savants critiques, l'auteur était très familier avec les écrivains rabbiniques, talmudiques et arabes;

---

(1) Bâle, 1567, 2 vol. in-f°.
(2) R. Simon, *Histoire critique du V. T.*, éd. cit., p. 430.
(3) Wittemberg, 1557, in-8°, dernière édition, 1601.
(4) Mort en 1629. Bayle ne donne pas la date de sa naissance.
(5) L'édition de Francfort, 1656, in-4°, est une nouvelle édition augmentée d'un quatrième livre. La première édition est de Franeker, 1628.
(6) R. Simon, *op. cit.*, p. 473.
(7) On en trouvera la liste abrégée dans Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 544, note 3°.
(8) R. Simon, *op. cit.*, p. 471.
(9) Oxford, 1611, 2 vol. in-4°.
(10) R. Simon, *Lettres choisies*, Amsterdam, 1730, in-12, t. IV, pp. 67 et suiv. — Il y a une curieuse anecdote sur ce Raynold dans les *Colomesiana*, *Œuvres* de Colomiès, éd. citée, pp. 834-835. D'après cet auteur, Raynold, après s'être fait catholique, serait retourné au protestantisme.
(11) V. sur ce livre, Wiseman, *Conférences sur les doctrines et les pratiques les plus importantes de l'Eglise catholique*, tr. par l'abbé Jarlit, Paris, 1854, in-12, t. I, p. 43.
(12) Dordrecht, 1616, in-8°, Leyde, 1627, in-4°.
(13) Leipzig, 1636, in-4°; édition augmentée, Wittemberg, 1660, in-4°, 1703, in-f°.
(14) Reimann, *Catalogus bibliothecæ theologicæ*, p. 259.
(15) Zurich, 1649, in-4°. Une troisième édition a paru en 1696.

il en a donné beaucoup d'extraits textuels, et sous ce rapport son œuvre est encore utile (1). D'autres lui reprochent d'avoir travaillé avec trop de précipitation et de s'être, à cause de cela, fréquemment trompé (2).

Heidegger (3), aussi professeur à Zurich (1633-1698), a écrit un ouvrage souvent réimprimé, qui a pour titre : *Enchiridion biblicon, ἱερομνημονικόν, lectioni sacræ, analysi generali singulorum veteris et novi Testamenti librorum... inserviens* (4).

Pfeiffer, mort en 1698, surintendant de Lubeck, après avoir été professeur à Wittemberg et à Liepzig, a écrit une *Critica sacra* (5), qu'on peut appeler le premier compendium d'introduction biblique paru chez les protestants.

Leusden (Jean), professeur à Utrecht en 1699, philologue éminent, a laissé deux œuvres remarquables : *Philologus hebræus* (6) et *Philologus hebræo-mixtus* (7). On lui a cependant reproché de n'être qu'un disciple de Buxtorf (8).

Trois hommes célèbres dans l'histoire de la critique l'emportent de beaucoup sur ceux dont nous venons d'énumérer les titres au souvenir de la postérité : en France, Louis Cappel (9) ; en Angleterre, Bryan Walton ; en Allemagne, Salomon Glassius.

Cappel (10), fils d'un conseiller à la cour de Rennes, professeur et pasteur à Saumur, mort presque octogénaire, en 1658, a laissé un ouvrage de critique verbale des plus importants, la *Critica sacra* (11), que des catholiques éminents, tels que l'oratorien Morin et le jésuite Petau, s'empressèrent à faire publier.

« Cappel est un de ces rares génies vraiment nés pour l'étude des langues comme il en apparait deux ou trois dans un siècle, c'est le Gesenius du XVIIe siècle (12), le vrai créateur des études de philologie hébraïque. Sa *Critique sacrée* sans doute s'arrête aux questions de lettres et d'alphabet ; mais ces questions étaient alors capitales. Il expliqua l'origine des points voyelles et en réduisit l'autorité à sa juste valeur ; il prouva que l'écriture

---

(1) Bleck, *Einleitung in das Alte Testament*, Berlin, 1868, in-8°, p. 9.

(2) R. Simon, *Hist. du V. T.*, p. 474. On trouve un catalogue de ses nombreux écrits, rédigé et mis par lui-même en tête de ses *Cippi hebraici*, Heidelberg, 1659, in-8°. — Cfr. la notice si complète que lui a consacrée M. A. Bernus, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, t. VI, pp. 382-385. — Nous ne plaçons pas les Buxtorf dans ce catalogue, parce que leurs œuvres seront mieux à leur place, lorsqu'on traitera du texte et des versions de l'Ancien Testament.

(3) V. la notice que lui a consacrée M. Fritz dans le *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique*, tr. franç., 3e éd., t. X, p. 347.

(4) Zurich, 1681, in-4° ; Iena, 1723.

(5) Dresde, 1680, in-8°.

(6) Utrecht, 1656, in-8°.

(7) Ibid. 1663, in-4° ; 4e éd., Bâle, 1739, in-4°.

(8) R. Simon, *Hist. crit. du V. T.*, p. 479.

(9) Nous ne parlerons de Bochart que lorsque nous traiterons de l'archéologie biblique.

(10) Nous adoptons cette orthographe qui est admise aujourd'hui. R. Simon écrit Cappelle et Colomiès Capellus.

(11) Paris, Cramoisy, 1650, in-f°. — La liste des autres ouvrages de ce savant est dans Colomiès, *Gallia orientalis*, *Opera*, éd. cit., p. 223.

(12) Si le mot n'est pas exagéré, il faut donc dire que Sanctius Pagnini est le Gesenius du XVIe siècle, car il est admis aujourd'hui qu'il a énormément servi au lexicographe allemand. V. plus haut, p. 14.

hébraïque carrée n'était pas l'écriture primitive des Hébreux, que l'alphabet samaritain, plus rapproché des formes phéniciennes, lui est bien antérieur. Il posa les principes d'une féconde comparaison du texte hébreu actuel et des anciennes versions qu'on en possède encore, discuta les variantes et précisa l'autorité du texte massorétique. Les passions du fanatisme, hélas ! sont les mêmes dans tous les temps : pour ses magnifiques travaux, Louis Cappel fut accablé d'injures. Un théologien protestant appela sa *Critica sacra* la trompette de l'athéisme, *atheismi buccina, alcorani fulcimentum publica flamma abolendum*. Chose étrange (1), les catholiques lui furent moins hostiles que les protestants. Ceux-ci s'opposèrent pendant plus de dix ans à la publication de son livre ; ce furent des théologiens catholiques, qui demandèrent et obtinrent le privilège du roi et publièrent l'ouvrage à Paris en 1650. Il est vrai que nous verrons bientôt, à l'inverse, les œuvres de Richard Simon, proscrites par les catholiques, accueillies avec faveur et publiées par les protestants de Hollande (2).

« Avec Cappel, la critique verbale s'était régulièrement constituée. Chez lui, nous la trouvons en possession des principes, des règles et de la méthode qu'elle n'a fait qu'appliquer depuis avec plus d'étendue (3). »

Bryan Walton, né en 1600, mort en 1661, évêque de Chester, mit en tête de sa savante Polyglotte (4) des Prolégomènes qui ont été plusieurs fois publiés à part (5). Haevernick (6) traite cet ouvrage d'admirable. L'épithète est peut-être exagérée. R. Simon, qui a consacré à Walton une analyse détaillée, le juge d'une manière qui semble plus équitable. « Comme son recueil est plus étendu et même plus exact que tous les autres qui avaient été faits avant lui sur le même sujet, on peut aussi dire qu'il examine plus à fond et avec plus d'exactitude que les autres, ces sortes de questions, dont une partie regarde la critique du texte hébreu, et l'autre partie la critique des versions. Il a eu assez de jugement, pour choisir les meilleurs auteurs qui avaient écrit sur les matières dont il traitait, et en même temps assez de capacité pour ne suivre pas toujours aveuglément les préjugés d'une infinité de protestants. » Mais, « les prolégomènes de Walton n'étant presque composés que de différents livres qu'il a abrégés, on n'y trouve pas toujours cette liaison de principes qui doit être dans un ouvrage de cette importance. Et de plus, comme il rapporte le plus souvent les termes mêmes des auteurs qu'il a compilés sur chaque matière, la critique n'est pas si exacte qu'elle aurait été, s'il en était seul l'auteur, et qu'il n'eût lu les ouvrages des autres que pour en juger, et pour ne choisir que

---

(1) Pourquoi ?

(2) Ou plutôt par Simon lui-même, qui n'avait pas grand goût pour les protestants mais qui ne pouvait se passer de leurs libraires.

(3) A. Sabatier, *La Critique biblique et ses origines en France*, dans la *Revue politique et littéraire*, 17 novembre 1877, p. 462. — Cfr. R. Simon, *Histoire crit. du V. T.*, p. 9 ; M. Nicolas, *Louis Cappel* dans la *Revue de théologie et de philosophie*, t. VIII (1854), pp. 257-281.

(4) V. plus bas. — La Polyglotte est de 1657.

(5) *Br. Waltoni Angli apparatus chronologico-topographico-philologicus* (édité par Heidegger), Zurich, 1673, in-f° ; — le même, éd. par Wrangham qui en a donné une sorte d'édition *variorum*, Cambridge, 1828, 2 vol. in-8°. Il en existe aussi une mauvaise traduction française, Liège (Paris), 1699, in-8°.

(6) *Op. cit.*, §. 2.

ce qui était le plus vrai ; mais peut-être n'a-t-il pas eu toute la capacité qui était nécessaire pour cela (1). »

Salomon Glassius, a, dans sa *Philologia sacra* (2), traité du style des Ecritures, de ses divers sens et des règles de son interprétation. Malgré les critiques dirigées contre cet ouvrage par A. H. Franck, on peut apprendre beaucoup en le lisant (3).

Au XVIIIe siècle citons Humphrey Hody, professeur à Oxford, mort en 1706, *De Bibliorum textibus originalibus, versionibus græcis et latina vulgata libri IV; præmittitur Aristeæ historia græce et latine* (4). — Le Clerc, de Genève, professeur de philosophie et d'hébreu au collège des Arminiens, à Amsterdam, 1657-1736, dans sa polémique avec Richard Simon, s'est beaucoup occupé des questions d'introduction. Ses deux principaux ouvrages sur ce point sont : 1° *Sentiments de quelques théologiens de Hollande sur l'Histoire critique du Vieux Testament, par le P. R. Simon de l'Oratoire, où, en remarquant les fautes de cet auteur, on donne divers principes utiles pour l'intelligence de l'Ecriture Sainte* (5) ; 2° *Défense des sentiments de quelques théologiens de Hollande...* (6). — J.-D. Michaëlis (1719-1791) (7) a publié une *Introduction au Nouveau Testament* (8), qu'il a fait suivre plus tard (1787) d'une *Introduction à l'Ancien Testament*. Ces ouvrages savants ne sont exempts ni de sécheresse ni de pédantisme. — On a de Carpzov (J.-G.), mort en 1767, *Introductio ad libros canonicos veteris Testamenti* (9) ; *Critica sacra veteris Testamenti* (10). — Ernesti (A.) a publié *Institutio interpretis novi Testamenti* (11), ouvrage plein d'observations fines, mais où le rationalisme commence à se montrer. — Vitringa (1659-1722) a écrit, en outre de son célèbre *Commentaire sur Isaïe* (12), une sorte d'introduction intitulée *Sacrarum observationum libri VI* (13), qui a eu d'assez nombreuses éditions et est digne de la science de l'auteur. — Deyling (1677-1755) déploya une grande érudition dans plusieurs dissertations dont les plus importantes ont été reproduites dans deux recueils intitulés : le premier, *Observationes sacræ* (14), le second, *Observationes exegeticæ* (15), où les opinions nouvelles de Grotius, Spinoza, Simon, Le Clerc, etc., sont souvent combattues avec habileté et solidité (16).

---

(1) *Hist. crit. du V. T.*, pp. 481, 482, 483.

(2) Iena, 1668, in-4° ; nouvelle édition, donnée par T. A. Dathe, Leipzig, 1777, in-4° ; autre édition par G.-L. Bauer, 1797, in-4°.

(3) R. Simon, *Réponse aux sentiments de quelques théologiens de Hollande*, Rotterdam, 1686, in-4°, p. 221, n'est pas très favorable à cet ouvrage.

(4) Oxford, 1705, in-f°.

(5) Amsterdam, 1685, in-8° ; 2e éd. ibid, 1711, in-8°. L'ouvrage a été traduit en allemand par Corrodi, s. l. (Zurich), 1779, 2 vol. in-8°.

(6) Amsterdam, 1686, in-8°.

(7) V. Sa *Biographie*, écrite par lui-même, Rinteln, 1793.

(8) Gottingue, 1750, 2 vol. in-8°, traduite en français par Chennevière, Genève, 1822.

(9) Leipzig, 1721, in-4°.

(10) Leipzig, 1728.

(11) Leipzig, 1761.

(12) Leovardiæ, 1714-1720, 2 vol.

(13) Franecker, 1683-1708.

(14) Leipzig, 1708-1715 ; 3e éd. 1735, 3 vol. in-4°. En 1736 et 1748, deux nouveaux volumes furent ajoutés à ce recueil.

(15) Leipzig, 1732-1735, 6 parties in-4°.

(16) A. Bernus, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, t. III, p. 719.

En Angleterre, nous trouvons, à la fin de cette période, trois auteurs remarquables. N. Lardner (1684-1768), quoique se rattachant à l'école socinienne, a composé une solide défense de l'authenticité et de la crédibilité des Evangiles (1). Lowth (1710-1787) est l'auteur d'un livre souvent réimprimé, et qui a eu beaucoup d'influence : *De sacra poesi Hebræorum* (2). Paley (1734-1805) défend les opinions traditionnelles avec une science ingénieuse et solide dans ses *Horæ paulinæ* (3) et dans ses *Preuves du Christianisme* (4).

Nous bornerons ici ces indications, où nous croyons n'avoir oublié aucun des auteurs marquants de l'ancien protestantisme orthodoxe.

2° *Époque postérieure à l'avènement du rationalisme* (5). — I. *Rationalistes.* — 1. Semler (Jean-Salomon), professeur à Halle (1721-1791), est considéré comme le père du rationalisme biblique. Erudit (6), mais confus, n'ayant pour la partie dogmatique du christianisme qu'une indifférence absolue, il ne donne à la religion qu'un caractère complètement subjectif et privé. Ses principaux ouvrages sont : *Apparatus ad liberaliorem novi Testamenti interpretationem* (7) ; *Abhandlung von freier untersuchung des Kanon* (8), qui provoqua une véritable révolution dans le monde scientifique protestant. En réalité, Semler ne laisse subsister du Christianisme que « ce détritus abstrait que l'on appelle religion naturelle » (9).

Semler fut suivi dans cette voie par une multitude d'érudits, qui visèrent, en se servant de toutes sortes d'arguments, à détruire le surnaturel des Ecritures. Voici les principaux :

Eichhorn (J.-G.), né en 1752, mort en 1827, professeur à Gœttingue depuis 1787, est auteur d'une célèbre *Introduction à l'Ancien Testament* (10), à

---

(1) *Credibility of the Gospel history*, Londres, 1727-1733, 5 vol. in-8°.
(2) Oxford, 1753, in-4°.
(3) Londres, 1787, in-8° ; traduit en français.
(4) *A view of the evidences of christianity*, Londres, 1794, 2 vol. — Traduit aussi en français, par Levade, et reproduit dans Migne, *Démonstrat. évangéliques*, t. XIV.
(5) Cfr. l'importante étude de M. Vigouroux, *Esquisse de l'histoire du rationalisme biblique en Allemagne*, en tête de *La Bible et les découvertes modernes*, 2e éd., t. I, pp. 5-115. V. aussi A. Saintes, *Histoire du rationalisme*, 1841, in-8° : Lichtenberger, *Histoire des idées religieuses en Allemagne depuis le milieu du XVIIIe siècle jusqu'à nos jours*, Paris, 1873, 3 vol. in-8°. — Pour l'Angleterre, V. Tabaraud, *Histoire critique du philosophisme anglais*, Paris, 1806, 2 vol. in-8° ; Sayous, *Les Déistes anglais*, Paris, 1882.
(6) Delitzsch nie assez âprement cette qualité, au moins en ce qui concerne les études hébraïques (*Jesurun*, p. 24).
(7) Halle, 1767.
(8) *Ibid.*, 1771-1775, 4 vol. in-8°. — V. sur ce livre Reuss, *Histoire du Canon des Saintes Écritures dans l'Église chrétienne*, 2e éd., Strasbourg, 1864, in-8°, pp. 413 et suiv. D'après cet auteur, les idées de Semler avaient eu un précurseur dans J.-A. Turretin, *De S. S. interpretandæ methodo*, 1728 ; *ibid.*, p. 414.
(9) M. Lichtenberger, art. *Semler*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, t. XI, p. 552. — Malgré cela, dit le même auteur, il s'occupa, vers la fin de sa vie, d'alchimie et de la recherche de la pierre philosophale ; il approuva les cures merveilleuses opérées par Gassner, et la foi aux miracles de Lavater. *Ibid.*, p. 553. — On peut citer encore son *Apparatus ad liberalem Veteris Testamenti interpretationem*, Halle 1773, in-8°. — V. aussi Dorner, *Histoire de la théologie protestante*, trad. fr. de Paumier, Paris, 1870, in-8°, p. 607.
(10) 4e édit., Leipzig, 1823-1824, 5 vol. in-8°.

côté de laquelle il faut citer son *Répertoire de la littérature biblique et orientale* (1) et son *Introduction au Nouveau Testament* (2).

Corrodi (1752-1793), élève de Semler, a écrit un *Essai sur l'histoire du Canon biblique juif et chrétien* (3).

Bertholdt (1774-1822), professeur à Erlangen, a écrit une *Introduction aux écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament* (4). On lui reproche l'absence du sens historique et un défaut de méthode. Il représente le rationalisme dans ce qu'il a de plus vulgaire.

De Wette (G.-M.), mort professeur à Bâle (1780-1849), débuta par ses *Beitræge zur Einleitung in das alte Testament* (5), qui, remaniés plus tard par lui, devinrent l'Introduction historique et critique à l'Ancien Testament. *Lehrbuch der historisch kritischen Einleitung in das A. T.* (6). « On a comparé le travail que de Wette a fait sur l'Ancien Testament à celui de Wolff sur Homère. C'est en effet un des traits saillants de la méthode de notre auteur d'appliquer à l'étude de la littérature hébraïque exactement les mêmes règles critiques que l'on applique à celle des produits littéraires des autres peuples. L'histoire primitive de tous les peuples révélant les traces du travail de la légende, de Wette ne voit pas pourquoi l'on se refuserait à admettre un travail semblable dans l'histoire du peuple juif » (7).

Schott (1780-1835) a écrit une *Isagoge historico-critica in libros novi Fœderis sacros* (8), qui, malgré son esprit rationaliste, ne manque pas de mérite.

Credner (1797-1857), professeur à Iéna et à Giessen, a laissé en outre de ses *Recherches sur le Canon*, que nous citerons plus loin, une *Introduction au Nouveau Testament* (9), qu'il a complétée par son *Histoire du Nouveau Testament* (10), où il étudie l'origine des écrits qui composent le recueil sacré.

Neudecker a écrit *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das neue Testament* (11).

Bunsen (1791-1860) appartient à notre sujet par son grand ouvrage *Gott in der Geschichte* (12), où il suit la révélation dans les religions des peuples, jusqu'à ce qu'elle atteigne son point culminant en Jésus-Christ. Son *Bibelwerck* (dont MM. Holtzmann et Kamphausen ont achevé la publication) (13) doit être cité aussi.

---

(1) Leipzig, 1777-1786, 18 vol. in-8°. Ce recueil fut suivi de la *Bibliothèque universelle de la littérature biblique*. Leipzig, 1787-1801, 10 vol. in-8°.

(2) 2e éd., Leipzig, 1820-1825, 5 vol. in-8°.

(3) Halle, 1792, 2 vol. in-8°.

(4) Erlangen. 1812-1819, 5 vol. in-8°.

(5) Iéna, 1806-1807, 2 vol. in-8°.

(6) 1817, 7e édit., 1849.

(7) Lichtenberger, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, t. XII, p. 452. — Nous n'avons pas besoin de dire que nous ne faisons que mentionner la théorie de de Wette, et que, loin de la partager, nous la réprouvons complètement.

(8) Iéna, 1830.

(9) 1836.

(10) 1852.

(11) Leipzig, 1840.

(12) Leipzig, 1857-1858, 3 vol. in-8°.

(13) Leipzig, 1857-1870, 9 vol. gr. in-8°

Il y a encore chez ces auteurs un certain sentiment religieux que nous ne trouvons plus chez les trois écrivains que nous allons mentionner maintenant.

2. Paulus (1761-1851) dans sa Vie de Jésus (*Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristenthums*) (1). et dans son *Manuel exégétique sur les trois premiers évangiles* (2), rejette complètement tout ce qui a, à quelque degré que ce soit, un caractère miraculeux, et veut tout expliquer par une cause naturelle.

Strauss (1808-1874) est si connu par ses deux *Vies de Jésus* (3) qu'il est inutile de nous arrêter à son système (4).

Bauer (Bruno), né en 1809, mort en 1882, a écrit un grand nombre d'ouvrages, dont nous ne citerons que la *Kritik der Geschichte des Offenbarungs* (5), et dans lesquels, s'il y a parfois quelque perspicacité, ce qui n'est pas prouvé, manque partout le sens historique.

Il nous faudrait parler ici des travaux de Baur et de l'école de Tubingue, ainsi que de ceux d'Ewald. Mais les travaux de Baur et de ses élèves appartiennent plutôt à l'histoire ecclésiastique qu'à l'introduction. Ewald (1803-1875) a plus de titres à figurer dans ces pages. Sans parler de ses *grammaires hébraïque* (1827) et *arabe* (1831-1833), il faut citer son *Histoire du peuple d'Israël* (6), sa *Théologie de l'Ancien et du Nouveau Testament* (7).

3. Le mouvement déiste et rationaliste, qui s'était déjà produit en Angleterre au XVIIIe siècle, puis avait disparu, reparaît sous l'influence des idées allemandes. Il se manifeste d'abord d'une manière éclatante dans les *Essays and Reviews*. Ce volume (8) contenait sept mémoires dont six dùs à des membres du clergé anglican (9). On y abordait les questions les plus graves de la philosophie religieuse et de la critique biblique. Nous ne citerons que ceux de ces travaux qui se rapportent à notre sujet. M. Baden Powell, dans son *Etude sur les preuves du Christianisme*, et M. Goodwin, dans son travail sur la *Cosmogonie mosaïque*, concluaient. le premier à l'insuffisance de la preuve qui se tire du miracle, le second à l'existence d'erreurs dans la Bible. M. Jowets, traitant de l'*Interprétation de l'Ecriture*, se demandait pourquoi on traite la Bible autrement que tous les livres de l'antiquité. Le bruit soulevé par cette publication fut immense; après de longues polémiques, les auteurs furent déclarés non coupables par le Conseil privé.

---

(1) Heidelberg, 1828, 2 vol. in-8°.

(2) En allemand aussi, Heidelberg, 1841-1842, 3 vol. in-8°.

(3) *Das Leben Jesu Kritisch bearbeitet.*

(4) Il est exposé par M. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. I, p.

(5) Berlin, 1838, in-8°. — On trouvera la liste de ses ouvrages dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, t. XIII, p. 11.

(6) Gœttingue, 1851-1858, 7 vol. in-8°. Cet ouvrage a eu trois éditions, et a été traduit en anglais.

(7) 1871-1874.

(8) Londres, 1860, in-8°.

(9) Voici les noms des auteurs : M. Goodwin, les révérends Jowets, professeur royal de grec à Oxford, Baden Powell, professeur de géographie à la même université ; Pattison, recteur de Lincoln Collège à Oxford : Temple, chapelain de la reine et directeur de l'école de Rugby ; Rowland Williams, vice-principal du Collège de Lampeters ; Wilson, pasteur de Great Staugleton.

La polémique causée par les théories des Essayistes se développa avec plus de violence lorsque l'évêque anglican de Natal, T.-W. Colenso, qui s'était prononcé contre l'obligation de renoncer à la polygamie imposée aux païens convertis (1860), et qui avait rejeté l'éternité des peines (1861), commença à publier son grand ouvrage sur le Pentateuque et sur Josué (1) (1862). Il y combat, comme l'école allemande, l'origine mosaïque du Pentateuque et sa valeur historique. L'autorité civile prit, comme dans l'affaire des *Essays*, parti pour Colenso contre ses adversaires orthodoxes.

Les mêmes idées sont développées dans les Introductions de S. Davidson (2) et dans les travaux de Robertson Smith (3). De nombreuses traductions des ouvrages rationalistes allemands, hollandais et français, prouvent que les adhérents à ces systèmes se multiplient en Angleterre.

4. En Hollande, le mouvement est beaucoup plus prononcé. Les professeurs de théologie de Leyde lui sont acquis. Il a pour son organe le plus autorisé un homme réellement savant, M. Kuenen, né en 1828, professeur d'hébreu et d'exégèse de l'Ancien Testament à Leyde, depuis 1853. Le plus absolu des rationalismes paraît dans tous ses travaux. Nous avons pu le constater déjà pour son livre sur *Les Prophètes et la prophétie en Israël* (4). Il faut mentionner ici deux de ses ouvrages : 1° *Criticæ et hermeneuticæ librorum novi fœderis lineamenta* (5) ; 2° *Recherches historico-critique sur l'origine et la collection des livres de l'Ancien Testament* (6). Nous mentionnerons aussi son *Histoire d'Israël* (7) et la *Revue théologique* qu'il dirige avec MM. Hœkstra et van Bell.

M. Scholten, né en 1811, aussi professeur à Leyde, a publié une *Introduction historique aux écrits du Nouveau Testament* (8). De ses nombreux écrits nous ne citerons qu'un discours prononcé en 1857 et qui a pour titre : *De sacris litteris, theologiæ, nostra ætate libere excultæ, fontibus*. M. Scholten, que les protestants libéraux appellent le fondateur de la théologie moderne aux Pays-Bas, rejette en même temps le libre arbitre et tout surnaturel.

5. En France, le rationalisme, s'inspirant des théories allemandes et hollandaises, a trouvé ses principaux adeptes dans MM. Renan et Réville. On connaît assez les écrits de M. Renan. Quant à M. Réville, né en 1826, c'est pendant son séjour à Rotterdam, comme pasteur de l'Eglise wallonne (1851-1872), qu'il s'est familiarisé avec les idées de MM. Scholten et Kuenen, et qu'il les a vulgarisées dans de nombreux articles de la *Revue des Deux-Mondes*. En fait de travaux personnels rentrant dans notre cadre, il n'y a

---

(1) *The Pentateuch and Book of Joshue critically examined*, Londres, 1862-1872, 6 vol. in-8°.

(2) *Introduction to the New Testament*, 1848-1851, 3 vol. in-8° ; *Introduction to the old Testament*, 3 vol. in-8°, etc.

(3) *The old Testament in the jewish church*, Edinburgh, 1881, in-8° ; *The prophets of Israel and their place in history*, *ibid.*, 1882, in-8° ; articles relatifs à l'Ancien Testament dans l'*Encyclopædia britannica*.

(4) 1875, 2 vol. in-8°. — V. notre *Introduction générale aux prophètes*, passim.

(5) Leyde, 1856, in-8°.

(6) En hollandais, Leyde, 1861-1865, 3 vol. in-8°. Traduit en français par M. Pierson, Paris, 1867-1872; 2 vol. seulement ont paru.

(7) Leyde, 1869-1870. Il en existe une traduction anglaise

(8) En hollandais, Leyde, 1856, in-8°.

guère à citer que ses *Etudes critiques sur l'évangile selon S. Matthieu* (1). L'influence de ces deux auteurs sur un public mal préparé par des études antérieures à contrôler leurs dires, a été fatale à la science et à la critique. Elle a créé un courant d'opinion, qu'il est difficile aujourd'hui de remonter, et jeté dans ce que l'on nomme le grand public une masse d'idées fausses et de généralisations sans fondement qui sont la plupart du temps indéracinables ; ce sont plutôt en effet des impressions que des convictions. Nous n'irons pas toutefois jusqu'à dire que ces idées n'ont pas trouvé en France des représentants sérieux. C'est surtout dans le Protestantisme libéral qu'elles les ont recrutés.

M. Michel Nicolas. né en 1810, professeur à la faculté de théologie de Montauban, a développé le nouveau système dans deux ouvrages : *Etudes critiques sur la Bible, Ancien et Nouveau Testament* (2), et *Des Doctrines religieuses des Juifs pendant les deux siècles antérieurs à l'ère chrétienne* (3).

Nous pourrions citer encore MM. E. Schérer, Colani, Maurice Vernes. Toutes leurs idées se trouvent résumées dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* (4), que nous aurons l'occasion de citer souvent.

Celui qui les concentre le mieux, et que nous citerons en dernier lieu, quoiqu'il puisse se rattacher au moins autant à l'Allemagne qu'à la France, est M. E. Reuss. Né à Strasbourg en 1804, ce théologien (au sens protestant moderne) y est professeur depuis 1828, d'abord à la faculté française de théologie, puis à l'Université allemande de cette ville. Parmi ses ouvrages, écrits en français ou en allemand, il faut citer : 1° *Geschichte der heiligen Schriften neuen Testaments* (5) ; 2° *Histoire du Canon des Saintes Écritures dans l'Eglise chrétienne* (6) ; 3° *La Bible, traduction nouvelle avec introductions et commentaires* (7) ; 4° *Geschichte der heiligen Schriften alten Testaments* (8) ; 5° *Bibliotheca novi Testamenti græci* (9). La science incontestable de M. Reuss, l'ordre qu'il suit dans ses Introductions spéciales en font un des défenseurs les plus redoutables de l'hypothèse rationaliste.

II. *Orthodoxes*. — L'école rationaliste a trouvé, dans le protestantisme même, de nombreux et savants adversaires.

Hengstenberg (1802-1869), professeur à Berlin, le représentant le plus illustre de la science luthérienne croyante, a été le chef d'une école nombreuse, qui compte dans ses rangs des hommes éminents en tous genres. A une grande érudition il joint une habileté qui dégénère parfois en subtilité. Les ouvrages d'Hengstenberg, que nous citerons ici, sont : *Beitraege*

---

(1) Paris, 1862, in-8°.

(2) Paris, 1861-1863, 2 vol. in-8°.

(3) *Ibid.*, 1860, in-8°. Une 2e édition est de 1869.

(4) Publiée sous la direction de M. F.Lichtenberger, doyen de la faculté de théologie protestante, Paris, 1877-1882, 13 vol. in-8°. — Il n'est que juste de reconnaître qu'à côté de ces articles, il y en a d'autres d'une nuance beaucoup plus conservatrice, dûs à MM. Astier, Berger, de Pressensé, Sabatier, Stappfer. — La *Revue de théologie*, publiée à Strasbourg, de 1850 à 1868, et dont la collection forme 31 vol. in-8°, a été l'organe de la nouvelle école.

(5) 1842, in-8°. Une 5e édition a paru en 1874.

(6) Paris, 1864, in-8°, 3e édition.

(7) *Ibid.*, 1874-1880, 16 vol. in-8°.

(8) Brunswick, 1882, in-8°.

(9) Brunswick, 1872, in-8°,

zur Einleitung ins Alte Testament (1); 2° *Christologie des Alten Testaments* (2); 3° *Die Bücher Moses und Aegypten* (3); 4° *Geschichte des Reich Gottes unter dem alten Bunde* (4).

Tholuck (1799-1877) a fait une critique savante et décisive de la Vie de Jésus de Strauss dans l'ouvrage intitulé *Glaubwurdigkeit der evangel. Geschichte* (5). Il a écrit aussi une étude remarquée sur *Les Prophètes* (6).

Hævernick (1804-1845) est l'auteur d'une excellente *Introduction à l'Ancien Testament* (7).

Olshausen (1796-1839), outre son traité sur l'*Authenticité des quatre Evangiles canoniques* (8) a écrit un ouvrage important sur l'*Herméneutique biblique* (9), dont nous aurons à reparler plus tard.

Kurtz (né en 1809) est auteur d'une savante *Histoire de l'Ancien Testament* (10), et d'une *Histoire biblique* qui, en 1881, avait eu trente-trois éditions.

Delitzsch (François), né en 1813, professeur à Leipzig depuis 1867, « unit une science presque rabbinique, à force de distinctions et de subtilités, à un mysticisme ardent et fécond en images pittoresques. On l'a surnommé le théologien talmudique ou *typique*, à cause de sa passion pour les symboles... Son esprit est riche en pensées originales et en combinaisons ingénieuses » (11). Nous ne citerons ici, de ses nombreux ouvrages, que son *Histoire de la poésie judaïque* (12), et son *Système de psychologie biblique* (13). Ses autres productions sont du domaine de l'exégèse.

Thiersch, né en 1817, a écrit un traité *De l'authenticité des écrits du Nouveau Testament, prouvée par l'histoire de l'Eglise primitive* (14).

Keil, né en 1807, est auteur d'ouvrages plus importants encore à notre point de vue. Son *Manuel d'introduction historique et critique aux écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament* (15) serait excellent s'il admettait les livres deutéro-canoniques comme inspirés. Les données traditionnelles s'y appuient sur une vaste érudition; elles sont introduites dans un plan ingénieux et complet où rien d'essentiel n'est oublié. On pourra reprocher à l'auteur trop de brièveté sur certains points; mais cette critique est peu importante si l'on pense que l'ouvrage est écrit pour l'Allemagne, bien plus familière que la France avec toutes les questions d'introduction. A côté de l'ouvrage que nous venons d'indiquer une place est due au *Manuel d'archéologie biblique* (16).

A la suite de ces écrivains protestants orthodoxes, nous citerons le nom

---

(1) Berlin, 1831-1839, 3 vol. in-8°.
(2) V. sur ce livre notre *Introduction générale aux Prophètes.*
(3) Berlin, 1841, in-8°.
(4) Berlin, 1869-1871, 3 vol. in-8°.
(5) 1837, in-8°. Traduit en français par le P. de Valroger, Paris, 1847, in-8°.
(6) 1860.
(7) Erlangen, 1836-1839, 2 vol. in-8°. 2e éd. donnée par Keit, Francfort, 1856, in-8°.
(8) Kœnigsberg, 1823, in-8°
(9) 1824-1825.
(10) Berlin, 1554, 2 vol. in-8°. Cet ouvrage est arrivé à sa troisième édition.
(11) *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. XIII, p. 55.
(12) Leipzig, 1836, in-8°.
(13) Leipzig, 1855, in-8°. Nous citons plusieurs fois son *Jesurun.*
(14) Erlangen, 1846, in-8°.
(15) Francfort, 1853, in-8°. Traduit en anglais.
(16) Francfort, 1858-1860, 2 vol. in-8°. Traduit aussi en anglais.

de Bleck. Cet auteur (1793-1859) a écrit une *Introduction à l'Ancien et au Nouveau Testament* (1), qui se distingue par une remarquable solidité de jugement. C'est un modèle d'exposition simple, claire et lucide. Elle a été malheureusement remaniée, dans un esprit des plus rationalistes, par Wellhausen, né en 1841, et a perdu par là son caractère original.

En Angleterre, la critique orthodoxe est surtout représentée par Hartwel Horne, mort en 1852, auteur de *An Introduction to the critical study of the holy Scriptures*, qui a de nombreuses éditions (2).

En France, nous n'avons guère à citer que le pasteur Arnaud, né en 1826. On lui doit d'excellents ouvrages : 1° *Le Pentateuque mosaïque défendu contre les attaques de la critique négative* (3) ; 2° *La Palestine ancienne et moderne ou Géographie historique de la Terre-Sainte* (4).

D. AUTEURS JUIFS.

« L'introduction à l'Ecriture Sainte n'a encore été traitée *ex professo* par aucun écrivain israélite, dit M. L. Wogue, dans un ouvrage que nous allons citer tout à l'heure (5), mais on trouve un grand nombre de données intéressantes chez plusieurs de nos commentateurs de la Bible, notamment Ibn-Ezra (6), Abravanel (7), Mendelssohn (8) et son école, Benzew, ainsi que dans la *Palestine* et divers ouvrages de Munck ; ajoutez-y Zunz pour les derniers livres du Canon et Luzzatto (9) sur une foule de questions diverses. Celui qui s'en est parmi nous occupé le plus spécialement est le célèbre Azaryah de Rossi (10), qu'on peut appeler à bon droit le père de la critique sacrée dans le judaïsme, et qui, dans son *Meor ênaiyim* (11), a élucidé une foule de questions archéologiques, littéraires et autres, relatives à la Bible et au Talmud. »

Citons encore, d'après le même auteur, la *Praktische Einleitung* de Léopold Lœw, « œuvre de mérite, mais incomplète et trop sommaire (12) ».

Sans vouloir donner le nom d'une Introduction proprement dite à l'ouvrage de M. le grand-rabbin A. Weil, *La Parole de Dieu ou la Chaire israélite ancienne et moderne* (13), on doit reconnaître qu'il s'y trouve beaucoup de renseignements intéressants sur le sujet qui nous occupe (14).

---

(1) Berlin, 1860-1862, 2 vol. in-8°.
(2) Londres, 1818, 4 vol. in-8° ; 10e édition, *ibid.*, 1856, 4 vol. in-8°.
(3) Paris, 1865, in-8°.
(4) *Ibid.*, 1868, in-8°.
(5) P. 3.
(6) Commentateur que nous appelons plus communément Aben Ezra. V. R. Simon, *Hist. crit., du V. T.*, pp. 373 et suiv.
(7) *Ibid*,, pp. 380, 536, 537.
(8) Né à Dessau en 1729, mort en 1786. V. Wogue, *ibid.*, pp. 325 et suiv.
(9) Né à Trieste (1800-1865). V, sur lui, Wogue, *ibid.*, pp. 346 et suiv.
(10) Né à Mantoue, en 1517, mort en 1577, *ibid.*, p. 305.
(11) Mantoue, 1574-1575.
(12) *Ibid.*
(13) Paris, 1880, in-8°.
(14) V. l'*Écho bibliographique*, 1er mai 1880, p. 2.

Citons enfin l'œuvre plus importante de M. Wogue : *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique jusqu'à nos jours* (1), et qui, malgré ses défauts, renferme de nombreux et utiles renseignements.

La nomenclature qui précède est loin d'être complète ; mais, malgré les inévitables lacunes que l'on pourra y signaler, il nous semble qu'elle comprend tous les auteurs dont le nom et l'œuvre méritent d'être connus.

(1) Paris, 1881, gr. in-8°.

PREMIÈRE PARTIE

DÉFINITION DE L'ÉCRITURE SAINTE. — SES DIVISIONS

I.

DÉFINITION ET NOMS

I. Sous le nom d'Écriture Sainte nous comprenons tous les livres et les seuls livres que l'Église catholique tient pour inspirés, sacrés et divins (1).

Ces livres sont renfermés dans la *Bible*. Ce mot signifie *Livre*. De bonne heure on s'en est servi pour désigner le livre sublime entre tous, celui qui renferme la parole de Dieu. L'Écriture elle-même l'emploie dans ce sens. Ainsi Daniel (2) appelle les livres sacrés, ou quelques-uns d'entre eux, הספרים « les livres ». On lit en outre dans la lettre de Jonathas aux Spartiates (3) ces mots : « Et nous..., puisant notre consolation dans les livres sacrés qui sont entre nos mains » ; *τὰ βιϐλία τὰ ἅγια* est l'expression employée par l'écrivain sacré. Dans le prologue de l'*Ecclésiastique* se trouvent des désignations analogues : l'auteur sacré y parle de la connaissance de la loi, des prophètes, *καὶ τῶν ἄλλων πατρίων βιϐλίων* (4), désignant

---

(1) Voici une autre définition : « l'Écriture Sainte est l'ensemble des livres écrits sous l'inspiration de Dieu et reçus comme tels par l'Église ». M. Rault, *Cours élémentaire d'Écriture Sainte*, 2e éd., Paris, 1875, t. I, p. 2, dit « reçus *solennellement.* » Qu'importe ce mot ? — Le P. Ventura a très bien dit : « L'Écriture est un livre que l'homme a écrit, mais sous la dictée de Dieu ; sur la terre, mais sous l'inspiration du Ciel. » — Il y a eu parfois d'étranges aberrations sur ce point ; un dominicain, Jean Testefort, soutint, vers la fin de 1626, une thèse ainsi conçue : « L'Écriture Sainte est renfermée, partie dans la Bible, partie dans les Décrétales des Souverains Pontifes, en tant que celles-ci expliquent l'Écriture Sainte, partie dans les Saints Conciles » (V. Ch. Jourdain, *Histoire de l'université de Paris au XVIIe et au XVIIIe siècle*, Paris, 1862, in-fo, p. 112).

(2) IX, 2.

(3) 1 Mach. XII, 9. — Dans la traduction des LXX de Daniel, le même mot est aussi employé : *διενοήθην ἐν ταῖς βίβλοις*, IX, 2 ; mais il parait que les seuls prophètes sont compris sous ce terme.

(4) Eccli. Prol. — Cfr. Josèphe, *Ant. jud.*, I, VI, 2 ; *Contr. Apion*, I, 1. — « Philo in usu continuo et amplissimo Sacrorum librorum qui est in ejus operibus, indiscriminatim sive ad omnes, sive ad singulos appellat ut ad *Scripturas Sacras, libros Sacros, Sacrum Sermonem, Sacratissimam litteram, propheticum Sermonem, prophetica dicta, oraculum, dicta*

évidemment par ces mots ce que nous appelons les Hagiographes. Plus bas, il serre encore plus sa manière de dire, quand il indique les nombreuses différences constatées entre l'original et les versions de la loi, des prophètes et des autres livres, τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων (1). S. Clément, pape, suit cette tradition et désigne l'Ancien Testament par le mot τὰ βιβλία (2). Les Juifs nazaréens faisaient de même (3). Origène appelle les saintes Ecritures ἅγια βιβλία (4), et plus simplement βιβλία (5). Méliton (6) appelle l'Ancien Testament παλαιὰ βιβλία. On voit par ces quelques citations que les Pères ont employé le mot de Bible bien avant S. Jean Chrysostôme (7), quoi qu'en dise Suicer (8).

Le recueil des livres inspirés s'appelait donc *les livres*, τὰ βιβλία (9). « Mais, depuis le moyen âge, on n'a plus appelé la collection sacrée les bibles ou les livres, au pluriel, mais la Bible ou le Livre au singulier. Les théologiens scholastiques, les auteurs ascétiques, l'auteur de l'*Imitation* (10), sans tenir compte de l'origine du mot *Biblia*, pluriel grec neutre, le traitèrent comme un substantif féminin singulier latin et en firent au génitif *Bibliæ*, au lieu de *Bibliorum*. Toutes les langues modernes, sans exception, disent aussi au singulier : « La Bible » (11).

II. Dans l'Ancien Testament, l'Écriture est désignée par l'expression *les livres* (12), הספרים. Au temps de Notre-Seigneur on donne à l'ensemble des livres saints le nom de *loi* (13).

Les Talmudistes lui donnent différents noms : le *livre*, הספר (14), les

---

Sanctius edita, eloquium Dei, ἱερας γραφας, ἱερας βιβλους, ἱερον λογον, ἱερωτατον γραμμα, προφητικον λογον, προφητικα ρηματα, χρησμον, το χρησθεν, τα ἱεροφαντησθεντα, λογιον του Θεου (Eichhorn, *Repertorium*, t. v., p. 241, 246). Eodem modo Josephus appellat *Sacros libros, illos Sacrarum Scripturarum libros, Sacras litteras*, ἱερας βιβλους, ἱερα γραμματα (*Antiq.*, præf., p. 5 ; l. III, c. 5, n. 2 ; l. IV, c. 8, n. 48, l. X, c. 4, n. 2 ; *contr. Appion*, l. II. n. 4, ed. Haverkamp). Similiter (ut in N. T. fieri vidimus), quæ sunt in libris Moysis et in libris Regum, comprehendit sub communi formula, « ita scriptum esse in *Sacris libris*, *Antiq.* IX, c. 2, n. 2. Auctoritatem libri Josue vindicat, quia est inter libros in templo servatos », *Antiq.* V. c. 1, n. 17 ; auctoritatem libri Danielis, quia est « in Sacris Scripturis ». *Ant.*, X, c. 10, n. 3. » (Card. Franzelin, *Tractatus de divina traditione et Scriptura*, éd. 3ª, Romæ, 1882, in-8°, p. 322.)

(1) Ibid.

(2) *2ᵉ Ep. aux Cor.* XIV, 2, éd. Harnack, Leipzig, 1876, p. 132.

(3) S. Epiphane, *Hæres.*, XXIX, 7.

(4) *Epist. ad Afric.* 22.

(5) *Contr. Cels*, V. 20.

(6) *Epist. ad Onesim.*

(7) Hom. IX in Coloss., *Patr. gr.*, t. LXII, c. 361. — Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, p. 23.

(8) *Thesaurus*, sub v°.

(9) Le Dʳ Stanley Leathes fait remarquer que le mot Bible répond à celui de Bibliothèque, *Aids to Bible students*, Londres, s. d., in-18, p. 1.

(10) *Imit.* l. I, ch. I, n° 3.

(11) M. Vigouroux, *ibid.*, p. 24.

(12) Dan. IX, 2. Malgré l'autorité de M. Lamy, *Introductio*, t. I, p. 8, il ne paraît pas probable que les Juifs aient désigné ces livres sous le nom de *la loi*, התורה; ce mot s'applique toujours soit à une loi quelconque, soit à la révélation divine donnée aux hommes par le ministère des prophètes, Is, I, 10, VIII, 16, 20, XLII, 4, 21. Il va sans dire qu'il désigne aussi la loi mosaïque.

(13) Jean, X, 34, XII, 34, XV, 25 ; I Cor. XIV, 21.

(14) *Sabim*, 5, 12 ; *Sabb.* 13ª, *Pesachim*, 19 b. Nous tirons ces renseignements de l'ouvrage de Fürst, *Der Kanon des Alten Testaments nach den überlieferungen in Talmud und Midrasch,... in acht Abschnitten*, Leipzig, 1868, in-8°, pp. 2 et suiv,

livres, ספרים (1), les *Saints Écrits* ou les *Saintes Écritures*, הקדש כתבי (2), et d'une manière générale l'*Écriture* (3), celle que l'homme doit s'appliquer à lire, de préférence à toutes les autres. L'expression *Ancien Testament* ne se montre que rarement, et alors elle désigne les écrits mosaïques (4). Quelquefois aussi on rencontre l'expression *Loi de Moïse* (5). surtout quand on veut la mettre en contraste avec les Évangiles (6). Le nom collectif *Thorah* est-il employé pour tout l'ensemble de l'Écriture? Fürst (7) répond affirmativement. Il est combattu par un autre érudit juif, M. L. Wogue, dont voici les paroles : « L'expression אוריתה ou תורה שבכתב, « loi, loi écrite », ne s'applique exclusivement ni à la Bible, ni même au Pentateuque dans son ensemble, mais seulement à la partie législative, je veux dire aux dispositions légales contenues plus ou moins explicitement, soit dans la Bible en général, soit surtout dans les livres de Moïse » (8).

Les Juifs appelaient encore la Bible le *livre des vingt-quatre* (livres), ספר הארבעה ועשרים (9). Les rabbins modernes la nomment בית מקדש, « la maison du sanctuaire », et מקדש יה, « le sanctuaire du Seigneur ».

En dehors de la synagogue, les Caraïtes (10) donnent aux livres saints le nom de תעודה, « loi, commandement », d'après Isaïe (11). Un de leurs principaux auteurs, Aaron ben Joseph, qui vivait à la fin du XIII[e] siècle, les appelle, comme les autres Juifs, le *livre des vingt-quatre*. Pour les distinguer des traditions humaines, soit rabbiques, soit autres, il les nomme quelquefois, dans un Commentaire sur le Pentateuque (12), *prophétie* (13).

III. Les Pères grecs et latins appellent la Bible « Ecriture, » γραφῆς, γραφῶν, *Scripturæ, scripturarum*. Ils suivent ainsi l'exemple de Notre-Seigneur et des apôtres (14), qui disent *αἱ γραφαί, γράφαι* (15), *ἱερὰ γράμματα* (16) : écritures, saintes écritures, saintes lettres.

---

(1) *Megilla*, 8 b.

(2) *Sabbat*. 16, 1.

(3) מקרא. Ce mot semble emprunté à Néhém. VIII, 8. On lui donne souvent le sens de lecture, et on en rapproche le coran des Musulmans. קרא, comme verbe, signifie dans le Mischna étudier l'Écriture, *Sabb.* 13[a] ; comme nom, il désigne celui qui est versé dans l'Écriture, tr. *Ta'anit*, 27 b., *Kid.* 49[a], *Pesachim*, 117[a].

(4) Ecclis. XVIV, 25.

(5) אריתה דמשה תורת משה, *Sabb.*, 116 b.

(6) L'Évangile est appelée par un Judeo-chrétien « les paroles de la loi seconde ». אחריתי ספרא דאורייתא, Tr. *Sabb.*, 116 b. Du reste, dit Fürst, *ibid.*, les Juifs nomment l'Évangile *Sifra*, « le livre ».

(7) *Ibid.* Il s'appuie sur le Tr. *Aboth*, 1, 2.

(8) *Histoire de la Bible*, p. 6.

(9) *Ibid.*

(10) Secte fondée vers 760. V. sur son caractère, R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, pp. 59, 160 et suiv,, 360 ; L. Wogue, *Histoire de la Bible*, p. 195 ; Trigland, *Diatribe de secta Karaitarum*.

(11) Is. VIII, 16, 20.

(12) Le ספר החינוך (livre de l'initiation), Bibl. nat. mss. hebr. 403

(13) R. Simon, *Cérémonies et coutumes qui s'observent aujourd'hui parmi les Juifs*, Paris, 1681, in-12, p. 171.

(14) Matth. XXI, 42, XXII, 29, XXVI, 54 ; Marc. XIV, 29 ; Luc, XXIV, 32 ; Jean, V, 39, VII, 38, X, 35 ; Act. I, 16, VIII, 32 ; I Tim. III, 16 ; Gal. III, 22.

(15) Rom. I, 2.

(16) II, Tim. III, 15.

Dans l'Eglise latine, on emploie les noms d'ancien et de nouveau Testament, « vetus et novum Testamentum, » qui répondent aux termes grecs, ἡ παλαιὰ καὶ καινὴ διαθήκη. Déjà dans les Septante, les cinq livres de Moïse sont appelés βίβλος τῆς διαθήκης (1). Mais il est utile de faire remarquer que ce mot est employé par ces traducteurs dans le sens d'alliance, celle que Dieu a contractée avec son peuple (2). C'est du reste celui qu'il a généralement dans l'ancien et le nouveau Testament, où il signifie l'alliance, la loi, les promesses. « Par exemple, l'*arche du Testament* (3) marque le coffre où les tables de la Loi de l'alliance étaient enfermées. *Testamentum pacis* (4), alliance de paix ; *testamentum regni* (5), la promesse par laquelle Dieu s'engage de donner le royaume. *Respice in testamentum tuum* (6), souvenez-vous de vos promesses, de votre alliance. *Non profanabo testamentum meum*, je ne manquerai point d'exécuter mes promesses. *Sedebo in monte testamenti* (7), je m'assiérai sur la montagne du temple, où est l'arche d'alliance. *Angelus testamenti* (8), le fils de Dieu qui doit renouveler l'alliance. *Sanguis novi testamenti* (9), le sang qui confirme la nouvelle alliance. *Dedit illi testamentum circumcisionis* (10), Dieu fit alliance avec Abraham en lui commandant la circoncision (11). »

L'alliance ayant eu des conditions, ces conditions ont été, du côté de Dieu, les préceptes donnés à Israël, la loi divine. Tel est encore un autre sens de ברית, διαθήκη, *testamentum* (12).

D'après les lexicographes grecs (13), le mot διαθήκη, *testamentum*, a un autre sens, celui qu'on lui donne habituellement : le testament ou la disposition prise par le mourant en faveur de ceux qu'il institue ses héritiers ; mais jamais dans l'ancien Testament il n'est employé dans cette acception (14). C'est S. Paul qui, le premier, s'en est servi en ce sens. Raisonnant sur le mot διαθήκη, pris dans le sens de testament et dernières volontés, il dit : « Jésus-Christ est le médiateur du nouveau Testament, afin que, par la mort qu'il a endurée pour expier les iniquités qui se commettaient sous le premier Testament, ceux qui sont appelés de Dieu reçoivent l'héritage éternel qu'il leur a promis. Car, où il y a testament, il est nécessaire que la mort du testateur intervienne, parce que le testament n'a d'effet que par la mort, n'ayant pas de force tant que vit le testateur. C'est pourquoi le premier même ne fut confirmé qu'avec le sang, etc. » (15).

---

(1) IV Rois, XXIII, 2 (hébreu, os. 3) ; Eccli. XXIV, 23 : ταῦτα πάντα βίβλος διαθήκης θεοῦ ὑψίστου, νόμον ὃν ἐνετείλατο Μωυσῆς.

(2) Les autres traducteurs grecs n'emploient pas ce mot, mais συνθήκη, qui est plus exact.

(3) Exod. XXX, 26.

(4) Eccli. XLV, 30.

(5) *ibid.* XLVII, 13.

(6) Ps. LXXIII, 20.

(7) Is. XIV, 13.

(8) Malach. III, 1.

(9) Matth. XXVI, 28.

(10) Act. VII, 8.

(11) Dom Calmet, *Dictionnaire de la Bible*, Toulouse, 1783, in-8°, t. V, p. 375.

(12) Ps. XLIII, 18, XLIX, 16, LXXVII, 10.

(13) V. Biel, *Novus Thesaurus philologicus*, 1779, in-8°, t. I, p. 369.

(14) « Quod autem pactum pro testamento ponimus, hebraicæ veritatis est ». S. Jérôme, *In Jerem.* XVII. « Notandum quod ubicumque in græco testamentum legimus, ibi in hebræo sermone sit fœdus sive pactum, id est Berith ». S. Jérôme, *Hebraic. Quæst in genere*, cap. 16.

(15) Hebr. IX, 15-18.

S. Paul ne laisse pas de doute sur sa pensée : pour lui les deux alliances ont bien le caractère de deux dispositions dernières ou de deux testaments, au sens juridique du mot. Il revient ailleurs sur la même idée et s'exprime d'une façon tout à fait analogue (1). L'apôtre des Gentils exprime aussi d'une manière très nette la distinction des deux testaments : pour indiquer que le Judaïsme a été abrogé par la religion chrétienne, il appelle le recueil des livres sacrés antérieurs à Notre-Seigneur *ancien Testament :* « usque in hodiernum diem, idipsum velamen in lectione veteris testamenti manet non revelatum » (2). Quant à la nouvelle alliance (3), elle a été confirmée par la mort du Christ, et a pris ainsi la valeur d'un testament (4).

C'est sans doute pour ces raisons que les premiers traducteurs latins se décidèrent à traduire διαθήκη plutôt par *testament* que par *alliance* (5). Au temps de Tertullien, le premier de ces mots était déjà le plus usité (6). Son usage devint général, et au IVe siècle, le mot de Testament était presqu'exclusivement employé (7).

Ce nom convient bien du reste au caractère des livres saints qui font voir si parfaitement l'extrême bonté de Dieu à l'égard des hommes : c'est là en effet qu'il promet aux observateurs fidèles de sa loi la félicité éternelle, qu'il manifeste son dessein de nous faire partager l'héritage céleste que nous a ouvert le sang de son Fils (8).

Les Pères ont encore appelé la Bible *Instrumentum*, parce qu'elle est comme l'acte juridique qui contient pour nous l'assurance des promesses divines (9). S. Jérome (10) et Isidore de Séville (11) lui donnent le nom de *Bibliotheca divina*. Pour Cassiodore (12), Alcuin et Bède (13) ce sont les *Pandectes*, parce que les livres saints renferment toutes les lois divines (14).

(1) Gal. III, 15-17. — S. Ambroise développe ainsi la pensée de l'Apôtre : « Testamentum dicitur quoniam sanguine dicatum est vetus in typo, novum in veritate ». (*De Caïn et Abel*, I, VII, 28).

(2) II Cor. III, 14.

(3) Hébr. IX, 15.

(4) Hébr. *loc. cit.*

(5) P. Codurc, dans ses *Annotationes in Epistolam ad Hebræos*, IX, 16-18, Paris, 1632, in-4°, (reimprimé *ibid.*, 1637, in-4°, et dans les *Critici sacri*) a attaqué vivement la traduction de διαθήκη par Testament ; il n'admet pas que le mot grec puisse se rendre autrement qu'alliance ou pacte. Il fut critiqué par Michel de S. Joseph, qui lui reprocha d'attaquer la Vulgate. Hurter, *Nomenclator litterarius recentioris theologiæ catholicæ*, t. II, p. 125. — V. aussi Rosenmüller, *De vocabuli* διαθήκη *in libris N. T. vario usu*, Erlangen, 1778, in-4°.

(6) « Alterius instrumenti, vel quod magis usui est dicere, testamenti », *Adv. Marcion* ; IV, 1.

(7) Cfr. Lactance, *Divinar. Institut.*, IV, 20 ; S. Ambroise, *De Caïn et Abel*, I, VII, 28 : « Testamentum dicitur, quoniam sanguine dicatum est, vetus in typo, novum in veritate. »

(8) Lamy, *Introductio*, t. I, p. 10.

(9) Tertullien, cité plus haut, S. Augustin, *De civ. Dei*, XX, 4, S. Jérôme, in Isai. XVI.

(10) *De Scriptoribus ecclesiasticis*, passim.

(11) *Etymol.* l. IV, c. 3.

(12) *Instit. divinar. litter. c. 4.*

(13) *De sex ætatibus.*

(14) Dans des vers mis par Alcuin en tête de la Bible qu'il avait revue sur l'ordre de Charlemagne (Trochon, *Essai sur l'histoire de la Bible*, in-8°, pp. 12 et 13), on lit :

Nomine *Pandectem* proprio vocitare momento,
Hoc corpus sacrum, lector, in ore tuo
Quod nunc a multis constat Bibliotheca dicta,
Nomine non proprio, ut lingua Pelasga docet.

Ce nom est employé aussi par la chronique de Fontenelle (dans d'Achery, *Spicilegium*, t. II, p. 281).

II

DIVISION

I. La Bible se divise en deux grandes parties, l'Ancien et le Nouveau Testament. L'Ancien Testament renferme les livres inspirés qui ont été écrits avant la venue de Notre-Seigneur ; le Nouveau contient tous les livres inspirés qui ont été écrits après sa venue.

Une autre division, sur laquelle il nous faudra revenir, distingue les livres bibliques en proto-canoniques et en deutéro-canoniques. Les livres de chacun des deux Testaments peuvent à leur tour être divisés en livres légaux, historiques, sapientiaux et prophétiques. Les livres légaux sont ainsi appelés à cause de la partie principale de leur contenu qui est pour l'Ancien Testament, la loi mosaïque, pour le Nouveau, la loi évangélique ; mais il ne s'ensuit pas qu'il n'y ait dans ces livres beaucoup de faits historiques, de sentences morales et de prophéties (1). Il sera donc sage de ne pas trop appuyer sur ces divisions.

II. Voici le catalogue des livres bibliques tel qu'il est donné par le Saint Concile de Trente (2).

« Sacrorum vero librorum indicem huic decreto adscribendum censuit (Sancta Synodus) ne cui dubitatio suboriri possit, quinam sint qui ab ipsa Synodo suscipiuntur. Sunt vero infrascripti : Testamenti Veteris, quinque Moysi, id est Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium ; Josue, Judicum, Ruth, quatuor Regum, duo Paralipomenon. Esdræ primus et secundus qui dicitur Nehemias, Tobias, Judith, Esther, Job, Psalterium Davidicum centum quinquaginta psalmorum, Parabolæ, Ecclesiastes, Canticum Canticorum, Sapientia, Ecclesiasticus, Isaias, Jeremias cum Baruch, Ezechiel, Daniel, duodecim Prophetæ minores, id est Oseas, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Michæas. Nahum, Habacuc, Sophonias, Aggœus, Zacharias, Malachias ; duo Machabæorum primus et secundus. Testamenti novi quatuor Evangelia, secundum Matthæum, Marcum, Lucam et Joannem, Actus Apostolorum a Luca Evangelista conscripti : quatuordecim Epistolæ Pauli Apostoli, ad Romanos, duæ ad Corinthios, ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, ad Colossenses, duæ ad Thessalonicenses, duæ ad Timothæum, ad Titum, ad Philemonem, ad Hebræos ; Petri apostoli duæ, Johannis Apostoli tres, Jacobi Apostoli una, et Apocalypsis Joannis Apostoli. Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt, et in veteri vulgata latina editione habentur... pro sacris et canonicis non susceperit, anathema sit ».

Il y a donc quarante-quatre livres dans l'Ancien Testament (3). Sur ce

(1) Lamy, *ibid.*, p. 12.

(2) Sessio IV, Decretum de Canonicis Scripturis.

(3) On peut aussi n'en compter que 40 en comprenant sous un seul chiffre les 4 livres des Rois, et les 2 des Machabées. Le nombre que nous adoptons avait déjà été admis par S. Augustin, *De Doctrina christ.* II, IX, 13.

nombre vingt-quatre (1) existent en hébreu. Les vingt autres n'existent plus dans leur langue originale, ou bien ont été écrits en grec (2).

La Bible hébraïque se divise en trois parties : תורה, la *loi* ou le Pentateuque renfermant les cinq livres de Moïse (3) ; — נביאים, les *prophètes*, contenant, outre les livres spécialement prophétiques (4), Josué, les Juges, les deux livres de Samuel, les deux livres des Rois (5) ; cette section était elle-même subdivisée en deux : 1° les premiers prophètes, נביאים ראשונים, comprenant Josué, les Juges, les deux livres de Samuel, les deux livres des Rois ; 2° les derniers prophètes, נביאים אחרונים, renfermant les prophètes proprement dits ; — כתובים, les *hagiographes* (6) (littéralement les écrits) sont les autres livres qui ne figurent pas dans les deux catégories précédentes (7).

Pour ramener le nombre des livres de la Bible hébraïque à vingt-deux, qui est celui des lettres de l'alphabet hébreu, les Juifs rattachent le livre de Ruth à celui des Juges et le livre des lamentations à Jérémie (8).

Quant à l'arrangement et à la suite des livres, les Septante, les Pères, Luther se sont écartés de ceux des Juifs. Les Juifs eux-mêmes varient entre eux : les Talmudistes comptent autrement que les Rabbins, les manuscrits allemands autrement que les manuscrits espagnols (9). Il semble,

---

(1) Ou 22, si l'on n'admet qu'un total de 40 livres.

(2) Proto ou deutéro-canoniques.

(3) Quelques Rabbins désignent cette première partie par le nom d'*Heptateuque*, *Tr. Schabbat*, f° 116 ; *Bereschith Rabba*, f° 71. Chez quelques chrétiens il prend le nom d'*Octateuque*, Euloge dans Photius, cod. CCXXX. Peut-être cet auteur compte-t-il le dernier chapitre du Deutéronome comme huitième partie de la Loi. V. Lightfoot, *Horæ hebraicæ et talmudicæ impensæ in Evangelium S. Lucæ*, Cambridge, 1671, in-4°, p. 229.

(4) A l'exception de Daniel, toutefois. Les douze petits prophètes ne comptent que pour un livre.

(5) Ces quatre derniers forment dans nos bibles latines les quatre livres des Rois.

(6) Les écrits de cette troisième classe sont appelés *psaumes*, dans le Nouveau Testament, Luc. XXIV, 44. Comme les Psaumes sont en tête des 36 livres de cette classe, et qu'ils en sont la partie la plus riche et la plus célèbre, ils lui ont ainsi naturellement donné leur nom. Pour le même motif, on lit dans Josèphe cette division : νόμος, προφῆται, ὕμνοι, *Contr. Appion*, *I*, *8*. — Cfr. E. Stapfer, *Les idées religieuses en Palestine à l'époque de Jésus-Christ*, 2e éd., Paris, 1878, in-12, p. 97 et suiv.

(7) Cfr. J. Frischmuth, *Dissertatio de S. Scripturæ in legem, prophetas et hagiographa divisione*, 1665, in-4° ; C.-B. Michaelis, *Dissertatio qua nomina, numerus, divisio et ordo librorum SS. Veteris Testamenti sistuntur*, Halæ, 1743, in-4°.

(8) Cette division en 22 livres est celle des Juifs de Palestine et d'Alexandrie ; les Juifs de Babylone comptaient 24 livres, parce qu'ils regardaient Ruth et les Lamentations comme deux livres distincts.

(9) Le *Baba Bathra*, f° 14, 2, énumère ainsi les livres qui viennent après les cinq livres de Moïse : « Ordo prophetarum : Josue et Judices, Samuel et Reges, Jeremias, Ezechiel, Jesaias et duodecim Prophetæ. Ordo Hagiographorum : Ruth, Psalmi et Hiob, Proverbia, Koheleth, Canticum, Threni, Daniel, Esther, Esdras et Chronica ». Les Massorèthes ont placé Isaïe avant Jérémie et Ezéchiel, arrangement suivi par les manuscrits espagnols ; les manuscrits allemands au contraire suivent l'arrangement talmudique. Cet arrangement, suivant Bleck, *Einleit.*, p. 36, semble être le plus ancien ; ce n'est que plus tard, à la suite de considérations chronologiques qu'on a donné la première place à Isaïe. D'après les Massorèthes et les manuscrits allemands, les Hagiographes se suivent dans l'ordre suivant : les Psaumes, les Proverbes, Job, les cinq Megilloth (Cantique, Ruth, Lamentations, Ecclésiaste, Esther), Daniel, Esdras avec Néhémias, Paralipomènes. C'est par les Paralipomènes que les manuscrits espagnols commencent cette division. V. Bleck, *ibid.*, p. 36.

d'après les Evangiles (1), qu'à cette époque les Psaumes occupaient la première place parmi les Hagiographes (2).

Les écrivains chrétiens (3) divisent l'Ancien Testament en livres *historiques*, *didactiques* (subdivisés en livres *poétiques :* Job, les Psaumes, les Proverbes, et en livres *sapientiaux :* l'Ecclésiaste, le Cantique des Cantiques, la Sagesse, l'Ecclésiastique) et *prophétiques* (4).

Quant au Nouveau Testament, il comprend : 1° Les quatre Evangiles et les Actes des Apôtres ; 2° les Epîtres de S. Paul, de S. Jacques, de S. Pierre, de S. Jean et de S. Jude (5) ; 3° l'Apocalypse de S. Jean (6).

III. *Comparaison des divisions de l'hébreu et du grec avec celle de la Vulgate* (7) :

VULGATE		HÉBREU (8).	GREC
1. Genèse.	50	1. בראשית.	1. Γενεσις.
2. Exode.	40	2. ואלה שמות.	2. Εξοδος.
3. Lévitique.	27	3. ויקרא.	3. Λευιτικον.
4. Nombres.	36	4. הדבר.	4. Αριθμοι.
5. Deutéronome.	34	5. אלה הדברים.	5. Δευτερονομιον.
6. Josué.	24	6. יהושע.	6. Ιησους Ναυη.

(1) Luc, XXIV, 44, Matth. XXIII, 35.

(2) V. dans Humphry Hody, *De text. original. Bibl.*, Oxford, 1705, in-f°, les tables qui font voir les différents arrangements de la Bible dans les manuscrits, les Pères et les éditions de la Bible.

(3) M. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, pp. 26, 27.

(4) S. Epiphane donne une division qui mérite d'être citée : il partage l'Ancien Testament en quatre Pentateuques, auxquels il ajoute deux livres hors de rang. Il compte *cinq* livres de la loi, *cinq* en vers, *cinq* des écritures (γραφεῖα), *cinq* des prophètes, et deux autres. « Ista partitio in quatuor Pentateuchos a Pharisæis sæculo II vel III excogitata, neque tamen a criticis, quos Masorethas appellant, recepta est. Atque ut ingenue dicam quod sentio, codex scriptus nullus isto modo, quem Epiphanius describit, adornatus fuisse videtur ». C.-F. Schmid, *Historia Antiq. et vindic. Canonis*, p. 159.

(5) Cet ordre n'a pas toujours été observé.

(6) Pour compléter ce qui regarde les divisons de la Bible, ajoutons qu'un théologien, J.-C. Iselin, mort à Bâle en 1737, a compté le nombre des versets, des mots et des lettres qui se trouvent dans la Bible hébraïque. Il mit à ce travail trois ans entiers, pendant lesquels il travailla neuf heures par jour. Il finit par constater que la Bible renferme 31,173 versets, 773.692 mots, et, 3,566,480 lettres. Le mot *et* revient 46,227 fois ; le mot *Jéhovah* 6,755 ; le mot hébreu équivalent à « sur le champ, immédiatement » ne se montre qu'une fois. Cette dernière assertion semble douteuse. Iselin avait entrepris ce travail après avoir appris qu'un savant musulman avait fait le même compte pour le Coran. (*Revue critique*, 10 juillet 1869. p. 30.) Iselin aurait dû savoir, sans invoquer le Coran, que les juifs, dès longtemps avaient compté les versets, les mots, et même les lettres du texte sacré. D'après le Talmuld, les *Sopherim* (mot auquel on pourrait donner la traduction de compteurs) avaient trouvé que le ו (vav) du mot *Gakhon*, גחון, Lévit. XI, 42, est la lettre du milieu du Pentateuque, et que le mot דרש, Lévit. XI, 16, marque la moitié des mots. Un travail analogue existait pour les Psaumes et pour les autres livres du recueil sacré. Nous ne nous arrêterons pas à ces minuties.

(7) Ce tableau est utile, surtout à cause des citations qui sont faites tout autrement chez les auteurs protestants que chez les auteurs catholiques. Le chiffre qui suit est celui des chapitres de chaque livre dans chacun des trois textes. Quand le nombre des chapitres est le même, nous ne reproduisons pas ce chiffre. — Nous ne donnons de concordance que pour l'ancien Testament : il n'y a pas d'autres différences pour le nouveau que celles des deutéro-canoniques. V. plus bas.

(8) Dans les Bibles hébraïques, le texte est divisé en sections. Il y en a 54 grandes dans le Pen-

7. Juges.	21	7. שופטים.	7. Κριται.	
8. Ruth.	4		8. Ρουθ.	
9. Rois I.	31	8. שמואל א.	9. Βασιλειων Α.	
10. Rois II.	24	9. ב »	10. » Β.	
11. Rois III.	22	10. מלכים א.	11. » Γ.	
12. Rois IV.	25	11. ב »	12. » Δ.	
13. Paralipomènes I (1)	29		13. Παραλειπομενων Α.	
14. Paralipomènes II	36		14. » Β.	
			15. Εσδρας Α (2).	9
15. Esdras I.	10		16. » Β.	
16. Esdras II.	13		17. Νεεμιας.	
Néhémie.	13			
17. Tobie.	14		18. Τωβιτ.	
18. Judith.	16		19. Ιουδιθ.	
19. Esther.	16		20. Εσθηρ.	10
20. Job.	42		21. Ιωβ.	
21. Psaumes (3).	150		22. Ψαλμοι.	
22. Proverbes.	31		23. Παροιμιαι Σαλωμοντος.	29
23. Ecclésiaste.	12		24. Εκκλησιαστης.	
24. Cantique des Cant.	8		25. Ασμα.	
25. Sagesse.	19		26. Σοφια Σαλωμοντος.	
26. Ecclésiastique.	51		27. Σοφια Σειραχ.	
27. Isaïe.	66	12. ישעיה.		
28. Jérémie.	52	13. ירמיה.		

tateuque, que l'on désigne par le mot qui commence chacune d'entre elles. Ainsi la première section de la Genèse, qui va de I. 1 à VI, 8 inclusivement, est désignée comme le livre lui même par le mot בראשית; la seconde de VI, 9 — XI, 32 par les mots נח ; et ainsi de suite. Il y en a 54 dans le Pentateuque : Genèse, 12; Exode, 11; Lévitique, 10 ; Nombres, 10 ; Deutéronome, 11. Ces grandes sections sont distinguées par trois פ ou par trois ס majuscules. La première de ces lettres est l'initiale de פרשה, « division, section » ; la seconde est l'initiale, d'après les uns, de סתומה « fermée », d'après les autres de סמוכה, « jointe ». Les autres sections intermédiaires se notent par un seul פ, et les petites par un seul ס. Les sections intermédiaires désignées par un seul פ sont au nombre de 43 dans la Genèse, 69 dans l'Exode, 52 dans le Lévitique, 92 dans les Nombres, et 34 dans le Deutéronome. Quant à celles qui sont désignées par un seul ס , il y en a 48 dans la Genèse, 95 dans l'Exode, 46 dans le Lévitique, 66 dans les Nombres, 124 dans le Deutéronome. V. la préface de Judah d'Allemand à la *Biblia hebraica*, Londres, 1822, in-8°. t. 1, préface, pp. 20 et 21.

(1) Les Protestants donnent à ces deux livres le nom de *Chroniques*.

(2) Ce 1er livre d'Esdras dans les LXX contient deux chapitres des Paralipomènes (XXXV, XXXVI), la plus grande partie du 1er livre d'Esdras, un passage de Néhémie et une légende de Zorobabel.

(3) Les Psaumes se comptent de deux manières différentes, que voici :

GREC ET LATIN		HÉBREU
1 — 8	=	1 — 8
9	=	9, 10.
10 — 112	=	11 — 113
113	=	114 — 115
114 — 115	=	116
116 — 145	=	117 — 146
146 — 147	=	147
148 — 150	=	148 — 150

29. Lamentations (1)	5				
30. Baruch.	6				
31. Ezéchiel.	48	14. יחזקאל.			
32. Daniel.	14				
33. Osée.	14	15. הושע		28. Ωσηε.	
				29. Αμως.	
34. Joel.	3	16. יואל	4		
35. Amos.	9	17. עמוס			
				30. Μιχαιας.	
36. Abdias.	1	18. עובדיה		31. Ιωηλ.	
37. Jonas.	4	19. יונה		32. Αβδιου.	
38. Michée.	7	20. מיכה		33. Ιωνας.	
39. Nahum.	3	21. נחום			
40. Habacuc.	3	22. חבקוק		34. Ναουμ.	
41. Sophonie.	3	23. צפניה		35. Αμβακουμ.	
42. Aggée.	2	24. חגי		36. Σοφονιας.	
43. Zacharie.	14	25. זכריה		37. Αγγαιος.	
44. Malachie.	4	26. מלאכי		38. Ζαχαριας.	
				39. Μαλαχιας.	
				40. Ησαιας.	
				41. Ιερεμιας (2).	
				42. Βαρουχ.	5
				43. Θρηνοι Ιερεμιου.	5
				44. Επιστολη Ιερεμιου.	1
				45. Ιεζεκιηλ.	
45. Machabées I.	16			46. Δανιηλ (3).	13
46. Machabées II.	15			47. Μακκαβαιων Α.	
				48. » Β.	
				49. » Γ (4).	7
		27. תהלים (5)			
		28. משלי			
		29. איוב			
		30. שיר השירים			
		31. רות			
		32. איכה	4		
		33. קהלת			
		34. אסתר	10		
		35. דניאל	12		
		36. עזרא			
		37. נחמיה			
		38. דברי הימים א			
		39. » » ב			

(1) Y compris la prière du prophète Jérémie.

(2) Pour les différences de divisions entre les textes hébreu et grec de Jérémie, V. notre préface à *Jérémie*, p. 15, où nous les avons données en détail, ce qui nous dispense de les reproduire ici.

(3) Sur la traduction grecque de ce livre, V. notre préface à *Daniel*, p. 52, et plus bas, partie Ve, Versions de la Bible.

(4) Ce troisième livre n'est pas reçu dans le Canon catholique ; mais les Grecs l'ont conservé.

(5) V. plus haut, p. 43, note 3e.

IV. *Origine de ces divisions.* — 1° *Chapitres.* — 1. La division hébraïque du Pentateuque en cinquante-quatre paraschas, qui correspondent approximativement aux semaines de l'année, paraît à plusieurs modernes, postérieure à la clôture du Talmud qui, d'après eux, n'en parle pas (1). Cette assertion n'est pas justifiée par les faits.

La Mischna mentionne en effet les sept paraschas de l'histoire de la création (2), celles de la prière et des tephillim (3); la Gemara cite les paraschas « Balaam » ou « Balak », « Sotah », « le rouge », etc. Un traité talmudique attribue même ces divisions à Moïse (4). Nous ne croyons pas qu'on doive aller jusque là. Il est plus probable que les divisions de la Bible hébraïque ne remontent qu'à l'époque, fort ancienne sans doute, où les Ecritures furent lues publiquement (5). Cette hypothèse est préférable, ce semble, à celle qui attribue les divisions du texte aux auteurs eux-mêmes. Plus tard, on aura divisé les grandes paraschas en paraschas moins longues (6). Le tort des Juifs a été de chercher dans toutes ces divisions des mystères cachés (7).

Le Pentateuque samaritain contient aussi des sections appelées קצין.

Quant aux plus anciennes divisions des premières traductions grecques, latines, syriaques, aux κεφάλαια, *capitula*, *tituli* ou τίτλοι, *breves* (8), elles sont souvent annoncées dans les manuscrits par de larges intervalles et de grandes lettres initiales

Cassiodore parle de *distinctions* et de *subdistinctions*, inventées par les anciens pour délasser de temps en temps le lecteur, « quas a majoribus nostris constat inventas, ut spiritus longa dictione fatigatus, vires suas per spatia decreta resumeret ». Il recommande d'observer fidèlement ces divisions à l'imitation de S. Jérôme qui, dit-il, en est l'auteur (9). On doit, en effet, au saint Docteur une certaine division qu'il introduisit dans sa traduction latine pour l'utilité du lecteur, « utilitati legentium » (10). Les *capitula* de S. Jérôme ne correspondent pas probablement aux *paraschas* hébraïques, tout en coïncidant parfois avec elles (11) : ce sont, la plupart du temps, des parties du texte choisies arbitrairement et dont l'étendue varie beaucoup; elles ne consistent parfois qu'en un verset ou un demi-verset (12). Elles sont alors seulement des synonymes de *passage*, *endroit*, *sujet d'investigation;* comme les περικοπαί et les ἀναγνώσματα d'Origène, ce ne sont que des endroits choisis dans le texte dans un but homilétique (13). Mais quelquefois

---

(1) Sabatier, dans l'*Encyclopédie religieuse* de F. Lichtenberger, t. XII, p. 43.
(2) Tr. *Taanit*, IV, 3.
(3) Exod. XIII, 4-10, 11-16; Deut. VI, 4-9, XI, 13-21; Nombr. XV, 37-41; — cfr. Tr. *Berach.* II, 2; *Tam.* V, 1; *Menach.*, III, 7.
(4) Tr. *Berach.* f° 12, 2.
(5) Keil, *Einleit.*, § 167. — R. Jacob ben Haiim avait trouvé dans un ms et reproduit dans la Bible une division de l'Ancien Testament hébreu en 447 סדרים (Keil, *Einleitung*, § 168).
(6) V. plus haut, p. 42, note 8e.
(7) R. Simon, *Histoire critique du V. Test.*, p. 158.
(8) Ainsi nommés parce qu'ils résument le chapitre.
(9) *De divin. lection.*, 15.
(10) *Ad Paulam et Eustochium, in translationem Isaiæ, præfatio.*
(11) Gen. XXV, 13-18, XLIX, 22-26; Jer. IX, 16-18; Zach. III, fournissent quelques exemples de cet accord.
(12) Cfr. *Quæst in Genes.* IV, 15; XV, 16; XXXVI, 24; XLIII, 11; XLVIII, 5.
(13) Cfr. Hupfeld, *Studien und Kritik.* 1837, p. 842.

aussi S. Jérôme parle de la fin d'un chapitre, de divergences entre la division de l'hébreu et celles des Septante et des versions latines (1). On doit donc admettre l'existence de ces divisions à son époque. soit qu'il les ait inventées, soit qu'il n'ait fait que les mettre en pratique (2).

Le Codex Amiatinus (541) nous fait voir très probablement comment était conçue la division hiéronymienne. Il est inutile de reproduire les *titula capitulorum ;* mais il ne sera pas sans utilité de pouvoir comparer la division actuelle de nos Bibles avec cette ancienne division (3).

In Genesin Capitula.	63		Ezechielis Capitula	110
Exodi »	18		Danielis »	31
Levitici »	16		Osee tituli	8
Numerorum »	20		Johel »	5
Deuteronomii »	20		Amos »	10
Josue »	11		Abdiæ tituli.	1
Judices »	9		Jonæ »	2
I-II Regum »	90		In Micheam tituli	7
III-IV Regum » (4)	84		In Naum »	1
Judith.	23		In Ambacum »	3
Job (5).	36		Sofoniæ »	1
Proverbia Capitula.	30		Aggei »	1
Ecclesiastes »	12		Zachariæ »	15
Sapientia »	14		Malachiæ »	3
Ecclesiasticus »	26		Machabæorum I. Capitula	61
Isaias »	158		» II » (6)	55
Hieremiæ tituli.	163			

2. On ignore le temps et l'auteur de la division des chapitres du Nouveau Testament. S. Justin fait déjà mention de περικοπαί (7). Clément d'Alexandrie en parle aussi (8). Tertullien, faisant allusion à un passage de S. Paul (9), parle « de illo capitulo... primæ ad Corinthios » (10). Ailleurs, blâmant les erreurs des hérétiques, il écrit : « est hoc solemne... hæreticis... alicujus capituli ancipitis occasione adversus exercitum sententiarum ins-

---

(1) V, *In Mich.* VI, 9, *In Soph.* III, 14.

(2) Cfr. Bleek, *Einleitung*, p. 742.

(3) ***Biblia sacra veteris Testamenti Hieronymo interprete ex antiquissima auctoritate in stichos descripta... Editionem instituit...*** Th. Heyse, *ad finem perduxit* C. de Tischendorf, Lipsiæ, 1873, gr. in-8°; prolegg. pp. xxxiij et seq. On y trouvera les sommaires ou ***tituli capitulorum*** que nous omettons pour ne pas allonger inutilement.

(4) Les chapitres des Paralipomènes d'Esdras, de Néhémias, de Tobie et d'Esther manquent.

(5) La division des Psaumes permettait de ne pas leur en donner d'autres.

(6) Cette liste montre que les mots *capitula* et *tituli* sont souvent synonymes. V. l'abbé Martin, ***Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament, partie théorique***, Paris, 1883, in-4° (lithogr.), pp. 554 et suiv.

(7) ***Dial. cum Tryph.*** LXV. LXXII.

(8) A propos de 1 Cor. VI, 1 et suiv. il donne aux mots qu'il cite le titre de μεγίστην περικοπὴν, qui correspond dans sa pensée à une division bien arrêtée (***Stromat.*** VII, 14 §. 84; cfr. ***ibid.*** IV, 9. §. 73).

(9) 1 Cor. VII. 12-14.

(10) ***Ad uxor.*** II. 2.

trumenti totius armari » (1). Denys d'Alexandrie parle aussi de κεφάλαια (2). Mais il est impossible de se prononcer sur le caractère de ces divisions.

Celle qu'on rencontre dans les mss. B et Ξ donne pour les Evangiles la division suivante :

S. Mathieu......	170	chapitres (3)
S. Marc.........	62	chapitres.
S. Luc..........	152	—
S. Jean.........	80	—

Elle est probablement la plus ancienne (4). Une autre division, presque aussi ancienne, qu'on trouve dans A C N R Z donne 68 chapitres à S. Matthieu, 48 à S. Marc, 83 à S. Luc, 18 à S. Jean.

Eusèbe, à l'exemple d'Ammonius (5), divisa à son tour les évangiles en chapitres ou sections, dont voici le nombre : Matthieu, 355, Marc, 233, Luc, 342, Jean, 232. Puis il disposa ces chapitres ou sections en dix canons, afin que le lecteur pût apercevoir promptement si une section quelconque de l'un des évangiles se trouvait dans les autres et à quel endroit on pouvait la trouver. Les Canons et les sections se retrouvent dans beaucoup de manuscrits (6). Plusieurs exemplaires manuscrits de la Vulgate les ont aussi (7).

---

(1) *De pudicitia*, 16. — Dans le traité *de Carne Christi*, 19, il n'est pas sûr si le mot ***capitulum*** désigne une phrase ou autre chose.

(2) Au sujet de l'Apocalypse. il écrit : *τινὲς μὲν οὖν τῶν πρὸ ἡμῶν ἠθέτησαν καὶ ἀνεσκεύασαν πάντη τὸ βιβλίον, καθ' ἕκαστον κεφάλαιον διευθύνοντες ἄγνωστόν τε καὶ ἀσυλλόγιστον ἀποφαίνοντες, ψεύδεσθαί τε τὴν ἐπιγραφήν*. (Eusèbe, *Hist. eccl.* VII, 25, § 1.

(3) On jugera de cette division pour S. Mathieu, d'après la comparaison de quelques anciens chapitres avec la division actuelle :

Matth.	XXIV 5-2.	=	cap. 136.
	XXIV 3-35	=	— 137.
	XXIV 36-44	=	— 138.
	XXIV 45-51	=	— 139.

V. aussi l'abbé Martin, *op. cit.*, p. 574.

(4) V. C. R. Gregory, *Prolegomena* (à la 8e éd. crit. du *Nov. Test. gr.* de Tischendorf) Leipzig. 1884, in 8°, p. 141.

(5) On a longtemps attribué ces sections à Ammonius, et on leur en a donné le nom ; mais Lloyd (*Nov. Testam. gr.*., Oxford, 1827, in-12, pp. viij — xj) et Burgon ont prouvé qu'elles étaient bien d'Eusèbe. V. aussi l'abbé Martin, *op. cit.*, p. 565. C'est donc à tort qu'on les désigne encore dans les introductions et dans les éditions critiques par l'abréviation *Amm.* — Cet divisions sont d'origine grecque ; on ne les trouve pas en effet dans la Peshito (Martin, *ibid.*). S. Jérôme traduisit en latin les sections et les Canons d'Eusèbe (*Patrol. latine*, t. XXIX, c. 528-542).

(6) ℵ (de seconde main, mais très ancienne), A, E, N, W[a], Θ, ont les deux, — CDFHIK, OPQRW[b] YZ, 38, 51, 59, 60, 68, 117, 440, 477, 485, 496, 501, 503, 533, 539, 541, 544, 587, 588 n'ont que les sections ammoniennes. Il est probable que dans les palimpsestes les Canons d'Eusèbe écrits au minium ou au cinabre ont été lavés (Grégory, *ibid.*, p. 144).

(7) Tischendorf les donne dans ses éditions les plus récentes du texte grec. — Nous ne reproduirons pas les canons d'Eusèbe ; on les trouvera dans les *Prolégomènes* de Grégory, pp. 146 et suiv. Nous nous contenterons de donner, d'après Grégory, *ibid.* pp. 145-146, la lettre à Carpien, extrêmement importante par rapport à la critique du texte et à ses divisions : Εὐσέβιος Καρπιανῷ ἀγαπητῷ ἀδελφῷ ἐν κυρίῳ χαίρειν. Ἀμμώνιος μὲν ὁ Ἀλεξανδρεὺς πολλὴν ὡς εἰκὸς φιλοπονίαν καὶ σπουδὴν εἰσαγηοχὼς τὸ διὰ τεσσάρων ἡμῖν καταλέλοιπεν εὐαγγέλιον, τῷ κατὰ Ματθαῖον τὰς ὁμοφώνους τῶν λοιπῶν εὐαγγελιστῶν περικοπὰς παραθείς, ὡς ἐξ ἀνάγκης συμβῆναι τὸν τῆς ἀκολουθίας εἱρμὸν τῶν τριῶν διαφθαρῆναι ὅσον ἐπὶ τῷ ὕφει τῆς ἀναγνώσεως· ἵνα δὲ σωζομένου καὶ τοῦ τῶν λοιπῶν δι' ὅλου σώματός τε καὶ εἱρμοῦ εἰδέναι ἔχοις τοὺς οἰκείους ἑκάστου εὐαγγελιστοῦ

L'Italique contenait déjà des divisions. Le *Codex aureus* (1) donne les chiffres suivants : S. Matthieu, 79 ; S. Marc, 47 ; S. Luc, 78 ; S. Jean, 36.

Quant à la révision hiéronymienne, nous donnons pour le Nouveau Testament, comme nous l'avons fait pour l'Ancien, les divisions ou *capitula lectionum* du *Codex amiatinus* (2).

Matthieu.	88	Timothée I.	30
Marc.	46	» II.	25
Luc,	94	Tite.	10
Jean.	45	Philémon.	4
Actes.	70	Hébreux.	39
Romains.	51	Jacques.	20
Corinthiens I.	72	Pierre I.	21
» II.	28	» II.	11
Galates.	37	Jean I.	20
Ephésiens.	31	» II.	5
Philippiens.	19	» III.	5
Colossiens.	29	Jude.	7
Thessaloniciens I.	25	L'Apocalypse n'a pas de divisions.	
» II.	9		

Par ces deux exemples, il est facile de voir que ces chapitres étaient beaucoup plus nombreux dans les manuscrits que dans les Bibles actuelles. Un

---

τόπους, ἐν οἷς κατὰ τῶν αὐτῶν ἠνέχθησαν φιλαλήθως εἰπεῖν, ἐκ τοῦ πονήματος τοῦ προειρημένου ἀνδρὸς εἰληφὼς ἀφορμὰς καθ' ἑτέραν μέθοδον κανόνας δέκα τὸν ἀριθμὸν διεχάραξά σοι τοὺς ὑποτεταγμένους. ὧν ὁ μὲν πρῶτος περιέχει ἀριθμοὺς ἐν οἷς τὰ παραπλήσια εἰρήκασιν οἱ τέσσαρες, Ματθαῖος Μάρκος Λουκᾶς Ἰωάννης· ὁ δεύτερος, ἐν ᾧ οἱ τρεῖς, Ματθαῖος Μάρκος Λουκᾶς· ὁ τρίτος, ἐν ᾧ οἱ τρεῖς, Ματθαῖος Λουκᾶς Ἰωάννης· ὁ τέταρτος ἐν ᾧ οἱ τρεῖς, Ματθαῖος Μάρκος Ἰωάννης· ὁ πέμπτος, ἐν ᾧ οἱ δύο, Ματθαῖος Λουκᾶς· ὁ ἕκτος, ἐν ᾧ οἱ δύο, Ματθαῖος Μάρκος· ὁ ἕβδομος, ἐν ᾧ οἱ δύο, Ματθαῖος Ἰωάννης· ὁ ὄγδοος, ἐν ᾧ οἱ δύο, Λουκᾶς Μαρκος· ὁ ἔνατος, ἐν ᾧ οἱ δύο, Λουκᾶς Ἰωάννης· ὁ δέκατος, ἐν ᾧ ἕκαστος αὐτῶν περί τινων ἰδίως ἀνέγραψεν. αὕτη μὲν οὖν ἡ τῶν ὑποτεταγμένων κανόνων ὑπόθεσις. ἡ δὲ σαφὴς αὐτῶν διήγησίς ἐστιν ἥδε. ἐφ' ἑκάστῳ τῶν τεσσάρων εὐαγγελίων ἀριθμός τις πρόκειται, κατὰ μέρος ἀρχόμενος ἀπὸ τοῦ πρώτου, εἶτα δευτέρου καὶ τρίτου, καὶ καθεξῆς προϊὼν δι' ὅλου μέχρι τοῦ τέλους τῶν βιβλίων· καθ' ἕκαστον δὲ ἀριθμὸν ὑποσημείωσις πρόκειται διὰ κινναβάρεως, δηλοῦσα ἐν ποίῳ τῶν δέκα κανόνων κείμενος ὁ ἀριθμὸς τυγχάνει. οἷον εἰ μὲν α', δῆλον ὡς ἐν τῷ πρώτῳ· εἰ δὲ β', ἐν τῷ δευτέρῳ· καὶ οὕτως μέχρι τῶν δέκα. εἰ οὖν ἀναπτύξας ἕν τι τῶν τεσσάρων εὐαγγελίων ὁποιονδήποτε βουληθείης ἐπιστῆσαί τινι ᾧ βούλει κεφαλαίῳ, καὶ γνῶναι τίνες τὰ παραπλήσια εἰρήκασιν, καὶ τοὺς οἰκείους ἐν ἑκάστῳ τόπους εὑρεῖν, ἐν οἷς κατὰ τῶν αὐτῶν ἠνέχθησαν, ἧς ἐπέχεις περικοπῆς ἀναλαβὼν τὸν προκείμενον ἀριθμόν, ἐπιζητήσας τε αὐτὸν ἔνδον ἐν τῷ κανόνι ὃν ἡ διὰ τοῦ κινναβάρεως ὑποσημείωσις ὑποβέβληκεν, εἴσῃ μὲν εὐθὺς ἐκ τῶν ἐπὶ μετώπου τοῦ κανόνος προγραφῶν ὁπόσοι τε καὶ τίνες περὶ οὗ ζητεῖς εἰρήκασιν· ἐπιστήσας δὲ καὶ τοῖς τῶν λοιπῶν εὐαγγελίων ἀριθμοῖς τοῖς ἐν τῷ κανόνι ᾧ ἐπέχεις ἀριθμῷ παρακειμένοις, ἐπιζητήσας τε αὐτοὺς ἔνδον ἐν τοῖς οἰκείοις ἑκάστου εὐαγγελίου τόποις, τὰ παραπλήσια λέγοντας αὐτοὺς εὑρήσεις. Quelques mss. ajoutent ici : ἔρρωσο ἐν κυρίῳ. — Il serait peut-être intéressant de savoir si ces divisions proviennent d'Alexandrie. Telle est l'opinion de M. Martin (*ibid.*, p. 568) ; mais on ne peut nier que l'opinion de cet érudit ne soit un tant soit peu préconçue ; il n'en donne pas de preuves en effet et se contente d'affirmations trop vagues pour qu'on puisse discuter avec lui sur ce point. Plus loin du reste il admet qu'Eusèbe en est le véritable auteur. Nous reviendrons sur ses idées et ses arguments en traitant des manuscrits du Nouveau Testament. — Il suffira ici de renvoyer à son exposition du système d'Eusèbe, *op. cit.*, pp. 576 et suiv.

(1) Belsheim, *Codex aureus*, Christiania, 1878, in-8°.

(2) *Codex amiatinus. Novum Testamentum latine, interprete Hieronymo... edidit* C. Tischendorf, Lipsiæ, 1854, gr. in-8°. Nous suivons l'ordre du manuscrit.

critique célèbre, Casaubon, préférait ces anciennes divisions, qui lui semblaient excellentes ; il souhaitait même que quelque éditeur bien inspiré les rétablît (1).

3. *Divisions modernes.* On a, de nos jours encore, attribué au cardinal dominicain Hugues de S. Cher (2) le mérite d'avoir inventé, vers 1243, la division actuelle de la Bible latine. Mais le premier auteur qui le lui accorde date d'une époque trop rapprochée de nous pour qu'il ne soit pas permis de le contredire. C'est en effet Génébrard qui a donné l'essor à cette supposition; il s'exprime du reste en ces termes : « Hugo cardinalis S. Sabinæ, antea Barchinonensis monachus, scripsit in universam Scripturam commentaria juxta quadruplicem sensum, utens numerali citatione et enumeratione capitum, quam nunc habemus... Primus ex ordine Prædicatorum ad cardinalatum assumptus, primus in capitula libros sacros distinxit » (3).

Cette assertion n'a réuni que de rares adhésions. Les dominicains Quétif et Echard n'attribuent à leur collègue que la division de chaque chapitre en sept parties, désignées par les sept premières lettres de l'alphabet (4).

Il est plus probable que la division de la Bible en chapitres est due au cardinal Etienne de Langton, archevêque de Cantorbéry, mort en 1228. Un manuscrit de la bibliothèque bodléienne, à Oxford (5), s'exprime ainsi sur son compte : « 1228. Magister Stephanus de Langueton, archiepiscopus cantuariensis obiit, qui bibliam apud Parisium quotavit... » Ce mot *quotavit* ne peut guère avoir d'autre sens que celui de distinguer en chapitres et en versets (6). Nicolas Trivet (1258-1328) avait écrit au sujet de Langton : « Hic super totam Bibliam postillas fecit, et eam per capitula, quibus nunc utuntur moderni, distinxit » (7). Cette opinion semble mieux appuyée sur les textes que la précédente. Il est probable que c'est d'après la division d'Etienne de Langton qu'Hugues de Saint-Cher fit sa concordance.

Il n'y a aucune raison d'attribuer cette division à Lanfranc, archevêque de Cantorbéry (mort en 1089) (8).

Quoique due à des Chrétiens, elle a été introduite dans les Bibles hébraïques, peut-être pour la première fois par Bomberg, dans son édition de 1525 (9). Elle a été, depuis ce temps, acceptée sans difficulté, mais concurremment avec l'ancienne.

---

(1) *Notæ in Novum Testamentum.*

(2) Mort en 1265.

(3) *Chronographiæ libri IV*, Cologne, 1581, in-8°, pp. 970, 972.

(4) Cette division se retrouve encore aujourd'hui dans quelques éditions du Bréviaire et du Missel romains.

(5) *Bodl. Cod.* 487, f° 110 ; V. Gregory, *ibid.*, p. 165. Ce ms. semble avoir été écrit en 1448. Henri de Knygthon (vers 1395), *De eventibus Angliæ*, II, 34 (dans R. Twysden, *Historiæ anglicanæ scriptores X*, Londres, 1652, in-f°, col. 2430) se sert de termes presque semblables.

(6) C'est le sens que lui donne Ducange, qui, du reste, ne cite pas d'autre passage que celui que nous venons de rapporter.

(7) *Annales sex Regum Angliæ*, éd. Hog, Londres, 1845, in-8°, p. 216.

(8) Grégory, *ibid.* pp. 165-166.

(9) Bleeck, *Einleitung*, p. 145.

2° *Versets*. — 1. Pour l'Ancien Testament (1), la division ryhtmique des phrases des livres poétiques s'introduisit dans les livres en prose, au moins dans ceux qui étaient l'objet d'une lecture publique. Cette division est mentionnée dans la Mishna, sous le nom de פסוקים ; on y lit qu'elle indique l'endroit où l'on s'arrête habituellement dans la lecture publique de la Loi et des Prophètes (2). Elle fut sans doute introduite pour faciliter la lecture et l'interprétation des Ecritures dans la synagogue (3). Les versets actuels proviennent de cette division : les anciennes énumérations du Talmud qui correspondent très bien avec nos versets en fournissent la preuve (4).

Ces divisions ne furent pas l'objet de désignations matérielles ; elles se transmettaient probablement par le seul moyen de la tradition orale. Le Talmud, en effet, ne mentionne jamais les signes qui auraient distingué ces versets ; les rouleaux des synagogues, restés fidèles aux anciennes pratiques ne les présentent pas ; la connaissance de ces divisions passe dans les écoles pour un art et une science, et on s'y plaint de l'impossibilité de contrôler la numération traditionnelle des versets (5) ; enfin, les anciens traducteurs ne s'accordent pas dans la division des versets (6). La seule sorte de division qui a existé ne devait consister qu'en légers espaces blancs ou intervalles. Le seul Décalogue fut, dès une antiquité reculée, écrit en dix lignes ou paragraphes, שיטים (7). Ce ne fut qu'après la ponctuation massorétique que la division des versets fut marquée par deux points (:), division antérieure à la ponctuation et à l'accentuation actuelles.

2. Les Eglises chrétiennes, au temps de S. Jérôme, connaissaient une division par versets ou *στίχοι*, qui n'indiquent pas seulement une ligne ou un simple rang de lettres (8), mais un ensemble de phrases comprenant parfois plusieurs lignes. Ce système avait été employé par Hésychius de Jérusalem (mort vers 430). On doit à cet auteur un livre intitulé *στιχηρὸν ιβ' προφητῶν*, *distinction des douze Prophètes en versets*. Il est possible que ce procédé n'ait été employé d'abord que pour le livre de Job, les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste et le Cantique des Cantiques, à cause du caractère de la composition de ces livres (9). On y ajouta bientôt la

---

(1) V. Keil, *Einleitung*, §. 168.

(2) « Qui legit in lege, non minus legat quam tres versus (פסוקים) ; ne prælegatur interpreti plus quam unus versus, et in Propheta tres; si tres illi fuerint tres Paraschæ, legunt quamlibet sigillatim » (*Megillah*, IV, 4).

(3) La Gémarah la fait dater du temps de Moïse (*Megillah*, f° 22, 1).

(4) Dans la *Megillah*, IV, 4 (*Mishna*, éd. Surenhusius, t. II, p. 400), Is. LII, 3-5 est dit avoir trois versets. La Gemarah babylonienne (*Baba Bathra*, f° 14, 2, *Menachim*, f° 30, 1), dit que Deut. XXXIV, 5-12 fait les huit derniers versets de la loi.

(5) V. Hupfeld, *op. cit.*, pp. 852 et suiv.

(6) V. dans les Septante, Ps. XLV, 11, 12, XC, 2 ; Lam. III, 5 ; Jon. II, 6 ; Abd. 9 ; dans la Vulgate : Cant. V, 5 ; Eccles. I, 5 ; Cfr. Cappel, *Critica Sacra*, éd. Vogel, t. II, pp. 545 et suiv., 869.

(7) « Duo tabulæ lapideæ scriptæ erant decem lineis, שיטין, quæ similes *ordinibus vel areolis horti* aromatici » (*Targum in cant.* V, 13).

(8) Comme le sens primitif du mot στίχος le demande. Le *Stique*, aussi bien chez les écrivains sacrés que chez les profanes devait former une ligne de 36 lettres (V. Graux, *Nouvelles recherches sur la Stichométrie*, dans la *Revue de philologie*, 1878, t. II, pp. 97-143). Στίχος a pour synonyme ῥῆμα. V. Gregory, *ibid.*, p. 113.

(9) S. Cyrille de Jerusalem (*Catech.* 4, *Patr. gr.*, t. XXXIII), et S. Epiphane (*de Pond.*, *Patr. gr.*, t. XLII), font mention de ces cinq livres sous le nom des cinq στιχήρεις.

Sagesse et l'Ecclésiastique (1). Hésychius imita sans doute ces essais dans sa division des Prophètes, et c'est ce que fit de son côté S. Jérôme dans sa traduction (2). Ses paroles ne laissent pas, en effet, de doute sur ce point. « Nemo cum prophetas *versibus* viderit descriptos, metro eos æstimet apud Hebræos ligari, et aliquid simile habere de Psalmis et operibus Salomonis : sed quod in Demosthene et in Tullio (3) solet fieri, ut per *cola* scribantur et *commata*, qui utique prosa et non versibus conscripserunt, nos quoque, utilitati legentium providentes, interpretationem novam novo scribendi genere distinximus » (4). La méthode inaugurée par S. Jérôme se continua jusqu'après le milieu du v[e] siècle.

C'est alors qu'Euthalius, diacre d'Alexandrie, écrivit (458-490) les Actes et les Epîtres, en ajoutant les accents aux mots, et en disposant les mots en versets, de manière à ce que chacun de ces versets contînt un sens complet. Son but était surtout de rendre plus facile la lecture dans les églises (5). Pour les épîtres de S. Paul, il paraît évident qu'Euthalius a suivi un écrivain syrien qui avait divisé le texte de cette manière ou d'une manière analogue, dès 396 (6).

Voici un exemple de cette stichométrie :

οὐκ ἀσχημονεῖ	*πάντα στέγει*
οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς	*πάντα πιστεύει*
οὐ παροξύνεται	*πάντα ἐλπίζει*
οὐ λογίζεται τὸ κακόν	*πάντα ὑπομένει*
οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ	*ἡ ἀγάπη*
συγχαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ	*οὐδέποτε ἐκπίπτει* (7).

On pourrait donner des exemples analogues pour la stichométrie latine (8).

3. Quant à la division actuelle en versets, elle a été attribuée par Jahn, Bertholdt, Tischendorf, Reuss, etc., à Robert Estienne qui l'aurait inaugurée dans son édition de la Vulgate de 1548. D'autres critiques, de Wette, Keil, donnent une date un peu postérieure, 1558. Un fait indéniable détruit ces suppositions : dans ces deux années Robert Estienne n'a pas donné d'édition de la Vulgate. D'autres dates, 1545, 1557, ont été mises en avant.

La numération des versets massorétiques de l'Ancien Testament paraît avoir été faite d'abord par R. Isaac Nathan, pour la concordance hébraïque

(1) S. Epiphane, *ibid.*

(2) R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, p. 157.

(3) Le ms. latin 6332 de la Bibliothèque nationale renferme les *Tusculanes* et le *De senectute* écrits stichométriquement.

(4) *Præf. in Isaiam.*

(5) Πρῶτον δὴ οὖν ἔγωγε τὴν ἀποστολικὴν βίβλον στοιχιδὸν ἀναθνούς τε καὶ γράψας, (Euthalius, dans Zacagni, *Collecta monumentorum veterum Ecclesiæ*, Rome, 1698, in-f°, p. 404. V. aussi p. 409.

(6) *Ibid.*, p. 536, note 2[e].

(7) I Cor. XIII, 5-8 ; d'après D. — Grégory, *Ibid.*, p. 114.

(8) On en verra de nombreux pour le grec et le latin dans l'abbé Martin, *op. cit.*, pp. 618 et suiv. Le savant auteur distingue quatre genres de stichométrie. — Il faut lire aussi, pp. 623 et suiv., les pages consacrées par le même auteur à la transformation de la stichométrie.

abrégée (1), qu'il acheva en 1448. Lefèvre d'Etaples adopta le numérotage des versets, au moyen de chiffres arabes, dans son *Psalterium quincuplex* (2). La première édition complète de la Bible divisée en versets est due au dominicain S. Pagnini (3). Mais dans les livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament et dans tous ceux du Nouveau, la numération de Pagnini diffère beaucoup de celle d'aujourd'hui, et n'a été suivie dans aucune édition (4).

C'est Robert Estienne qui a donné la première édition, contenant la division actuelle en versets du Nouveau Testament (5). Henri Estienne, son fils, raconte que Robert avait fait cette division, en grande partie, dans un voyage de Paris à Lyon. Il l'introduisit dans la Bible latine, d'après la Vulgate (6). A partir de cette époque, on la trouve adoptée généralement : elle est dans la traduction française du Nouveau Testament d'Olivetan, revue par Calvin (7) ; dans la Bible française de la version de Genève (8) ; dans la traduction italienne de J.-L. Pasquale (9); dans le Nouveau Testament hollandais de Ctematius (10) ; dans le Nouveau Testament anglais de la traduction de G. Whittingham (11). Les éditions grecque et latine de Th. de Bèze donnent une division qui diffère sensiblement de celle d'Estienne, et que les Elzeviers ont souvent adoptée (12).

Cette division n'est pas toujours heureuse, et en bien des endroits elle est loin d'être en rapport parfait avec le sens (13).

---

(1) Venise, 1524.
(2) Paris, 1508, 1513, pet. in-f°.
(3) Lyon, 1527, in-f°.
(4) Les versets sont deux fois plus longs que ceux d'à présent.
(5) Genève, 1551, 2 vol. in-16.
(6) Genève, 1555, in-8°.
(7) Genève, R. Estienne, 1552, 2 vol. in-8°.
(8) *Ibid.*, R. Estienne, 1553, in-f°.
(9) S. l. (Genève), 1555. V. Leusden, *Philol. hebr. græc.*, Utrecht, 1670, in-8°, p. 21.
(10) Emda, 1556, in-8°, et dans la *Bible hollandaise, ibid*, 1560, in-4°.
(11) Genève, 1557. La Bible anglaise de 1560, *ibid.*, donne aussi la division en versets.
(12) V. Gregory, *op. cit.*, pp. 167 et suiv. — On trouvera dans cette Introduction de Grégory, p. 171, une comparaison de la division (du Nouveau Testament) du texte dans 51 éditions.
(13) M. Vigouroux, *Manuel*, p. 137.



DEUXIÈME PARTIE

INSPIRATION DES ÉCRITURES

De tous temps, au sein du Judaïsme et du Christianisme, on a cru que les livres désignés sous le nom d'Ecriture Sainte sont des livres inspirés de Dieu, écrits par son ordre et avec son secours (1).

Les noms mêmes donnés à ces livres par le Nouveau Testament en sont une première preuve. On les y appelle Saintes Ecritures, ἐν γραφαῖς ἁγίαις (2); parole de Dieu, ὁ θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν (3), ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν (4) ; paroles de vie, λόγια ζῶντα (5). S. Paul emploie le mot « inspiré », θεόπνευστος (6), pour indiquer d'une manière précise ce caractère divin des livres saints, des saintes lettres (7).

Chez les Juifs règne la même conviction (8). Philon soutient que les auteurs de l'Ecriture ont subi une action surnaturelle ; il les nomme θεοφορήτους : il enseigne qu'ils ont prophétisé, et par ce mot il entend l'action subie par celui qui est inspiré de Dieu. D'après lui, ils n'ont rien dit qui leur fût propre, et ils ont été simplement les organes de Dieu (9).

Josèphe faisant remarquer que les Ecritures ne présentent rien de discordant ou de contradictoire, ἀσυμφώνων καὶ μαχομένων, explique ce fait par l'inspiration divine qui a présidé à leur composition : τὰ δικαίως θεῖα πεπιστευμένα (10).

Les noms (11) donnés à l'Ecriture par les Pères de l'Eglise ne sont pas moins formels. Voici quelques-unes des appellations qu'on trouve dans

(1) Τὰ βιβλία θείῳ γεγράφθαι πνεύματι ὁμολογοῦμεν ἀμφότεροι. Origène, *Contr. Cels.*, V.
(2) Rom. I, 2.
(3) Hebr. I, 1.
(4) II Petr. I, 21.
(5) Act. VII, 38.
(6) II Tim. III, 16. — De là vient le mot Théopneustie, plus usité chez les protestants que chez nous.
(7) *Ibid.*, 15.
(8) V. Gilly, *Précis d'introduction*, t. I, p. 44.
(9) *De Monarchia*, I.
(10) *Contr. Appion.* I, 8 ; *opp.* éd. Dindorf, t. II. p. 340.
(11) Gilly, *op. cit.*, ibid.

leurs ouvrages : *Scripturæ sanctæ* (1), ἅγιος λόγος (2), *Sermo sanctus* (3), ἱεροὶ βιβλίοι (4), γραφαὶ θεῖαι (5). γραφαὶ ἀληθεῖς (6), αἱ διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου (7), *scripturæ divinæ* (8), *litteræ divinissimæ* (9), *litteræ dominicæ* (10), *litteræ cœlestes* (11), *Spiritus Sancti verba* (12).

Les Pères attestent aussi d'une manière formelle l'inspiration de l'Ancien Testament (13). Pour celle du Nouveau Testament, il suffira de citer un des plus anciens monuments de la littérature chrétienne : la lettre de S. Barnabé, rapportant un texte tiré de S. Matthieu (14), le fait précéder des mots ὡς γέγραπται. Or, cette expression désigne, dans le langage des Pères, les passages de l'Ecriture dont l'autorité est regardée comme divine (15). Elle est si décisive que les adversaires de la Bible ont prétendu que les mots *sicut scriptum est* avaient été interpolés par le traducteur latin. Cette hypothèse est devenue insoutenable le jour où l'on a découvert le texte original de l'Epitre, et qu'on y a trouvé les mots incriminés (16). Un autre témoignage, non moins probant, est celui de S. Clément (17) qui, citant un passage de l'Evangile (18), dit : ἑτέρα γραφὴ λέγει (19). S. Théophile d'Antioche appelle les Epîtres de S. Paul θεῖος λόγος (20).

Toutes ces dénominations, dit très bien M. Gilly (21), indiquent que les livres... des Juifs et des Chrétiens apparaissent aux témoins autorisés de ces deux sociétés comme un ensemble de livres divins. Car, à part celles qui sont formelles, celles qui les appellent prophéties, écrits prophétiques, livres saints, livres inspirés, ne peuvent être entendus que comme des locutions équivalentes aux premières. En effet, ce qui est saint, divin, et ce qui est prophétique ou inspiré suppose une cause qui a élevé ainsi un effet, en apparence vulgaire, à une dignité plus haute.

---

(1) Tertullien, *Apolog.* c. 22 ; — S. Justin, *Dial. cum Tryphon.*, VI, 32.

(2) S. Clément, I Cor. XIII, *Patrum Apost. Opera*, éd. Hefele 1855, in-8°, p. 71. Le même pape dit encore : « Scripturas diligenter inspicite, quæ Spiritus Sancti vera sunt oracula ». *Ib.*, XLV, p. 115.

(3) Théophile d'Antioche, *ad Antol.* III, 11.

(4) Origène, *Contr. Cels.*, IV, 17 ; S. Grégoire le Thaumaturge, *Orat. paneg. de Origene*, n. 15.

(5) Théophile d'Antioche, *ibid.*

(6) S. Clément, *ibid.*, XLV, 1 ; — S. Polycarpe, *ad Philipp.* n° 7 ; — S. Irénée, *Præm.* I, 1, n° 1 ; — Clément d'Alexandrie, *Strom.* II, 2, *Patrol. gr.*, t. VIII, c. 938 ; — Lactance, *Divin. Instit.* V, 1, 2, VI, 21, VII, 1 ; — Eusèbe, *Hist. eccl.* V, 28 ; — S. Augustin, *De Civit. Dei*, XI, 3.

(7) *Ibid.*

(8) Tertullien, *Apolog.* c. 20.

(9) Tatien, *Orat. contra græcos* ; — Eusèbe, *Præpar. evang.* I, 3.

(10) S. Irénée, *adv. Hæres*, V. 20.

(11) Novatien, *de Trinitate*, c. 20.

(12) S. Clément, II *Cor.* XLV ; — S. Justin, *Dial. cum Tryphon.*, XXIX, XXXII, XXXIII.

(13) V. Les références dans M. Vigouroux, *Manuel biblique*. t. I, p. 42, note.

(14) Matth. XXII, 14. L'Epitre dit : Μήποτε, ὡς γέγραπται, πολλοὶ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί εὑρεθῶμεν. *Barn. Epist.* ch. IV, éd. Hilgenfeld, Leipzig, 1877, in-8°, p. 11.

(15) S. Barnab. épist. IV, dans *Patrum Apost. Opera*, éd. Gebhardt, 1877, in-8°, p. 50.

(16) M. Vigouroux, *ibid.*

(17) *Ibid.* — Holtzmann, *Zeitschr. fur wis. Theol.*, 1871, t. III, p. 350 et suiv., Hilgenfeld, *ibid.*, p. 82, admettent que l'auteur cite S. Matthieu ; un anglais, auteur de *Supernatural religion*, 6e éd., Londres, 1875, p. 241, doute que Barnabé mette le Nouveau Testament au rang de l'Ancien. Mais cela, sans preuves.

(18) Matth. IX, 13, Luc, V, 32.

(19) II Cor. II, 4.

(20) *Ad Antol.* III, 14.

(21) *Op. cit.*, ibid.

CHAPITRE PREMIER

HISTOIRE DE LA DOCTRINE DE L'INSPIRATION (1)

§ 1. *Chez les Juifs*

La conviction des Juifs était, comme on vient de le voir, que les livres saints n'étaient pas l'œuvre du génie de l'homme, et qu'ils avaient été écrits par l'inspiration divine.

Les Rabbins, pour la plupart, distinguent quatre degrés dans cette inspiration. Le premier, qui ne se trouve que chez Moïse, provient de l'entretien du législateur avec Dieu lui-même. Le second est la prophétie proprement dite. Le troisième, est le don de l'Esprit-Saint. Le quatrième, est la fille de la voix, ou la *Bath-Qol*, בת־קול. Béchaï résume ainsi la doctrine des Juifs : « Scito autem quod quatuor in prophetia existunt gradus : Filia vocis, Urim et Tumim, Spiritus Sanctus et Prophetia. Omnium vero horum graduum subsequens superior est præcedente » (2). L'inspiration n'est donc pas, aux yeux des Rabbins, une communication invariable et uniforme de l'esprit divin ; celui-ci se communique inégalement et à divers degrés. Il y a, d'après le rabbin Hirsch Chajes, plusieurs genres de Bath-Qol. « Plusieurs sont vraiment l'expression de la parole divine et la voix dont Dieu se sert pour communiquer aux fidèles les vérités de la plus haute importance. *Ces filles de la voix sont une pure manifestation de la Divinité, ou un degré proprement dit de prophétie.* Il est vrai que la *Bath-Qol* ne mérite aucun égard, d'après le Talmud, lorsqu'elle combat un point de doctrine déjà déterminé par la loi de Moïse ; mais en pareille circonstance, le degré le plus sublime de la prophétie devient suspect. parce que Dieu ne peut pas être contraire à lui-même : alors ce n'est plus l'autorité de l'oracle qui est contestée, mais son existence » (3).

D'autres Rabbins augmentent encore le nombre des degrés de l'inspiration. Ainsi Maimonide (mort vers 1208) en compte onze (4). C'est sans doute pour réagir contre cette subtilité qu'Abarbanel les réduit à trois (5), pour les faire correspondre aux trois divisions de l'Ancien Testament. Il les définit ainsi : « Prophetia interdum prophetis obtingit *intellectualiter* per claram cognitionem, quæ in intellectu eorum fit ; interdum accidit per *imaginationem*, per formas quarum virtute vident in phantasia ; interdum vero *sensibiliter* percipitur per vocem in aures immissam, et res admirabilis se oculis eorum ingerit » (6). Le premier degré d'inspiration se trouve

---

(1) V. Schmidt, *Zur Inspirationfrage*, Gotha, 1869, in-8°.
(2) Cité par Meuschen, *Novum Testamentum ex Talmude illustratum*, Leipzig, 1736, in 4°, p. 358.
(3) V. Malou, *La lecture de la Sainte Bible en langue vulgaire*, t. II, p. 45.
(4) *Moreh Nebochim*, part. 10, ch. 36 et suiv.
(5) Préface de son Commentaire sur Josué.
(6) In I (Sam.) Rois, III.

chez Moïse, « qui a Deo omnia accipiebat intellectuali modo simpliciter, non imaginativo vel sensuali » ; le second se trouve chez les Prophètes, et le troisième chez les Hagiographes. Abarbanel dit de ces derniers : « Vocantur *Kethubim*, ut gradus illorum significetur, et quonam influxu sint conscripti, q. d. non illum gradum in eo consistere ut videant formas propheticas, neque ut audiant verba Dei vivi, sed cum sint in illo gradu qui רוח הקודש appellatur ; et, ut doctor perplexarum (1) loquitur. c. 45. part. 2, aliquid divinum est quod virum comitatur, disponit et excitat ut loquatur, aut scribat hymnos. laudationes, aut verba sapientiæ modo admirando... Idcirco vocantur כתובים, quod per spiritum sanctum scripta sunt » (2).

§ 2. *Chez les Chrétiens*

Dans les premiers temps de l'Eglise, la croyance à l'inspiration divine fut unanime (3). On ne traitait point d'ailleurs cette question *ex professo*, et l'on ne dissertait pas sur la nature de l'inspiration ou sur son étendue. Il fallut les attaques des hérétiques pour amener les Pères à défendre et à expliquer ce dogme.

I

Aux premiers siècles de l'Eglise, les Simoniens. les Basilidiens, les Marcionites attaquèrent l'inspiration des livres de l'Ancien Testament.

D'après Basilide (mort vers 120), l'archon du monde terrestre avait pris pour sa propriété spéciale le peuple juif et s'était révélé à lui dans l'Ancien Testament (4). Cet archon n'est pas un principe mauvais, opposé au Dieu bon et suprême (5), dont il est une des créations.

De même Marcion, dans son désir de rejeter tout l'Ancien Testament, lui donne pour auteur un être indépendant des deux principes du bien et du mal, Dieu qui n'a pour attribut que la justice. tandis que le Dieu bon, pour détruire cette fausse révélation, s'est fait homme et, avec le Nouveau Testament, a apporté aux hommes la vérité et le bonheur (6).

Dans ces systèmes la révélation de l'ancienne loi est inférieure à la nouvelle, et même est en contradiction avec elle.

Quant aux disciples de Simon. on ne saisit guère leur pensée sur ce point : ils mélangent la théosophie grecque à la théologie juive ; leur

---

(1) Maimonide.
(2) Cfr. Keil, *Einleitung*, § 214.
(3) V. Credner, *De librorum Novi Testamenti inspirationis quid statuerint christiani ante sæculum III medium*, Iena, 1828, in-8°.
(4) Mœlher, *Histoire de l'Eglise*, trad. franç., t. 1, p. 273.
(5) Telle est du moins l'opinion qui résulte du résumé du système de Basilide, donné par les *Philosophumena*, VII, 14-27.
(6) Mœlher, *ibid.*, pp. 282-283. — V. aussi Hug, *Dissertation sur l'authenticité des livres du N. T.*, traduite dans le P. de Valroger, *Introduction au N. T.*, t. 1, pp. 408 et suiv.

système ne pourra se comprendre que lorsque les gnostiques lui auront donné une forme plus complète (1).

Les Manichéens, qu'on ne peut guère considérer comme appartenant au Christianisme, rejetaient non seulement l'Ancien Testament, parce qu'il n'était pas l'œuvre de Dieu et que les prophètes étaient inspirés par l'esprit de mensonge, mais aussi le Nouveau, dont les livres étaient, pour eux, en partie falsifiés par les Chrétiens judaïsants, en partie interpolés (2). Ils rejetaient donc le caractère inspiré de toute l'Ecriture (3).

Les Ebionites et les Nazaréens, suivis en cela par les Sévériens, rejetaient toutes les épîtres de S. Paul (4). D'autres, tels que les Montanistes (5) et les Aloges (6), rejetaient les uns les Actes des Apôtres, les autres les écrits de S. Jean.

D'autres encore refusaient l'inspiration à tel ou tel passage des livres saints, et affirmaient que quelquefois les Prophètes et les Apôtres avaient écrit d'une façon purement humaine. Telle était l'opinion d'un certain Dosithée, cité par Tertullien (7), des Anoméens (8), et de quelques auteurs réfutés par S. Jérôme (9).

Ces erreurs furent bien vite oubliées. Elles furent l'objet d'une courte discussion, vers le IXe siècle, entre l'évêque de Lyon, Agobard et Frédégise sur l'inspiration des mots de la Sainte Ecriture (10).

II

C'est à l'époque de la Réforme, au XVIe siècle, qu'ont commencé les controverses sur l'inspiration (11). Alors seulement en effet la question fut traitée à fond aussi bien par les Protestants que par les Catholiques.

1° Les premiers protestants admettaient l'inspiration de l'Ecriture dans le sens le plus strict ; d'après leurs théologiens, en effet, toutes les parties de la Bible et toutes les pensées qu'elle renferme sont inspirées. Bien plus, le style lui-même est inspiré et toutes les expressions ont été dictées par le Saint-Esprit. Telle est l'opinion de Luther, de Calvin, de Zwingle et des premiers réformateurs (12). Pour eux la Bible est *l'œuvre immédiate de*

---

(1) E. de Pressensé, *Histoire des trois premiers siècles*, t. I, pp. 392 et suiv. ; — Mgr Freppel, *Les pères apostoliques*.

(2) S. Augustin, *Contra Faust.*, XXXII, 1 et suiv., 8. v. aussi, *ibid.*, XVIII, 7, XXII, 15.

(3) Mœlher, *ibid.*, p. 290. — V. S. Epiphane, *Hæres.* LXVI.

(4) S. Irénée, *Adv. Hæres.*, I, 26 ; Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 27 ; S. Epiphane, *Hæres.* XXX, 16.

(5) S. Augustin, Ep. 237, n° 2.

(6) S. Epiphane, *Hæres.* LI, 3.

(7) *De præscript.* XLV.

(8) S. Epiphane, *Hæres.* LXXVI.

(9) *In Epist. ad Phil.* préface ; *In Matth.* V.

(10) V. plus haut, p. 11.

(11) Cfr. Ubaldi, *Introductio*, t. II, pp. 16 et sui..

(12) Telle était aussi l'opinion des catholiques. Eckius, dans une lettre à Erasme, s'exprime de même. Il ne semble donc pas absolument juste de dire que cette attitude fut dictée aux protestants par le désir de trouver dans l'Ecriture « un code religieux dont la lettre descendit du ciel » (Hautcœur, *Revue des sciences eccl.*, juin, 1860, p. 512). Plus tard peut-être ce fut leur but. V. les citations de Rothe et de Tholuck, *ibid.*

Dieu. « Nous disons la Bible, œuvre immédiate de Dieu. Car il convient de rappeler ici que le dogme de l'inspiration des Ecritures, non seulement ne se trouva pas affaibli (1) par les tendances anti-hiérarchiques du protestantisme, mais gagna même en force tout ce qui était enlevé à celui de l'autorité de l'Eglise » (2).

La pensée de Luther sur ce sujet n'est pas douteuse : il sent, pour ainsi dire, l'inspiration, et c'est sur ce critère qu'il s'appuie pour repousser tel des livres de l'ancien Canon, qui ne lui semble pas porter la marque de la majesté divine. Ainsi parlant de l'Apocalypse, il s'exprime ainsi : « Je le mets presque au niveau du quatrième livre d'Esdras, et je ne peux trouver qu'il ait été inspiré par le Saint-Esprit » (3). Mais, dans ses controverses, il insiste toujours sur l'autorité absolue de l'Ecriture ; au Colloque de Marbourg il demande une soumission complète et aveugle au texte sacré.

Un autre réformateur, Carlostadt, qui eut avec Luther des querelles assez vives, s'exprime de même : « Constat scripturam sanctam divinum esse oraculum, a Deo ad homines profectum... quibus (4) conspicuum est sanctam scripturam a Deo fluxisse. atque tractandam velut munus cœleste... Recte ergo fortem et robustam et solidam asseveravi, quando omnium colla premit, omnium autoritatem revincit, ac cunctorum nutum emollit, cui denique omnes cedere coguntur... Nos peribimus omnes, ac omnes omnium hominum litteræ, de scriptura vero divina neque apiculus neque punctulus perdetur » (5).

Zwingle n'a peut-être pas pour l'Ecriture des sentiments de fervent respect semblables à ceux que l'on trouve chez Luther. « On ne saurait nier qu'à ses yeux l'Ecriture ne soit moins nécessaire au chrétien qu'elle n'était pour les autres réformateurs » (6). Cependant, il admet hautement l'inspiration de la Bible, dans le contenu de laquelle seule il voit la règle de la foi. « Il n'y a, s'écriait-il, à la seconde dispute publique de Zurich (1523), que la Sainte Ecriture qui ne puisse jamais tromper » (7). Il doit pencher pour l'inspiration littérale, puisque d'après lui la Bible est claire, certaine, infaillible ; on ne peut la comprendre pourtant, ajoute-t-il, que quand on a l'esprit de Dieu (8).

Calvin a des théories analogues. La révélation divine dans la nature étant incomplète, Dieu se révèle à nous par l'Ecriture. Mais l'autorité de l'Ecriture ne dépend pas du témoignage extérieur de l'Eglise, elle dépend du témoignage intérieur du Saint-Esprit. Lui seul peut interpréter la Bible (9).

La doctrine de l'inspiration littérale, quoique n'étant pas formulée *ex*

---

(1) L'auteur aurait dû, pour être juste, ajouter un mot : *momentanément.*

(2) Reuss, *Histoire du Canon des saintes écritures dans l'Eglise chrétienne.* Strasbourg, 1864, in-8°, p. 310.

(3) Préface de l'Apocalypse, 1522, dans S. Berger, *La Bible au XVIe siècle*, Nancy, 1879, in-8°, p. 106.

(4) Des citations du Nouveau Testament, Jean, XIV, 10 ; Gal. I, 1 ; Rom. I, 1.

(5) *De Canonicis Scripturis libellus,* réimprimé par Credner, *Zur Geschichte des Kanons,* Halle, 1847, in-8°, pp. 318, 319, 320.

(6) S. Berger, *op. cit.*, t. III.

(7) V. Hoff dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses,* t. XII, p. 539.

(8) *Ibid.*, pp. 551, 552.

(9) V. Jundt, dans la même *Encyclopédie,* t. II, p. 545.

professo par ces réformateurs (1), se déduit cependant avec rigueur des prémisses qu'ils posent.

Il faut noter toutefois que les *Symboles ecclésiastiques* de la première période protestante, tout comme les protagonistes qu'on vient de citer et leurs disciples immédiats, Mélanchthon, Brenz, Bullinger, Bugenhagen, etc., ne définissent pas le mode d'inspiration, mais se contentent de l'affirmer ou de la supposer admise. Ainsi la confession de foi de La Rochelle (1571) s'exprime ainsi : la Parole, « au commencement révélée par oracles, a été puis après rédigée par écrit aux livres que nous appelons l'Ecriture Sainte » (2). La Confession helvétique, après avoir déclaré que « les livres canoniques sont véritablement la parole de Dieu », dit aussi que « la prédication de la parole de Dieu est la parole de Dieu » (3).

Les théologiens qui vinrent ensuite précisèrent davantage la théorie. Flacius Illyricus, dans sa *Clavis S. Scripturæ* (4), refuse de reconnaître aucune contradiction de détail dans les récits sacrés. Calixte (1586-1656) dépasse les idées de ses coreligionnaires : dans sa *Responsio ad theologos moguntinos* il soutenait que la révélation proprement dite n'a eu lieu que pour les choses du salut ; quant aux choses humaines, Dieu aurait seulement assisté les écrivains sacrés pour les préserver d'erreurs (5).

La doctrine de l'inspiration verbale se manifeste dans toute sa raideur chez Buxtorf le père (1564-1629). Dans son livre intitulé *Tiberias* (6), cet auteur en arrive à défendre énergiquement même l'inspiration des points-voyelles hébreux (7). Heidegger (8) soutint la même thèse, mais d'après d'autres considérations. Il n'eût eu aucun scrupule à reconnaître l'origine moderne des points-voyelles, s'il eût été sûr de conserver le sens primitif ; mais dans l'intérêt de la foi, il valait mieux, suivant lui, attribuer leur invention à un prophète, Moïse ou Esdras (9). Cette opinion fut érigée en dogme par plusieurs Eglises protestantes : le *Consensus* helvétique de 1675 l'introduisit dans le symbole, en affirmant que le Canon tout entier dans ses points-voyelles, ses lettres et ses accents, est inspiré de Dieu (10). Beaucoup de luthériens, Quenstedt, Baier, Hollaz, Carpzov (11), Pfeiffer,

(1) M. Bridel, art. « Théopneustie ». *Ibid.*, t. XII, pp. 104-105, n'admet pas que les premiers réformateurs soient partisans de l'inspiration verbale. Ce qui semble le plus clair, c'est qu'ils ont parfois sacrifié un de leurs principes à un autre qui leur était plus utile dans la circonstance.

(2) Cité par Bridel, *ibid.*, p. 106.

(3) *Ibid.*

(4) V. plus haut, p. 22.

(5) Bridel, *Ibid.*

(6) *Tiberias seu Commentarius Massorethicus triplex, historicus, didacticus, criticus*, Bâle, 1621, in-4° ; ibid., 1665, in-f°.

(7) Dorner, *Histoire de la théologie protestante, en particulier en Allemagne*, tr. A. Paumier, Paris, 1870, in-8°, p. 363.

(8) V. plus haut, p. 23.

(9) Dorner, *Ibid.*, p. 365.

(10) Art. 2 : « In specie hebraicus V. T. codex quem ex traditione ecclesiæ judaicæ accepimus, tum quoad consonnas, tum quoad vocalia seu puncta θεόπνευστος ». Reuss, *Histoire du Canon*, p. 371 ; cfr. Dorner, *ibid.*, p. 375.

(11) Voici l'exposition de la doctrine de l'inspiration, faite par ce théologien : « Plura itaque involvit inspiratio momenta : 1) Nihil hic tribuendum esse hominibus præter operam solum ministerialem qua illapsum divinum percipientes, prompte ac alacriter mentem manumque Deo commodarent qui utramque pro libitu suo ageret, moveret ac dirigeret ; 2) ad unum solumque

Loscher, etc., adoptèrent cette manière de voir (1). On ne s'en tint pas là. La forme des consonnes, qui était, dit-on, restée la même depuis le déluge, fut considérée comme l'œuvre divine (2). L'Eglise luthérienne tout entière, à l'exception de Musœus et de l'école de Helmstedt, qui ne reconnaissaient pas la nécessité de l'inspiration littérale, admit alors que les hommes choisis par Dieu pour transmettre par écrit ses révélations à l'humanité sont les scribes divins, les mains du Christ, les notaires du Saint-Esprit. On peut même dire, suivant eux, que c'est le Christ lui-même qui a rédigé de sa propre main les Evangiles. Il ne faut plus voir dans les Apôtres des instruments intelligents de Dieu, « ce sont des plumes vivantes et automates ». L'inspiration s'applique aux mots aussi bien qu'aux idées. Les théologiens de ce temps « ont tellement peur de porter atteinte à l'autorité de la Bible, qu'ils en bannissent scrupuleusement tout facteur humain, à l'exclusion du concours le plus obscur et le plus matériel » (3). Un théologien de Gotha, Nitsche, se demande sérieusement si l'on a le droit d'appeler la Bible une créature, et il répond d'une manière négative (4). De là à admettre la pureté irréprochable du style de la Bible, il n'y avait qu'un pas. Il fut vite fait, et quand Jean Musœus, qui professa à Iéna de 1643 à 1681, voulut distinguer entre la pureté du fond et celle de la forme, il fut vivement censuré par ses contemporains, qui en vinrent à affirmer le style classique du grec du Nouveau Testament (5). Calov déclara que c'est un blasphème contre l'Esprit-Saint d'admettre l'existence de barbarismes ou de solécismes dans la Bible (6).

De tels excès amenèrent une inévitable réaction. L'influence pernicieuse qu'exercèrent sur l'Eglise réformée, malgré l'indignation qu'elle ressentit tout d'abord, les écrits de Spinoza, et en particulier son *Tractatus theologico-politicus* (7) amena pourtant moins de résultats que les théo-

---

Deum, quidquid est Scripturæ sacræ tanquam ad causam principem, referri debere, ita quidem, ut non modo mysteria scripta, inde divina, sed ipsa quoque γραφή (tam scribendi actio transiens quam ejus effectus, voces, apices ac litteræ) θεόπνευστος esset, ac ἱερὰ γράμματα prodirent : 3) idque propter immediatum et singularissimum cum amanuensibus, ad scribendi ministerium excitatis, concursum, quo eorum et voluntatem impulit ut prompte scriberent, et mentem illuminavit, ac suggestione rerum, vocumque consignandarum replevit, ut intelligenter scriberent, et manum direxit, ut infallibiliter scriberent, neque tamen plus conferrent ad scripturam quam calamus velocis scribæ Ps. 2 : 4) Deum πνεῦμα suum cum verbo sive mente sua inspirasse Scripturæ, ac inseparabiliter cum illa univisse, ut semper cum verbo in scriptura conjunctus esset Spiritus Sanctus. : 5) Hinc et internam innatamque scripturæ resultare virtutem qualis igni, semini, pluviæ, Pr. 23. 19. Luc. 8, 11. Joan. Apocalyps. c. 10, v. 10, 11, inest, et efficaciam externam, quam in usu legitimo posito actu, secundo in lectoribus et auditoribus exerit, ita ut per illam hodiedum Deus adspiret et afflet lectorem vel auditorem, quoties rite legitur vel auditur. » *Critica Sacra Vet. Test.*, ed. 2, Lipsiæ, 1748, in-4°, pp. 43 et suiv.

(1) On ne sait si M. Reuss approuve ou blâme cet excessif amour de littéralité, *Hist. du Canon*, p. 379. — Cette doctrine fut importée en Amérique par les Puritains, et le Dr Hurst, *Our theological Century*, 1877, cité dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, t. IV, p. 559, nous apprend qu'un d'eux, Cotton Mather, prêchait sur l'autorité divine des points-voyelles.

(2) Buddeus, *Instit. dogm.*, p. 98 ; *Hist. eccl. V. T.*, p. 997. — Cfr, Reus, *ibid.*

(3) Dorner, *ibid.*, p. 468.

(4) *Ibid.*, p. 472.

(5) *Ibid.*, p. 474.

(6) Calovii *Systema locorum theologicorum*, t. I, ch. 4 ; t. II, chap. 1.

(7) Amsterdam, 1670

ries de Grotius (1583-1645) (1). D'après le savant hollandais (2), l'inspiration ne s'étend qu'aux parties prophétiques de l'Ecriture; elle est inutile pour le reste de la Bible. Les auteurs des livres historiques et moraux n'ont ressenti qu'un mouvement pieux, *pius animi motus*, qui les a portés à écrire. Même les Evangiles ne sont pas inspirés; ils ont été mis par l'Eglise primitive au nombre des écrits canoniques, parce qu'on les a jugés pieusement et fidèlement écrits, et parce qu'ils contiennent des choses très importantes pour le salut (3).

Les idées trop larges de cet homme d'ailleurs éminent amenèrent la théologie réformée à abandonner l'enseignement reçu touchant l'inspiration. Pfaff (1686-1760) eut beau modifier la thèse rigide de l'école. les idées subversives n'en firent pas moins leur chemin. Le Clerc nia avec force (4) l'inspiration proprement dite. Il accordait, il est vrai, que quelquefois les écrivains sacrés eussent été inspirés de Dieu, les Prophètes, par exemple, lorsque l'avenir leur était révélé; mais les écrivains, même prophètes, avaient écrit sans l'assistance du Saint-Esprit, aussi bien ce qui leur avait été révélé que les autres faits dont ils avaient eu connaissance autrement (5).

Au milieu du XVIIIe siècle, des théories encore plus radicales se produisirent, sous l'influence de la philosophie de Wolf et du déisme anglais. Danow (1741-1782) restreint l'inspiration au contenu religieux de la Bible (6). Il est vite dépassé par Tœllner (1724-1774) (7) et Semler (8) qui poussent leurs coreligionnaires à renoncer non seulement à la théorie de l'inspiration verbale, mais aussi à celle de l'inspiration du fond (9). Pour ces deux auteurs l'inspiration est purement morale. Tout ce qui dans la Bible édifie le lecteur, tout ce qui le rend plus sage et meilleur est inspiré. La Bible n'est pas la vérité religieuse, elle contient la vérité religieuse (10). Les vieilles théories du XVIe et du XVIIe siècles furent alors généralement abandonnées. Le développement des sciences naturelles, d'un autre côté, contribua beaucoup à cet abandon (11).

Malgré quelques efforts individuels, le plus grand nombre des critiques protestants ne croient guère aujourd'hui à l'inspiration surnaturelle des livres de la Bible. Voici, par exemple, ce que pense sur ce point un des

---

(1) V. M. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. I, p. 13; — Dorner, *op. cit.*, p. 599.

(2) *Votum pro pace ecclesiastica*, tit. *de Canonicis scripturis*.

(3) « Si Lucas divino afflatu dictante sua scripsisset, inde potius sibi sumpsisset auctoritatem, ut Prophetæ faciunt, quam a testibus quorum fidem est secutus. Sic in iis, quæ Paulum agentem vidit, scribendis nullo ipsi dictante afflatu opus. Quid ergo est cur Lucæ libri sint canonici? Quia pie et fideliter scriptos, et de rebus momenti ad salutem maximi ecclesia primorum temporum judicavit. » *Ibid.*

(4) V. plus haut, p. 25. — V. une bonne analyse des idées de Le Clerc dans Rabaud, *Histoire de la doctrine de l'inspiration des Saintes Ecritures dans les pays de langue française, de la réforme à nos jours*, Paris, 1883, in-8°, pp. 160 et suiv.

(5) Lamy, *Introductio*, t. I, p. 18. — Cellerier, *Manuel d'herméneutique biblique*, Genève, 1852, in-8°, p. 256, a soutenu à peu près la même opinion.

(6) *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. III, p. 592.

(7) *De inspiratione S. Scripturæ*, Leipzig, 1772, in-8°.

(8) V. plus haut, p. 26; — Dorner, *op. cit.*, pp. 607 et suiv.

(9) V. M. Vigouroux, *op. cit.*, pp. 17 et suiv.

(10) Lichtenberger, art. « Semler » dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, t. XI, p. 562; Bridel, art. cité, p. 407.

(11) Dorner, *op. cit.*, p. 587.

plus célèbres savants allemands. « M. Ewald, dit Mgr Hautcœur (1), se prononce énergiquement contre la doctrine de l'inspiration. Il n'a pas assez d'anathèmes et de fureurs contre ceux qui conservent à cet égard le point de vue traditionnel : c'est un thème sur lequel il revient sans cesse dans ses *Annales des sciences bibliques* (2). Pour lui, les livres saints sont des productions purement humaines, issues d'un grand mouvement religieux. L'enthousiasme particulier à ces sortes d'époques a laissé sur leurs pages une profonde empreinte : elles sont remplies, pénétrées de l'esprit divin, de cet esprit qui souffle sur les Prophètes, sur les sages du paganisme et sur tous les hommes pieux. Chaque religion a ses livres saints. M. Ewald veut bien cependant accorder la préférence à ceux du Christianisme. La Bible est donc au-dessus du Coran, du Zend-Avesta, des Védas, mais ce sont des productions du même ordre, que sépare seulement une différence de degré dans leur perfection relative. Croire que nos Ecritures sont le résultat d'une action divine immédiate, et par là même à l'abri de toute erreur, c'est déifier la lettre, c'est quitter le rôle de docteur chrétien pour devenir rabbin du moyen âge, c'est substituer l'Islam à l'Evangile, c'est faire cause commune avec l'athéisme et l'impiété ». Un autre critique, Mareinecke, affirme que si la Bible était inspirée, elle serait Dieu même, car la parole de Dieu, dit-il, est Dieu même ; or, la Bible n'est pas Dieu, elle n'est donc pas inspirée (3) !

Le protestantisme libéral a été amené logiquement à nier l'inspiration de la Bible. La doctrine formulée par M. E. Scherer (4) et qui a vite trouvé de nombreux adeptes en Suisse, en France, en Hollande, non-seulement rejette l'idée que la Bible est l'œuvre immédiate et directe de Dieu, mais encore n'y voit aucune différence avec les ouvrages sacrés des religions non chrétiennes (5). « Entre la Bible et les autres livres religieux, on n'admet plus qu'une différence de degré et non de nature. Son caractère particulier et la supériorité religieuse des hommes qui l'ont écrite, varient du reste d'un écrivain à un autre, d'un livre à un autre, et témoignent d'un développement intellectuel et moral fort divers... On suit pas à pas le progrès de l'humanité dans ses pages, si diverses de caractère, de ton, de valeur, de physionomie. L'erreur s'y confond souvent avec la vérité. A côté d'impérissables beautés, voici de banales sentences, des prières vraiment blasphématoires au regard de l'esprit chrétien, et des récits dont l'immoralité n'échappe qu'aux lecteurs décidés d'avance à tout approuver, sans parler même des inexactitudes de tout genre qu'on a si souvent signalées... (6).

---

(1) *Revue des sciences ecclésiastiques*, t. I, p. 448.

(2) *Ueber die Heiligkeit der Bibel*, V. surtout VII, 68, 74, 76, 88, 95, 100 ; cfr. IX, 91, et suiv.

(3) Cité dans Malou, *La lecture de la Sainte Bible en langue vulgaire*, Louvain, 1846, in-8°, t. II, p. 407.

(4) *La critique et la foi*, Paris, 1850 ; — *De l'inspiration de l'Ecriture*, dans la *Revue de théologie*, (de Strasbourg), t. VI, 1853. — Cfr. Trottet, *De l'autorité et de l'inspiration des Ecrits sacrés*, dans la même *Revue*, t. III, 1851.

(5) F. Pécaut, *Le Christ et la conscience*, 2e édit., Paris, 1863, in-12, p. 57 et suiv.

(6) C'est là-dessus qu'un protestant libéral, qui dirige aujourd'hui, en France, l'enseignement primaire, s'est fondé pour interdire dans les écoles l'enseignement de la Bible. V. son opuscule, *De l'enseignement de l'Histoire Sainte dans les écoles primaires*, Paris, 1869, in-12. L'influence de l'histoire Sainte, dit M. Buisson, est pernicieuse pour l'esprit et la conscience des enfants, car elle est *immorale*, en contradiction avec la conscience naturelle.

L'humain et l'imparfait (y) recouvrent si bien le divin qu'ils le rendent méconnaissable... L'action de l'esprit de Dieu ne s'est pas exercée sur l'esprit des écrivains sacrés en dehors des lois naturelles, ni autrement qu'elle ne s'exerce en tout homme... Jadis, la foule les tenait pour inspirés ; aujourd'hui, l'on s'incline devant leur grandeur incontestable. Mais on n'y reconnaît toutefois rien de plus qu'une intensité de vie spirituelle supérieure, sans rien de surnaturel. Ainsi donc l'inspiration qui anima les écrivains de la Bible est l'inspiration d'une haute conscience et d'un cœur pur, résumant les plus profondes aspirations, les plus impérissables élans de l'âme, inspiration divine en réalité, parce qu'elle est profondément humaine » (1). Voilà comment parle aujourd'hui de la Bible le protestantisme libéral : il refuse d'admettre toute action spéciale de Dieu sur les écrivains sacrés (2).

Effrayés de tels excès de pensée et de langage, plusieurs théologiens protestants ont essayé de réagir et de trouver une formule intermédiaire entre cette négation radicale et la vieille orthodoxie calviniste, qui a encore ses représentants résolus dans MM. Merle d'Aubigné (3), de Gasparin (4) et Gaussen (5). Les membres de ce que l'on a appelé le *tiers-parti* protestant, parmi lesquels se remarquent surtout MM. de Pressensé (6), Astier (7), Jean Monod (8), admettent l'inspiration du Nouveau Testament, et la prouvent par le témoignage des Apôtres et de l'Eglise primitive. Quant à l'Ancien Testament, il n'a qu'une autorité dérivée et subordonnée. En somme, cette école rejette l'inspiration plénière, l'infaillibilité générale de la Bible ; elle supprime toute différence de qualité entre les écrivains sacrés et les autres auteurs chrétiens et ne conserve entre eux qu'une différence de quantité ; la Bible n'est plus dans sa totalité la parole de Dieu, mais un simple document de la Révélation, dont l'autorité est basée sur la seule valeur du témoin et du témoignage (9). Ne peut-on pas, en face de ces conclusions, se demander, avec un protestant libéral, ce qui reste, dans ce cas, de la notion de l'Inspiration (10) ? Or, d'après l'affirmation de ce même auteur, les idées de M. de Pressensé réunissent aujourd'hui la majorité dans le protestantisme français (11).

Quelle situation et quels aveux ! Voilà où en est arrivée l'Eglise de Luther et de Calvin (12) ! Mais mérite-t-elle encore le nom d'*Eglise ?* Qui

---

M. Vernes a repris la même thèse, en l'appuyant, il est juste de le dire, sur d'autres arguments, *Mélanges de critique religieuse*, Paris, 1881, in-12, pp. 314 et suiv.

(1) Rabaud, *Histoire de la doctrine de l'inspiration*, p. 329.

(2) Rabaud, *Ibid.*, pp. 291, 292, 294.

(3) *L'autorité des Ecritures inspirées de Dieu*, Toulouse, 1850.

(4) *La Bible.*

(5) *Théopneustie ou pleine inspiration des Ecritures*, Paris, 1840, in-8° ; — *Le Canon des Saintes Ecritures au double point de vue de la science et de la foi*, Paris, 1860, 2 vol. in-8°.

(6) *De l'inspiration des Saintes Ecritures* dans la *Revue chrétienne*, 1862, supplément théologique, n° 4.

(7) *Les deux théologies nouvelles dans le sein du protestantisme français*, Paris, 1862, in-12.

(8) *Discours d'installation à la chaire de dogmatique*, Montauban, 1865, in-8°.

(9) M. E. Coquerel a voulu prouver que la thèse de M. de Pressensé repose sur une pétition de principes, *Revue de théologie*, (de Strasbourg), 2e série, t. X, p. 325.

(10) Rabaud, *op. cit.*, p. 318.

(11) *Ibid.*, p. 319.

(12) Et M. Rabaud ose encore dire qu'en agissant ainsi, le protestantisme « reste fidèle à ses origines et à sa vraie tradition. » *Ibid.*, p. 345.

réunit aujourd'hui les Protestants? ils n'ont même plus de symbole!

Est-il possible de se dire chrétien et de soutenir *ex professo*, comme l'a fait tout récemment un pasteur, couronné par la société de ses collègues de Genève (1), que l'inspiration biblique est une *erreur* et un *fléau?*

Beaucoup de protestants d'aujourd'hui rejettent avec horreur, nous en sommes convaincus, cette doctrine. Même Philippi et Stier soutiennent l'infaillibilité biblique presque absolue (2).

Mais pour la plupart d'entre eux, l'Ecriture est divine, en ce sens seulement qu'elle contient des vérités révélées par Dieu. Telle est, en particulier, la doctrine des unitaires, qui, à part le nom, ont renouvelé les erreurs sociniennes. Malheureusement, beaucoup de protestants, plus orthodoxes, partagent cette manière de voir (3). Dans la haute Eglise anglicane même, qui passe pour conservatrice, il ne manque pas de théologiens qui refusent d'étendre l'inspiration à certaines parties de l'Ecriture. C'est, entre autres, le cas de Parry (4). Hartwell Horne, l'auteur classique de cette école, restreint l'inspiration à ce que, dans les choses relatives à la foi et aux mœurs l'Ecriture a été préservée des plus graves erreurs (5). Il y a près d'un siècle, le Dr Paley (1743-1805), dans son célèbre ouvrage, *A view of Evidences of Christianity* (6), affirmait déjà qu'il n'y a aucune nécessité d'admettre l'autorité divine des livres de l'Ancien Testament, excepté dans les passages auxquels Notre-Seigneur reconnaît manifestement l'inspiration. En 1863, le tribunal suprême de l'Eglise anglicane (7) a prononcé que, d'après les trente-neuf articles, code ou symbole de la croyance de l'Eglise officielle du pays, il suffisait, pour être orthodoxe, de professer que les livres canoniques sont, au moins en quelque partie, inspirés.

Le plus récent auteur anglais, qui ait traité ces questions *ex professo*, le Dr Ladd, est moins latitudinaire que les membres du Conseil privé ne l'ont été. Il professe que les écrits bibliques sont inspirés et infaillibles dans les matières morales et religieuses, mais dans ces matières seulement (8) : « Ce ne sont pas, dit-il, les faits passés, historiques ou préhistoriques, qui ont été révélés divinement aux historiens de l'Ecriture ; ce n'est point pour les faire accorder avec la tradition ou avec les documents écrits déjà existants, que le don de l'inspiration leur a été accordé... Ce don leur fut fait dans le dessein de promulguer les vérités religieuses et morales (9)... Le plus grand résultat de l'inspiration est de produire quelques vérités religieuses et morales se rapportant à la révélation de Dieu dans la Rédemp-

---

(1) M. Rabaud, *op. cit.*, p. 235.

(2) Bridel, art. cit., p. 107.

(3) Il suffit, pour s'en convaincre, de lire le troisième livre de l'ouvrage de Dorner, pp. 671 et suiv.

(4) Dans Horne, *Introduction to the critical study and knowledge of the holy Scriptures*, 13e édit., 1872, t. I, p. 533.

(5) *Ibid.*, p. 528.

(6) Part. 3e, ch. 3e.

(7) La « court of Arches » avait condamné deux des auteurs des célèbres *Essays and Reviews*, Londres, 1860, in-8°, les docteurs Wilson et Williams (15 Décembre 1862) ; mais sur leur appel le « Privy Council » a déclaré solennellement que l'opinion de ces écrivains n'était pas contraire à la doctrine anglicane. V. *Cases heard, and determined by the Judicial Committee of the Privy Council*, t. II, part. III, pp. 375-434. — Sur les *Essays and Reviews*, v. plus haut, p. 28.

(8) *The doctrine of sacred Scripture*, Edimburg, 1883, t. I, p. 455.

(9) *Ibid.*, p. 460.

tion (1)... Le contenu de la révélation (2) n'est pas la connaissance, soit géographique, soit archéologique, historique, grammaticale, philosophique ou scientifique, c'est l'idée divine enveloppée sous ces formes diverses (3)... » Ces paroles indiquent une certaine tendance à revenir sur les excès commis. L'auteur se rallie ailleurs à la théorie que nous venons de signaler tout à l'heure, et d'après laquelle la Bible ne doit pas être considérée comme synonyme de révélation, mais seulement comme les archives de la révélation (4).

Peut-être y aurait-il là pour les théologiens catholiques le point de départ d'une controverse nouvelle et fructueuse avec les protestants.

2° Après la Réforme, qui avait soulevé la question de l'inspiration, les théologiens catholiques ont été dans l'obligation de la traiter à leur tour. Mais chez eux rien qui ressemble à la méthode adoptée par les protestants. Tous admettent l'inspiration de tous les livres du Canon, mais ils diffèrent sur l'extension et la nature de l'inspiration elle-même.

A. *Inspiration verbale.* — Les théologiens, qui s'occupèrent les premiers de cette question, étendaient l'interprétation au style et aux mots. Telle est l'opinion de Salmeron (5), de Bannez (6), de Suarez (7), de Maldonat (8), d'Estius (4), de Grégoire de Valentia (5), d'Azorius, de Sylveira, etc. Tous ces auteurs admettent l'inspiration dans son sens le plus rigide (9).

B. *Système de Lessius.* — Mais vers cette époque des opinions plus larges commencèrent à circuler, qui donnèrent lieu à de longues discussions, dont les plus remarquables se produisirent entre les docteurs de Louvain et les théologiens de la Compagnie de Jésus. Cette controverse, dit Ubaldi (10), est étroitement liée à la fameuse dispute *de auxiliis divinæ gratiæ*. On connaît les erreurs de Baius, condamnées par S. Pie V en 1567 et par Grégoire XIII en 1579. Quoique Baius se fût soumis au jugement du Saint-Siège, ses doctrines lui survécurent. Un jésuite, le P. Tolet, avait été chargé par le Pape de notifier la condamnation des propositions de Baius à l'Université de Louvain. De là résulta dans le corps académique de cette ville une vive animosité contre les Jésuites auxquels on attribua la condamnation survenue. Vers cette époque, deux professeurs de la Compagnie, théologiens des plus remarquables, Lessius et du Hamel (Hamelius) furent envoyés à Louvain (1585) pour y professer la théologie (11),

---

(1) *Ibid.*, t. II, p. 467.
(2) Ce mot nous semble ici synonyme d'inspiration.
(3) *Ibid.*, t. II, p. 487.
(4) *Ibid.*, t. II, p. 249. — C'est aussi l'opinion de Dorner, *Glaubenslehre*, t. I, p. 627.
(5) *Commentarii*, Madrid, 1598-1602, in-f°, t. I, Proleg. 26.
(6) *In 1 part. Summæ*, quæst. 1, art. 3, dub. 3.
(7) Ce savant théologien définit l'Écriture : « Est scriptura instinctu Spiritûs Sancti scripta, dictantis non tantum sensum, sed etiam verba » (*De fide*, disp. V, Sect. 3, n. 3, *Opp. éd.* Vivès, t. XII, p. 142.
(8) *In Evang.* Préface, ch. II.
(9) In II Tim. III, 16.
(10) *Introductio*, t. II, p. 18.
(11) V. R. Simon, *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1689, in-4°, pp. 279 et suiv. ; — *Historiæ controversiarum de divinis gratiæ auxiliis sub SS. PP. Sixto V, Clemente VIII et Paulo V libri VI*, auctore Theodoro Eleutherio Theologo ; Antverpiæ, 1705, in-4°, liv. I, ch. 6-28.

Ces deux Pères crurent avec raison que leur devoir était d'opposer au système rude et hérétique des Baianistes une doctrine plus douce et plus saine en ce qui concerne les opérations surnaturelles de Dieu et la grâce. Les disciples de Baius s'émurent de cet enseignement (1586) ; ils accusèrent les Jésuites de laxisme et de pélagianisme, et poussèrent les choses jusqu'à extraire des cahiers des élèves de Lessius et d'Hamelius une série de propositions qu'ils dénoncèrent à la faculté de théologie de Louvain comme dignes de censure. Les trois premières propositions dénoncées concernaient l'inspiration de l'Ecriture, les autres étaient relatives à la grâce et au libre arbitre. Voici le texte des trois propositions qui se rapportent à notre sujet :

1° « Ut aliquid sit Scriptura Sacra, non est necessarium singula ejus verba inspirata esse a Spiritu Sancto.

2° « Non est necessarium ut singulæ veritates et sententiæ sint immediate a Spiritu Sancto ipsi scriptori inspiratæ.

3° « Liber aliquis, qualis fortasse est secundus Maccabœorum, humana industria sine assistentia Spiritus Sancti scriptus, si Spiritus Sanctus postea testetur ibi nihil esse falsum, efficitur Scriptura Sacra » (1).

Ces trois propositions furent extraites des écrits des Pères Jésuites qui enseignaient la Théologie dans leur collège de Louvain ; et bien loin de les condamner sur la remontrance qu'on leur fit qu'elles étaient scandaleuses, ils les défendirent librement, en y ajoutant de nouveaux éclaircissements (2).

Malgré cela, les facultés de théologie de Louvain et de Douai condamnèrent ces propositions. D'après la faculté de Louvain, ces trois assertions semblaient se rapprocher de l'ancienne hérésie des Anoméens, qui prétendaient que les Apôtres avaient souvent parlé comme de simples hommes. Les docteurs de Louvain maintenaient en outre énergiquement l'inspiration verbale et affirmaient « que la langue et la main des écrivains sacrés ont servi de plume au Saint-Esprit » (3).

La censure de la faculté de Douai, rédigée par Estius, atteste qu'elle a examiné les propositions des Jésuites, par ordre des archevêques de Cambray et de Malines et de l'évêque de Gand. Ses théologiens « opposent aux deux premières S. Augustin qui a cru, selon eux, que les écrivains sacrés ont reçu de Dieu la faculté de parler ainsi, et la manière de composer leurs discours. Ils citent de plus Gabriel, célèbre théologien scolastique, qui dit que plusieurs vérités naturelles ont été inspirées aux Apôtres, et qu'un livre peut avoir été inspiré, quoi qu'on ait apporté du travail et de la méditation à le composer. Ces théologiens donnent aussi l'exemple de Jésus-Christ, lequel, disent-ils, s'il avait écrit quelque livre, aurait pu comme homme méditer et s'appliquer à cet ouvrage, bien que son esprit, sa bouche, sa langue, ses mains et ses doigts fussent perpétuellement les instruments du Saint-Esprit » (4). Quant à la seconde proposition, la faculté de Douai lui oppose la difficulté de distinguer les vérités immédiatement inspirées de celles qui ne le sont pas. La troisième leur paraît

(1) Florentii Conrii *Peregrinus Jerechuntinus, Censura facultatum Sacræ Theologiæ Lovaniensis ac Duacensis super quibusdam articulis de Sacra Scriptura... anno Domini 1586 scripto traditis*, Paris, 1641, in-4°.
(2) R. Simon, *Histoire du texte du N. T.*, p. 280.
(3) *Ibid.*, p. 281.
(4) R. Simon. *Ibid.*, p. 281.

la plus dangereuse et opposée à S. Paul. « Ils ajoutent qu'on ne peut soutenir cette dernière proposition... qu'on ne reconnaisse qu'on pourrait mettre, par la même raison, parmi les livres de l'Ecriture les histoires de Thucydide et de Tite-Live, si le Saint-Esprit nous faisait connaître qu'il n'y a rien de faux dans ces histoires. Ils concluent leur censure par cette maxime : qu'une chose n'est pas divinement inspirée parce qu'elle a été approuvée ensuite, mais qu'au contraire elle a été approuvée parce qu'elle a été inspirée » (1).

A la suite de ces censures, auxquelles la faculté de Paris refusa de s'associer, les Jésuites dans leur réponse (2) semblèrent abandonner leur troisième proposition (3) ; ils l'adoucirent du moins tellement qu'elle ne paraît plus la même. Mais ils maintinrent les deux premières. Voici du reste les paroles de Lessius (4) : « Nos docemus, ut aliquid sit Scriptura Sacra non esse necessarium ut omnia verba, aut omnes omnino sententiæ sint auctori positive, et immediate inspirata a Spiritu Sancto proponente, et formante in ipsius intellectu singula verba et singulas sententias scribendas ; sed sufficere ut auctor hagiographus divinitus instinctus ad scribendum ea quæ vidit, audivit, vel aliter novit, habeat infallibilem assistentiam Spiritus Sancti, quæ non permittat eum falli etiam in iis quæ cognoscit relatione, experientia aut ratione naturali : ab hac enim assistentia Spiritus Sancti habet Scriptura ut sit infallibilis veritatis. Denique si aliquod opus pium et salutare humana industria ex divino instinctu compositum, publico testimonio Spiritus Sancti approbaretur tanquam in omnibus suis partibus verissimum, tale opus habiturum auctoritatem æque infallibilem atque Scriptura Sacra, et recte Scripturam Sacram et verbum Dei appellatum iri ; nam ejusdem est auctoritatis epistola a rege dictata, et ab eo subscripta : qui modus, etsi de facto putem eum non inveniri in aliquo Scripturæ canonicæ libro, non tamen est impossibilis ».

Rome, pas plus que la faculté de théologie de Paris, ne condamna les Jésuites de Louvain. En 1588, le nonce de Sixte V, Frangipane, qui avait pour mission de rétablir la concorde, défendit, sous peine d'excommunication, d'infliger une note odieuse à leurs doctrines. Dans les congrégations *de Auxiliis* (1598-1607), cette question ne fut pas même agitée. Quesnel a prétendu à tort que les opinions de Lessius avaient été condamnées par décret pontifical (5). Rien n'est plus faux. En effet, un décret de la S. Con-

---

(1) *Ibid.*, pp. 282, 283.

(2) Ecrite en 1588, imprimée en 1684. V. R. Simon, *Lettres choisies*. Amsterdam, 1730, in-12, t. III, p. 336.

(3) Cette thèse avait été déjà soutenue par Sixte de Sienne, *Bibliotheca Sancta*, l. VIII, n° 7, où il rapporte l'objection suivante contre les livres des Machabées. « Non immerito Hebræi hos libros de canone divinarum scripturarum abiecerunt, tanquam profanos et a profano ac gentili auctore de mendacibus Græcorum historiis descriptos, sicut ipsemet auctor in 2° volumine testatur his verbis : « ab Iasone Cyrenæo quinque comprehensos libros tentavimus uno volumine breviare. » Il répond ainsi à cette objection : « De sententia Hebræorum circa hos libros, quæcumque ea sit, nihil refert, cum Ecclesia Catholica eos in canone recipiat. Nec quidquam illorum fidei derogatur, etiamsi ab auctore profano scripti sint, cum libri fides non ab auctore, sed ab Ecclesiæ Catholicæ auctoritate pendeat, et quod illa acceperit verum et indubitatum esse oportet, a quocumque dictum sit auctore : quem ego neque sacrum, neque profanum ausim affirmare. »

(4) Ubaldi, *Introductio*, t. II, p. 20.

(5) Arnauld attaqua violemment les Jésuites à ce sujet ; il fut réfuté par R. Simon, *Nouv. observations sur le texte du N. T.*

grégation de l'Inquisition, du 10 décembre 1679, défend d'imprimer une censure de ces propositions qu'on disait avoir été promulguée par le Saint-Siège (1).

Aussi cette opinion, adoucie comme on vient de le voir, fut-elle adoptée par beaucoup de critiques et de théologiens catholiques. Les Jésuites Cornelius a Lapide (2), Bonfrère (3), Mariana (4), Bellarmin (5), suivirent le sentiment de leurs illustres collègues. D'après Janssens, elle eut encore pour adhérents, Melchior Cano, Ellies Du Pin (6), Richard Simon (7), Contenson, Dom Calmet. Nous pouvons ajouter à cette liste les noms de Movers et d'Hanneberg (8). Il serait facile de citer encore parmi les auteurs modernes plusieurs partisans de cette théorie.

C. *Système de Holden.* Un docteur de Sorbonne, anglais d'origine, mort en 1665 (9), alla plus loin. Dans un ouvrage intitulé *Divinæ fidei analysis* (10), il s'exprime ainsi : « Auxilium speciale divinitus præstitum auctori cujuslibet scripti, quod pro verbo Dei recipit Ecclesia, ad ea solummodo se porrigit, quæ vel sint pure doctrinalia, vel proximum aliquem aut necessarium habeant ad doctrinalia respectum. In iis vero quæ non sunt de instituto scriptoris, vel ad alia referuntur, eo tantum subsidio Deum illi adfuisse judicamus, quod piissimis cæteris auctoribus commune sit. »

Cette opinion, admise par Amort (11), avait déjà été exposée par Erasme (12)

---

(1) *Ibid*, p. 22.

(2) In II Tim. III, 16. Le P. Perrone, *Prælectiones theologicæ*, t. II, c. 1036, note 4, essaye en vain de donner un autre sens aux paroles de cet auteur.

(3) *Proleg.* VIII, sect. 1.

(4) *Tractatus de vulgata editione.*

(5) *De Verbo Dei*, I, c. 15, ad I[um].

(6) *Dissertation préliminaire sur la Bible*, livre I, ch. 2, § 7, Amsterdam, 1701, in-4°, p. 53.

(7) *Histoire critique du texte du N. T.*, pp. 285 et suiv. Simon a dit plus tard qu'il n'avait pas cru devoir s'attacher à soutenir ce sentiment (*Nouvelles observations sur le texte et les versions du N. T.*, Paris, 1695, in-4°, pp. 75, 86). Il eût mieux fait de dire qu'il était revenu sur sa première opinion.

(8) *Histoire de la révélation biblique.*

(9) Il n'a pas de notice dans le *Nomenclator literarius* de Hurter, qui se contente de citer son ouvrage à l'article de Godescard.

(10) Paris, 1652, in-12, livr. I, c. 5. Godescard a donné deux éditions de ce livre, Paris, 1767, in-12, 1787, in-12. — V. sur Holden, Ladvocat, *Dictionnaire historique.*

(11) *Demonstratio critica.*

(12) Eckius lui avait écrit, à propos d'un passage de ses notes sur S. Mathieu (2 févr. 1518) : « Ipsis... verbis innuere videris, Evangelistas more humano scripsisse ; et quod memoriæ confisi hæc scripserint, quod libros videre neglexerint, quod ita, hoc est, ob eam causam, lapsi sunt » (D. Erasmi Roterodami *Opera omnia*, Lugduni Batav., in f°, t. III, (1703), c. 296). Erasme lui répond (ep. 376[e], 15 mai 1518) : « Neque protinus meo judicio vacillet, ut tu scribis, totius auctoritas Scripturæ, sicubi memoria lapsus Evangelista, nomen ponat pro nomine : puta *Esaiam* pro *Hieremia* cum hinc cardo rei non pendeat. Ut enim non protinus de tota Petri vita male sentimus, quod Augustinus et Ambrosius affirment illum, et post acceptum cœlestem Spiritum, alicubi lapsum esse : ita non continuo fides omnis abrogatur libro, qui nœvum aliquem habeat... Neque vero protinus illis (discipulis) adimimus Spiritum Sanctum : sed fortasse nostrum non est præscribere quomodo Spiritus ille discipulorum organum temperarit, qui... sic temperavit, ut ipse noverat ad salutem humani generis maxime conducere : sic illis aderat, quatenus ad Evangilii negotium pertinebat, ut tamen alicubi homines esse sineret... » (*ibid.*, c. 397). « Passus est errare suos Christus, etiam post acceptum Paracletum, at non usque ad fidei periculum » (*ibid.*, c. 398). — Cfr. les réflexions de R. Simon, *Histoire critique des Commentateurs du N. T.*, Rotterdam, 1693, in-4°, pp. 509 et suiv.

et de Dominis. Elle a été soutenue depuis par Feilmoser (1) et par un autre auteur allemand (2). Acceptée comme possible par l'archevêque Dixon (3) et par le R. P. Matignon (4), elle a été dernièrement reprise par M. François Lenormant (5) et soutenue *ex professo* par le cardinal Newman (6), et par un ecclésiastique américain, le Rév. Walworth (7).

CHAPITRE II

DOCTRINE DE L'INSPIRATION (8)

§ 1. *Étymologie et emploi du mot inspiration*

I. *Étymologie*. Le mot inspiration est tiré de la Vulgate. A l'endroit (9) où on le trouve, le grec a : ὑπὸ Πνεύματος ἁγίου φερόμενοι. « Φέρεσθαι peut signifier seulement être porté à quelque chose ; il a dans Plutarque et dans d'autres auteurs grecs la signification d'influer, de porter quelqu'un à quelque chose. Mais cette impulsion, cette influence, la Vulgate l'a déterminée d'après le sens traditionnel, en se servant, pour rendre le mot grec, de l'image renfermée dans le mot *inspirare*, *souffler dans*, porter, faire entrer quelque chose en soufflant dans l'intérieur d'un objet, comme quand Columelle, parlant d'un remède, dit : « Facit idem usta sepiæ testa et per fistulam ter die oculo inspirata » (10). Dans le sens métaphorique, *inspirare* se dit des sentiments : *inspirare fortitudinem* (Quinte-Curce) ; *inspirare iram*, *misericordiam* (Quintilien). Nous lisons encore dans Columelle (11) : « Videmus hominibus inspiratam, velut aurigam, rectricemque membrorum, animam ». Si le

---

(1) *Einleitung in die Bücher des N. Bundes*. Inspruck, 1806, pp. 677, 679. — Feilmoser (1777-1831), élève de Maurer et de Lumper, est l'objet d'une intéressante notice dans le *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique* de Welte et Wetzer, tr. franç., t. VIII, pp. 397 et suiv.

(2) Cité, mais non nommé par le Card. Franzelin, *Tractatus de divina traditione et Scriptura*, p. 564.

(3) « The Council of Trent, session fourth, in its solemn decre on the scriptures and divine traditions, manifestly abstracts from the question whether, besides *the salutary truth and discipline co tained in the sacred books*, the other things therein contained were divinely either revealed or dictated, or in any maner divinely written. » *A general Introduction to the sacred Scriptures, first american edition*, Baltimore, 1853, in-8°, t. I, p. 27.

(4) *La liberté de l'esprit humain dans la foi catholique*, Paris, 1863, in-12, pp. 187, 188.

(5) *Les origines de l'histoire d'après la Bible*, t. I, préface.

(6) *The Nineteenth Century*, février 1884.

(7) *The nature and extent of Inspiration*, dans *The Catholic World* (New-York), octobre 1884, pp. 1-14.

(8) V. F. Schmid, *De inspirationis bibliorum vi et ratione*, Brixinæ, 1885, in-8°.

(9) II Petr. I, 21, 22 : « Intelligentes quod omnis prophetia Scripturæ propria interpretatione non fit. Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia sed *Spiritu Sancto inspirati* locuti sunt sancti Dei homines. » Il est reconnu même par les protestants que S. Pierre désigne ici tous les livres du canon. V. J.-G. Rosenmuller, *Scholia in N. T.*, 2e édit., t. V, p. 396. — « Omnis scriptura *divinitus inspirata*... » II Tim. III, 16.

(10) VI, 17.

(11) III, 10.

texte original de S. Pierre ne nous offre pas l'image renfermée dans le mot *inspiratio*, nous la trouvons formellement dans S. Paul, de sorte que l'expression est véritablement biblique, non pas seulement quant au sens et à l'idée, mais aussi quant au mot : Πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος (1), dit S. Paul. Πνέω, d'où vient θεό-πνευστος, se traduit proprement par *inspirare* : « Omnis Scriptura divinitus inspirata », traduit mot à mot la Vulgate (2).

« Le mot d'*inspiration*, dit encore M. Vigouroux (3), est rarement employé dans les premiers siècles, mais on le trouve quelquefois. S. Justin (4) dit des Livres Saints : ἣν (ἱστορίαν) ἐκ τῆς θείας ἐπινοίας γέγραφε. Le proconsul Saturnin demande au martyr Speratus : « Qui sunt libri quos adoratis legentes ? » Le Saint lui répond : « Quatuor Evangelia Domini nostri Jesu-Christi, et Epistolas S. Pauli apostoli, et omnem divinitus inspiratam doctrinam » (5).

Les Pères grecs emploient quelquefois θεοφορεῖσθαι dans le sens d'inspirer (6).

II. *Définition.* L'Inspiration est une impulsion particulière du Saint-Esprit, qui pousse à écrire, dirige l'esprit de l'écrivain, l'empêche d'errer et lui fait écrire ce que Dieu veut (7).

D'après cette définition on trouve dans l'inspiration : 1° une excitation ou impulsion à écrire ; 2° une lumière donnée à l'esprit et une direction à la volonté, telles que l'écrivain sacré ne puisse tomber dans l'erreur ; 3° un choix des matières fait de sorte que l'écrivain n'omette rien de ce que Dieu veut faire connaître, et n'y ajoute rien ; 4° une assistance particulière dans l'achèvement de l'œuvre (8).

Il suit de là qu'inspiration n'est pas synonyme de révélation. L'inspira-

---

(1) Ce mot θεόπνευστος ne se trouve pas employé ailleurs, soit dans le N. T., soit dans les LXX. Il est formé comme θεόδιδακτος, instruit par Dieu, I Thess. IV, 9, θεόκτιστος, créé par Dieu, II Macc. 11, 23, etc. Il a son équivalent dans איש הרוח, « l'homme de l'esprit », c'est-à-dire inspiré par l'Esprit Saint, Os. IX, 7, et aussi dans λαλῆσαι ἐν πνεύματι, Matt. XXII, 43. La version Syriaque ancienne le traduit par « quæ per spiritum scripta est (scriptura) », גיר יברוחא אתכתב.

(2) M. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, p. 23.

(3) *Manuel biblique*, t. I, p. 43.

(4) *Cohortat.* VI, 264.

(5) *Acta Sanct.* 17 julii, p. 214.

(6) *Philosophumena*, IV, 28.

(7) Marchini, *De divinitate et canonicitate Sacrorum Bibliorum*, part. I, art. 5 ; Perrone, *Prælectiones theologicæ*, ed. Migne, t. II, c. 1086. — Gaussen la définit : « la puissance mystérieuse qu'exerça l'Esprit divin sur les auteurs des Ecritures de l'Ancien et du Nouveau Testament, pour les leur faire composer telles que l'Eglise de Dieu les a reçues de leurs mains ». *Théopneustie*, p. 1. — Notons encore la définition d'Ath. Coquerel père : « L'inspiration est une transmission d'idée de Dieu à l'homme. » *Christianisme experimental*, p. 143.

(8) Perrone, *ibid.* La thèse du card. Franzelin peut servir d'explication à la définition que nous avons adoptée. « Instituta analysi revelatæ doctrinæ qua Deum librorum sacrorum seu Scripturæ auctorem esse profitemur, simul collatis ejusdem doctrinæ declarationibus quæ in christianæ antiquitatis monumentis continentur, inspiratio ad scribendos sacros libros essentialiter constitisse videtur in charismate gratis dato illustrationis et motionis, quo veritates quas Deus per Scripturam Ecclesiæ tradere voluit, mens hominum inspiratorum conciperet ad scribendum, et voluntas ferretur ad eas omnes et solas scripto consignandas, sicque elevatus homo tanquam causa instrumentalis sub actione Dei causæ principis consilium divinum exsequeretur infallibili veracitate. Unde facta distinctione inter inspirationem et assistentiam, illa ad veritates et verbum formale, hæc etiam ad signa et verba materialia necessario pertinuisse dicenda est » (*De divina Traditione*, p. 342).

tion s'étend plus loin que la révélation : celle-ci découvre des vérités jusqu'alors inconnues, comme sont les prophéties, les mystères, une manifestation positive de la volonté divine, la révélation a donc pour objet la manifestation d'une chose inconnue. L'inspiration a en outre pour objet des choses déjà connues ou qui peuvent l'être par des moyens naturels. Dans la révélation, non-seulement les choses sont manifestées, mais quelquefois les mots eux-mêmes sont dictés par Dieu, ce qui n'a pas lieu dans l'inspiration proprement dite. Il est bon toutefois de remarquer, dit le P. Perrone (1), que l'usage commun désigne sous le nom de révélation tout ce qui est contenu dans les Livres Saints, et aussi tout ce qui, sous la dictée du Saint-Esprit, est transmis par la tradition même orale.

Ces préliminaires établis, examinons les diverses conditions dans lesquelles s'est exercée l'inspiration.

§ 2. *Dieu est l'auteur de tous les livres inspirés* (2)

I. Un livre peut être dit *divin*, 1° au point de vue de la *matière*, lorsqu'il contient une doctrine révélée par Dieu, soit à l'écrivain lui-même, soit à d'autres, quoique l'action d'écrire cette doctrine ne provienne que de l'œuvre et du génie humain; 2° au point de vue de *la manière d'écrire*, lorsque d'une façon surnaturelle, le Saint-Esprit prévient infailliblement toute erreur, au moins en ce qui concerne le but principal du livre, quoique d'ailleurs l'écrivain puisse être toujours considéré comme le principal auteur de son livre; 3° un livre est divin au sens strict, lorsque Dieu agit de telle façon qu'il est lui-même le principal auteur du livre, dans toute l'acception de ce mot (3).

C'est dans ce troisième sens que, selon la doctrine catholique, l'Ecriture Sainte est divine.

1° Le Nouveau Testament fournit plusieurs preuves de cette vérité : « Oportet impleri *scripturam quam prædixit Spiritus Sanctus* per os David » (4). « Spiritus Sanctus locutus est per Isaiam prophetam ad patres nostros » (5). S. Paul citant un passage de Jérémie (6), dit : « Contestatur autem nos et Spiritus Sanctus. Postquam enim dixit... » (7) D'après le même Apôtre, c'est Dieu qui *parle* dans l'Ecriture (8). « Sicut dicit Spiritus Sanctus », dit-il ailleurs (9).

S. Pierre précise davantage : « Spiritu Sancto inspirati (φερόμενοι) locuti sunt sancti Dei homines » (10). C'est un témoignage formel en faveur de

(1) *Ibid.*, p. 1036.
(2) Card. Franzelin, *Tractatus de divina traditione et scriptura*, ed. 3ª, pp. 329 et suiv.
(3) V. sur le sens de ce mot le Card. Newman, *On the inspiration of Scripture*, dans *The Nineteenth Century*, février 1884, p. 188, et M. J. Healy dans *The Irish Ecclesiastical Record*, mars 1884, p. 142.
(4) Act. I, 16.
(5) *Ibid.*, XXVIII, 25.
(6) Jerem. XXXI, 33.
(7) Hebr. X, 15.
(8) Hebr. I, 6-10, 13.
(9) *Ibid.*, III, 7. Cfr. VIII, 8.
(10) II Petr. I, 21.

l'inspiration de tout l'Ancien Testament (1). Mais un passage de S. Paul est beaucoup plus décisif. Dans la seconde épître à Timothée (2), l'Apôtre s'exprime ainsi : « Omnis scriptura divinitus inspirata, utilis est... » Le texte grec (3) a : πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος... Il faut traduire par conséquent : Toute l'Ecriture (est) inspirée de Dieu et utile (4)... S. Paul parle certainement ici de l'Ecriture Sainte, dont pour lui le mot γραφή désigne les livres. « Πᾶσα γραφὴ ne signifie pas *tota scriptura*, comme l'a traduit à tort Bèze, s'écartant sans raison des règles ordinaires de la grammaire, mais *omnis scriptura*, comme l'a traduit S. Jérôme : toute écriture, sans article, c'est-à-dire distributivement et non pas seulement collectivement (5) ; tout ce qui porte le nom d'Ecriture, toutes les parties et chacune des parties de ce que l'Apôtre a appelé au V. 15 les Saintes Lettres » (6). Τὰ ἱερὰ γράμματα (7) désigne indubitablement en effet l'Ancien Testament. Il ne s'applique pas à certains écrits apostoliques, comme l'a prétendu Luther; mais, ainsi que l'a montré Cremer, il représente tous les écrits de l'Ancien Testament comme les objets d'une étude pieuse (8). Il est fort peu probable que l'Apôtre n'ait en vue, dans cet endroit, que les passages où se trouvent des vérités morales et les promesses et prédictions messianiques (9). Tous les écrits de l'Ancien Testament sont donc, d'après S. Paul, inspirés de Dieu.

Il y a dans le Nouveau Testament peu de témoignages directs de son inspiration. On y en trouve cependant quelques-uns. Ainsi S. Paul (10) semble donner le nom d'*Ecriture* à l'Evangile de S. Luc dont il cite un passage (11). S. Pierre range les Epîtres de S. Paul au nombre des Ecritures : « Sicut et in omnibus epistolis loquens (Paulus) in eis... in quibus sunt... quæ indocti depravant, sicut et cæteras scripturas » (12). Nous ne pouvons pas douter du sens de ce passage; il n'y a pas la moindre raison de penser, avec Fron-

---

(1) Le contexte semblerait pourtant indiquer peut-être que S. Pierre ne parle que des prophètes.

(2) II Tim. III, 16.

(3) Aussi bien celui de Westcott et de Tischendorf que le texte reçu. La conjonction καί, omise dans la Vulgate, ne se trouve pas non plus dans les versions copte, syrienne et arabe. L'ancienne Vulgate suivait fidèlement le grec.

(4) V. les remarques de R. Simon contre Grotius dans *Réponse à la défense des sentiments de quelques théologiens de Hollande*, pp. 166-168. — V. aussi l'*Histoire critique du texte du N. T.* du même auteur, pp. 276 et suiv.

(5) V. là-dessus le Card. Franzelin, *op. cit.*, p. 337. — Cfr. J.-T. Beelen, *Grammatica græcitatis Novi Testamenti*, p. 108.

(6) M. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, p. 41. Il semble que M. Bacuès est d'un sentiment un peu différent, *ibid.*, t. IV, p. 393, et qu'il se range à l'opinion d'Erasme et du Cardinal Du Perron, suivie aussi chez les protestants par Camerarius et Rosenmuller.

(7) Cette expression ne se trouve qu'en cet endroit dans le Nouveau Testament.

(8) Telle est, chez les protestants modernes, l'opinion de Rothe, Hoffmann, Mœlher, Tholuck.

(9) Ladd, *The doctrine of sacred Scripture*, t. I, p. 183.

(10) I Tim. V, 18.

(11) Luc, X, 7. M. Drach, *Epitres de S. Paul*, p. 610, n'admet pas que le mot *Scriptura*, se rapporte à cette citation ; d'après lui il ne s'applique qu'à la citation du Deutéronome qui précède. Cette opinion est amenée par le désir de réfuter une objection de Baur et de M. Renan contre l'authenticité de l'épître. Il est possible que S. Paul n'ait pas connu l'évangile de S. Matthieu, où se rencontre aussi cette sentence, Matth. X, 10 ; mais il est difficile d'admettre qu'il ne connaissait pas celui de S. Luc.

(12) II Pier. III, 16.

müller (1), que S. Pierre fait allusion dans les mots *cæteras scripturas* à l'épître de S. Jacques et à certaines prophéties de l'Ancien Testament mal interprétées par les faux docteurs. Le chef des Apôtres désigne ici, comme le pensent Huther et Tischendorf, les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament (2).

A côté de ces preuves directes, on peut en ajouter une indirecte très forte (3). Les Apôtres, pour s'acquitter convenablement de la prédication de l'Evangile, étaient doués d'une illumination particulière et d'une assistance spéciale de l'Esprit-Saint. Ce don ne semble pas différer de l'inspiration proprement dite. Notre-Seigneur leur avait fait en effet les promesses suivantes : « Le Saint-Esprit... vous enseignera toutes choses, et vous suggérera tout ce que je vous aurai dit... (4) Quand cet Esprit de vérité sera venu, il vous apprendra toute vérité..., il vous annoncera les choses futures » (5). L'accomplissement de cette promesse eut lieu le jour de la Pentecôte (6). Dès lors les Apôtres étaient inspirés du Saint-Esprit, non-seulement quand ils s'exprimaient de vive voix, mais aussi quand ils écrivaient pour accomplir leur mission apostolique. Leurs évangiles et leurs épîtres, étant écrits dans ce but, sont donc inspirés (7).

S. Marc et S. Luc, il est vrai, n'étaient pas Apôtres et furent seulement disciples des Apôtres. Or, les écrits des disciples des Apôtres ne participent pas au privilège de l'inspiration : témoins, les écrits de S. Barnabé, de S. Clément, d'Hermas, de S. Polycarpe. Weiss (8) a beau soutenir qu'on ne peut attribuer l'inspiration, dans le sens dogmatique du mot, aux Evangiles, mais que les caractères internes des récits évangéliques garantissent l'inspiration de leurs écrivains (9). Il y a longtemps qu'un autre protestant, Michaelis (10), avait déclaré que des arguments de ce genre ne suffisent pas plus que les anciens monuments historiques à prouver l'inspiration de S. Marc et de S. Luc. Il faut avouer que, en dehors de l'argument exposé plus haut à propos de l'Evangile selon S. Luc, le seul moyen de prouver l'inspiration des deux évangiles dont il s'agit, est d'en appeler à l'autorité de l'Eglise (11).

2° Dans de solennels jugements l'Eglise a souvent déclaré que Dieu est l'auteur des livres de la Sainte Ecriture. Le Concile de Florence (12) s'exprime ainsi : « Firmissime credit, profitetur et prædicat (Ecclesia) unum verum Deum, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse omnium visibilium et invisibilium creatorem... *Unum atque eumdem Deum veteris et*

---

(1) Cité par M. Drach, *Epîtres cathol'ques*, p. 148.

(2) Les passages de l'Apocalypse, I, 18-11, XXII, 18, ne semblent pas probants. M Drach, *L'Apocalypse*, p. 51, et M. Lamy, *Introductio*, t. I, p. 23, sont d'un autre avis.

(3) Lamy, *Introductio*, t. I, p. 22.

(4) Jean, XIV, 26.

(5) *Ibid.*, XVI, 13.

(6) Act. II, 1-4.

(7) On ne pourrait soutenir qu'ils n'ont écrit que comme personnages privés ; cfr. Gal. II, 12 ; II Cor. XIII, 3.

(8) *Leben Jesu*, t. I, pp. 21 et suiv.

(9) Ladd, *The doctrine of sacred scripture*, t. I, p. 413, adopte cette manière de voir. Cfr. sur ce point, M. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, p. 42.

(10) *Introduction au Nouveau Testament*, trad. par Chennevière, Genève, 1822, in-8°, t. I, p. 220.

(11) Cfr. Franzelin, *op. cit.*, pp. 392 et suiv.

(12) *Decretum pro Jacobitis.*

novi Testamenti, hoc est Legis et Prophetarum atque Evangelii profitetur auctorem, quoniam eodem Spiritu Sancto inspirante, utriusque Testamenti sancti locuti sunt, quorum libros suscipit et veneratur, qui titulis sequentibus continentur ». Vient alors l'énumération des livres canoniques.

Le Concile de Trente (1) renouvelle cette définition. « Omnes libros, tam veteris quam novi Testamenti, *cum utriusque unus Deus sit auctor...*, (sancta Synodus) suscipit et veneratur ».

D'après le Concile de Florence, Dieu est l'auteur de la Loi, des Prophètes et de l'Évangile, c'est-à-dire des livres de la Bible. Le Concile de Trente affirme qu'il adopte avec vénération les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, parce que Dieu est l'auteur de l'un et de l'autre de ces deux Testaments. D'après Pallavicini (2), les Pères de Trente ont suivi dans leur définition le décret de Florence. Les deux déclarations seraient identiques ; car Dieu, s'il est l'auteur des deux Testaments, est par suite l'auteur des livres où ces Testaments se trouvent contenus (3) : « In Concilio autem Florentino, ad cujus normam decretum Tridentinum conformatum est, locutio « Deus est auctor utriusque Testamenti, » diserte declaratur in hunc sensum, ut intelligatur auctor librorum utriusque Testamenti ; neque enim explicatio adnexa, « i. e. auctor Legis, Prophetarum atque Evangelii », alium sensum admittit, quod quidem evidens est præsertim ex secundo termino, ubi Deus dicitur « auctor Prophetarum », et ex modo, quo auctor esse dicitur in ultimo inciso : « quoniam eodem Spiritu Sancto inspirante utriusque Testamenti sancti locuti sunt, quorum libros suscipit (Ecclesia) ». Per verbum locuti sunt desumptum ex II Pet. I, 21, cum possit intelligi locutio ore aut scripto edita, significari a Concilio locutionem scriptam patet ex contextu » (4).

Les mêmes affirmations se retrouvent dans des Conciles antérieurs (5).

Au cinquième Concile œcuménique (553), on condamna l'erreur de Théodore de Mopsueste, d'après qui les livres de Salomon n'avaient pas été écrits par la grâce prophétique, mais simplement par un don de prudence : « Scripti sunt non *per gratiam propheticam*, sed per gratiam prudentiæ, quæ evidenter altera est præter illam ». Une erreur analogue de Théodore ayant rapport à l'auteur de Job fut également condamnée : il repoussait ce livre « *contra conscriptorem ejus, id est Spiritum Sanctum*, dicens quod pagana sapientia hunc librum conscripsit ». Cette autre proposition : « Non oportet collaudare codicem Cantici Canticorum sicut habentem propheticam dictationem bonorum Ecclesiæ », fut également condamnée (6).

Le Pape Gélase (495), dans le prologue de son décret sur les livres canoniques et apocryphes, s'exprime ainsi : « Ad discutiendas vel intelligendas Scripturas, quas in novo vel veteri Testamento a pluribus editas novimus, illud Apostolicum nobis convenit servare eloquium : prophetias, inquit, nolite spernere, omnia autem probate, ut plenius *Dei operatione* credamus *illas esse conditas* » (7).

---

(1) Sess. IV.
(2) *Historia Concilii Tridentini*, l. VI, cap. XI n° 15.
(3) Franzelin, *op. cit.*, p. 330.
(4) Franzelin, *ibid.*
(5) Cfr. pour cet endroit, Denzinger, *Enchiridion Symbolorum et definitionum*, 295-386.
(6) *Acta Concilii V.*, act. 4ª, n. 63, 66, 68, 71.
(7) Mansi, *Suppl. ad Concilia*, t. I, p. 357.

Le Concile de Tolède (447), anathématisant les Priscillianistes, dit : « Si quis dixerit vel crediderit alterum Deum esse priscæ legis, alterum Evangeliorum, anathema sit » (1).

La profession de foi proposée en 1267 par Clément IV à Michel Paléologue, et présentée par ses envoyés au second Concile de Lyon (1274), contient ces mots : « Credimus etiam Novi et Veteris Testamenti, Legis, ac Prophetarum et Apostolorum, unum esse auctorem Deum ac Dominum omnipotentem ». Et elle ajoute : « Hæc est vera fides catholica... » (2).

Il en est de même de la profession de foi envoyée au XIe siècle par Léon IX à Pierre, évêque d'Antioche (3); de la formule imposée par le quatrième Concile de Carthage (IVe siècle) aux Evêques qui doivent être consacrés (4), et que les Evêques d'aujourd'hui répètent encore à leur sacre. Tous ces documents s'expriment ainsi : « Credo (credimus) etiam novi et veteris Testamenti, Legis et Prophetarum et Apostolorum unum esse auctorem Deum et Dominum omnipotentem ». De même est conçue la profession de foi imposée par Innocent III aux Vaudois convertis : « Novi et veteris Testamenti unum eumdem auctorem esse Dominum credimus ».

Cette doctrine où, à l'exception du Concile de Florence, le mot d'*inspiration* n'est pas employé, a été explicitement définie par le Concile du Vatican. « Eos vero (les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament) Ecclesia pro sacris et canonicis habet..., propterea quod *Spiritu Sancto inspirante conscripti* Deum habent auctorem, atque ut tales Ecclesiæ traditi sunt » (5). Et ailleurs : « Si quis sacræ Scripturæ libros integros cum omnibus suis partibus, prout illos Sancta Tridentina Synodus recensuit, pro sacris et canonicis non susceperit, aut eos *divinitus inspiratos* esse negaverit, anathema sit » (6).

3° La doctrine des Pères sur ce point n'est pas non plus douteuse. Voici en effet les titres qu'ils donnent habituellement aux Apôtres et aux Prophètes : λειτουργοὶ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ, ὄργανα θείας φωνῆς, στόμα θεοῦ, πνευματοφόροι, χριστοφόροι, θεοφορούμενοι, θεοδίδακτοι, ἐμπνευσθέντες καὶ σοφισθέντες (ὑπὸ τοῦ θεοῦ). C'est l'Esprit-Saint qui enseigne, qui exhorte, qui parle, qui chante dans les Ecritures. Les formules : φησὶ ὁ ἅγιος λόγος, λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, et d'autres semblables se trouvent dans les écrits de S. Clément de Rome (7) et dans l'épître attribuée à S. Barnabé (8). Ailleurs, il est dit que l'Esprit parle dans ou par la bouche d'un prophète ou d'un apôtre (9). Le récit du Pentateuque est écrit par Moïse sous l'inspiration divine (10). Tertullien dit des Livres Sacrés qu'ils sont *Dei voces*, et de leurs auteurs que ce sont des hommes *Spiritu inundati* (11). Clément d'Alexandrie écrit : « Possem etiam alias tibi scripturas offerre prope innumerabiles, quarum ne apex

---

(1) Anath. VIII.
(2) Hardouin, *Acta Conciliorum*, t. VII, p. 670.
(3) *Ibid.*, t. VI, part. I, p. 954.
(4) *Ibid.*, t. I, p. 978.
(5) Const. *Dei Filius*, ch. 2.
(6) *Canones*, II *De Revelatione*, can. IV.
(7) Ce père appelle les Ecritures τὰς διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, I Cor. XVI, 1. — Ed. déjà citée d'Hilgenfeld, p. 49.
(8) Ladd, *The doctrine of sacred Scripture*, t. II, p. 70.
(9) S. Cyprien, *De op. et eleem.*, IX.
(10) S. Justin, *Cohort. ad græcos*, XII.
(11) *Apolog.* 18, 20, 21.

quidem unus præteribit qui non perficiatur : Spiritus enim Sanctus qui Domini quasi os est, ea est elocutus... » (1) — « Qui divinis Scripturis firmo judicio credit, demonstrationem cui contradici nequit, Dei scilicet qui Scripturas nobis dedit, vocem accipit » (2). On lit dans S. Hippolyte : « Hic autem (Dei filius) dedit legem et prophetas : et dando coegit hos per Spiritum Sanctum loqui, ut accipientes virtutis paternæ inspirationem, consilium et voluntatem patris nuntiarent. In his igitur verbum versabatur loquens de ipso. Jam enim ipse suus præco erat, ostendebatque futurum esse ut verbum hominibus appareret » (3).

On pourrait prolonger ces citations, car cette doctrine est la doctrine unanime des Pères (4).

Concluons donc que la formule : Dieu est l'auteur des livres de l'Ecriture Sainte, exprime dogmatiquement le sens auquel nous devons considérer l'Ecriture comme divine.

II. 1° Si Dieu est l'auteur du livre, il faut exclure toute cause seconde en tant qu'agissant par elle-même : l'homme n'est donc plus l'auteur du livre au sens propre de ce mot, il n'en est plus que la cause instrumentale par laquelle la cause principale agit et produit le livre.

Dieu étant l'auteur du livre agit de manière que les vérités qu'il confie à l'Eglise, au moyen de l'Ecriture, soient conçues par l'esprit de l'homme inspiré, dont la volonté est portée à les écrire toutes sans exception et à l'exclusion de toutes les autres.

2° Mais il ne s'ensuit pas que les vérités que Dieu a voulu consigner dans les Ecritures ne fussent pas déjà connues de l'écrivain inspiré ou ne pussent lui être connues. La connaissance préalable par l'homme de ces vérités ne peut être un motif pour que Dieu ne veuille pas les comprendre parmi celles qu'il veut confier à l'Eglise par l'Ecriture (5). De même l'étude, la recherche des documents et des témoins n'est pas interdite à l'homme, pourvu que l'opération surnaturelle et la direction de Dieu aient pour effet de faire choisir entre les documents et les pensées, ceux seulement que Dieu a décidé de faire écrire. L'inspiration ne détruit donc jamais les lumières naturelles, comme le prétendent à tort les rationalistes. Grâce à la lumière divine, l'intelligence se perfectionne ; sans crainte de tomber dans l'erreur elle connaît tout ensemble ce qu'elle a appris par des moyens naturels, et ce qui jusque-là lui était inaccessible. Mais encore une fois l'inspiration ne réduit pas l'homme à l'état d'un instrument privé de raison. Les rationalistes ne font ici que reprendre la thèse des Montanistes (6).

---

(1) *Exhort. ad gentes.*

(2) II *Strom.*, dans dom Cellier, *Hist. des auteurs sacrés*, éd. Vivès, t. I, p. 591.

(3) *Contr. Noet.* n°s 11 et 12.

(4) V. Eusèbe, *Demonstr. evang.* V ; S. Basile, *In Psalm.* 1 ; S. Gregoire de Nazianze, *Orat.* 1re et 20e ; S. Ephrem, *Serm.* 10 ; S. Jérôme, *In Mich.* VII ; *In Isai*, XXIX ; S. Jean Chrysostôme, *Homil.* 50 *in Joann* ; *Hom.* 49 *in Genes.* : Synesius, *In Psalm.* 75 ; S. Cyrille d'Alexandrie, *Contra Julian.*, l. 3. ; etc. — Cfr. Ladd, *op. cit.*, t. II, pp. 79 et suiv.

(5) Franzelin, *ibid.*, pp. 347, 348.

(6) Gilly, *Précis*, t. I, p. 70 ; Lamy, *Introductio*, t. I, p. 15 ; Franzelin, *op. cit.*, p. 358. « Dicunt aliqui prophetas extra se raptos prophetare, humana mente a Spiritu adumbrata. Verum id abhorret a professione divinæ præsentiæ, ut amentem reddat qui a numine corripitur, et cum plenus esse cœperit divinarum doctrinarum, tunc a propria mente excidat... quin potius, neque lumen cæcitatem parit, sed videndi facultatem a natura insitam elevat,

3° De même que dans l'impulsion qui pousse les Prophètes à parler, et que quelques théologiens distinguent de la prophétie proprement dite (1), de même dans l'inspiration qui porte à écrire, il ne paraît pas essentiel que l'homme sache qu'il est inspiré de Dieu (2). Il ne faudrait pas cependant, dit le cardinal Franzelin, accorder trop facilement que dans la réalité quelqu'un des écrivains sacrés n'ait pas eu conscience de son inspiration (3). « Per se patet nostræ fidei de facto inspirationis non minus constare posse per revelationem illius a Christo vel apostolis promulgatam, etiamsi factum ipsi homini inspirato non fuisset compertum » (4).

4° Empruntons encore au savant ouvrage du cardinal Franzelin un exemple propre à montrer comment opère l'inspiration. « Potest hæc res commode illustrari ex modo, quo Deus generatim in ordine gratiæ agere solet. Ad præparandam et conferendam gratiam hominibus potest et solet Deus etiam uti instrumentis externis et sensibilibus (cujusmodi sunt omnia media sensibilia salutis in Ecclesia, et inter hæc ipsa sacramenta). Præterea per gratiam elevat et viribus supernaturalibus instruit animam ad eos quoque actus virtutum, qui secundum substantiam possunt edi viribus tantum naturalibus ; per vires gratiæ autem fit, ut actus jam sint supernaturales et alterius plane ordinis, quam si ederentur ab homine suis naturalibus viribus permisso. Sic igitur intelligi potest, quod Deus ad inspirationem idearum et sententiarum, quas Scriptura consignari et ita tanquam verbum suum Ecclesiæ proponi voluit, quandoque uteretur etiam instrumentis externis, suppeditando hominibus inspirandis documenta, testes, propriam rerum scribendarum inspectionem et naturalem cognitionem, quibuscum adjumentis suam internam illustrationem intellectus et motionem voluntatis conjungeret, atque efficeret, ut ea omnia et sola mente conciperent et complecterentur voluntate ad scribendum, quæ ipse suo consilio comprehendit per Scripturam Ecclesiæ communicanda » (5).

5° La proposition « Dieu est l'auteur des livres sacrés » suppose qu'en dehors de l'Ecriture, il n'y a pas de monuments inspirés. Elle porte à conclure nécessairement que le don extraordinaire d'inspiration, fait pour écrire les livres qui composent la Sainte Ecriture, a cessé avec l'achèvement de la révélation catholique (6).

III. Il faut encore conclure de ce qui précède (7) que :

1° La simple assistance divine qui fait éviter les erreurs, et dont sont investis les Conciles œcuméniques dans leurs décrets relatifs à la foi et aux

---

neque Spiritus tenebras inducit animis, sed ad rerum intelligibilium cognitionem mentem excitat a peccati maculis puram ». S. Basile, *Comm. in Isaiam*, n° 5, *Patr. grecque*, t. XXX, col. 126. — Cfr. notre *Introduction générale aux prophètes*, pp. ix, xiij-xiv.

(1) S. Thomas, 2ª 2ªᵉ, q. 173, ad 4ᵘᵐ ; Cfr. S. Augustin, *de Genesi ad litt.*, III, 37.

(2) Franzelin, *op. cit.*, p. 358 ; Vigouroux, *Manuel*, t. I, p. 39. « Posset quispiam in re ipsa scribere a Spiritu Sancto motus, ipso tamen ignorante et nesciente se in ea scriptione a Spiritu Sancto dirigi ; qui modus an interdum contigerit, exploratum non habeo ». Suarez, *De fide*, disp. VIII, sect. 4, n. 6. Cfr. aussi Newman, l. c.

(3) *Op. cit.*, ibid. Cfr. Jean, XI, 49-52 ; Suarez, *de Fide*, disp. V, sect. III, n. 15; disp. VIII, sect. IV, n. 2, 6 ; Bonfrère, *Præloquia*, c. VIII, sect. 6.

(4) Franzelin, *ibid.*

(5) *Op. cit.*, p. 356.

(6) *Ibid.*, p. 359.

(7) Lamy, *Introductio*, p. 36 ; Franzelin, *ibid.*, p. 360.

mœurs, ne suffit pas pour qu'il y ait inspiration. C'est pourquoi l'assistance du Saint-Esprit, appelée *négative*, et qui consiste en ce que Dieu assiste les auteurs, sans diriger leur volonté et sans illuminer leur intelligence, mais en les préservant seulement des erreurs, n'est pas non plus admissible. Cette théorie avait été ainsi formulée par Jahn : « Divinam assistentiam ad præcavendos errores appellamus suggestionem seu inspirationem, quæ appellatio usu loquendi consecrata est, quamvis non valde apta sit ; exprimit enim aliquid *positivum*, cum tamen notio ei subjecta sit *negativa*. In hoc ipso quippe hæc divina præmunitio ab erroribus differt a revelatione, quod scriptori nullas novas cognitiones suppeditat, eum nihil docet ; sed tantummodo impedit immixtionem errorum in iis quæ jam novit ; revelatio autem doctrinas, cognitiones et intelligentiam divinorum consiliorum subministrat » (1).

La réfutation de cette opinion résulte de tout ce qui précède. Si Dieu ne fait qu'assister l'écrivain pour l'empêcher de commettre des erreurs, et le laisse libre, pour le reste, d'écrire comme il l'entend, on ne peut plus dire qu'il est l'*auteur du livre*.

2° *L'inspiration subséquente* (2) ne peut pas être davantage admise.

Elle est exprimée dans la troisième proposition de Lessius et de du Hamel, et dans les paroles suivantes de Bonfrère (3) ; « Consequenter se habere posset Spiritus Sanctus, si quid humano spiritu absque Spiritus Sancti ope. directione, assistentia a quopiam scriptore esset conscriptum, postea tamen Spiritus Sanctus testaretur, omnia quæ in eo scripta essent, vera esse ; certum enim est, tunc totum hoc scriptum fore Dei verbum, et eamdem infallibilem veritatem habiturum quam habent cætera, quæ inspiratione vel directione ejusdem Spiritus Sancti conscripta essent. » Nous avons vu plus haut que cette opinion a trouvé de nombreux partisans. Elle ne paraît plus admissible, disent la plupart des théologiens, depuis le Concile du Vatican, qui s'exprime ainsi : « Eos vero (libros) Ecclesia pro sacris et canonicis habet, *non ideo quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati...* ; sed propterea quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem » (4). Le Concile condamne l'opinion d'après laquelle l'Eglise pourrait par son autorité propre revêtir un livre du caractère de l'inspiration. Or, cette hypothèse n'a jamais été celle des nombreux auteurs que nous avons cités : pour eux, ce n'est pas l'Eglise qui peut décider de l'inspiration d'un livre, c'est le *témoignage subséquent* du Saint-Esprit. On se demande sans doute en quoi consiste ce témoignage du Saint-Esprit, s'il n'est celui qu'atteste le jugement de l'Eglise. Mais ce n'est que par voie de conclusion théologique qu'on peut démontrer la fausseté de l'opinion de Bonfrère et de Lessius. Aussi dirons-nous avec Ubaldi : « Cæterum, si quis ob prædictam (5) distinctionem vellet ab hæresi excusare, etiam post Concilium Vaticanum, opinionem de qua loquimur, præsertim quatenus a Lessio proposita fuit, non valde repugnabimus » (6). Il est juste de ne pas

---

(1) *Introductio ad divinos libros V. T.*, 2e éd., t. I, § 19.
(2) V. plus haut, p. 64.
(3) *Præloq.*, l. c. c. 8, sect. 7a.
(4) *Constit.* « Dei filius », cap. 2.
(5) Ubaldi ajoute ici un qualificatif « subtiliorem », qui semble une précaution oratoire.
(6) *Introductio*, t. II, p. 104.

omettre ce que cet auteur ajoute : « Verum aliud est opinionem ut formaliter hæreticam damnari non posse, aliud autem non esse theologice falsam et absolute rejiciendam » (1).

IV. L'inspiration, étant un acte *ad extra*, est commune aux trois personnes de la Sainte-Trinité. L'Ecriture Sainte, la tradition et l'analogie de la foi établissent cette vérité. L'Ecriture attribue en effet l'inspiration au Père : « *Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis* « (2). Elle l'attribue aussi au Fils. Quand S. Jean veut prouver que les prophètes avaient prédit le refus obstiné des Juifs à croire en Jésus-Christ, il cite quelques paroles d'Isaïe (3), et ajoute : « *Hæc dixit Isaias quando vidit gloriam ejus et locutus est de eo* » (4). Elle l'attribue enfin au Saint-Esprit : *Spiritu Sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines* (5).

La tradition est unanime sur ce point. Nous ne citerons qu'un passage de S. Irénée, qui la résume : « Scripturæ dictæ sunt a Patre, a Verbo et Spiritu oris ejus » (6).

Quant à l'analogie de la foi, elle nous apprend que les opérations divines *ad intra* sont personnelles, mais que les opérations divines *ad extra* sont communes aux trois personnes de la Trinité.

Par appropriation, toutefois, on attribue spécialement l'inspiration au Saint-Esprit (7). On sait que, d'après les théologiens, l'appropriation est l'attribution à une des personnes de la Trinité d'une propriété commune à toutes les trois, mais qui a un rapport plus spécial avec le caractère hypostatique de l'une d'elles. « Or, 1°, le Saint-Esprit doit son origine éternelle à une manière d'inspiration : de là lui vient son nom de Πνεῦμα, nom qui

---

(1) *Ibid.* — Dans un sens tout opposé, citons les lignes suivantes : « On peut dire que l'*inspiratio subsequens* de Bonfrère n'est qu'une *contraditio in adjecto*. Car, lorsqu'on soutient qu'un livre est inspiré, c'est comme si l'on affirmait que son origine est surnaturelle. Or, la déclaration de la vérité de la doctrine qu'il contient, faite par le Saint-Esprit, ne change pas l'origine naturelle de ce livre en une origine surnaturelle. On peut établir une analogie entre cette doctrine et la doctrine de Nestorius sur le Verbe Incarné. Nestorius prétendait qu'entre la nature divine et la nature humaine, en J.-C., il y avait seulement union morale, et que, par conséquent, J.-C. en tant qu'homme, n'était fils de Dieu que par adoption. J.-C. Dieu et homme est un effet produit par l'action du Saint-Esprit et de la Très-Sainte-Vierge. Il est un effet divin, parce qu'il n'y a en lui qu'une seule personne, en laquelle s'unissent et en laquelle subsistent ses deux natures. De même, un livre inspiré est un effet de l'action coordonnée de l'Esprit de Dieu et de l'homme. Cet effet est divin, parce qu'une cause divine « inspiratio quæ a Deo est », s'est unie pour le produire, en conservant ses avantages, à une cause humaine. Cependant, cet effet est humain aussi, mais seulement par la forme la plus éloignée qui la constitue. Il n'est pas divin par adoption, mais par sa cause, comme J.-C., en tant qu'homme, n'est pas Dieu par adoption, mais par sa cause qui est la personnalité divine en qui subsiste sa nature humaine ». Gilly, *Précis d'introduction*, t. I, p. 54.

(2) Hebr. I, 1.

(3) Is. VI, 9.

(4) Jean, XII, 41.

(5) II Petr. I, 21. Un passage de II Rois, XXIII, 2, 3, ne nous semble pas probant.

(6) *Adv. Hæres.*, II, 28.

(7) Quelques Pères attribuent l'inspiration au Fils. « Porro quod vaticinantes non alio quam divino Verbo afflati agantur... » S. Justin, *Apolog.* 2. — « Scripturæ perfectæ sunt quippe a Verbo Dei et Spiritu ejus dictæ » S. Irénée, *Adv. Hæres.*, II, 18, n. 2. — « In his (la loi et les prophètes) igitur Verbum versabatur, loquens de ipso ». S. Hippolyte, *Contr. Noet.*, n° 12. — « Ipse nobis Christi numine afflatus Joannes in libro Apocalypsis ostendit » S. Méthode, *Conviv.*, dans dom Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés*, éd. Vivès, t. III, p. 68.

entre dans le nom qualificatif de l'écrivain inspiré; — 2°. « Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei » (1), et l'Ecriture inspirée est une révélation des profondeurs de Dieu; — 3°. Le Saint-Esprit est appelé « Dominum et vivificantem » (2), et l'Ecriture est un des moyens dont Dieu s'est servi pour nous communiquer les paroles de vie; — 4°. Enfin, c'est par l'opération du Saint-Esprit (obumbrans) que le Verbe éternel s'est formé un corps dans le sein de la Très Sainte Vierge; n'est-il pas naturel d'attribuer l'existence de l'Ecriture, un autre corps du Verbe, à l'opération du Saint-Esprit (inspirans) » (3) ?

§ 3. *Étendue de l'inspiration*

Deux questions se présentent : 1°. L'inspiration s'étend-elle aux mots ? — 2°. L'inspiration s'étend-elle à tous les faits, historiques, géographiques, ou autres, contenus dans les livres bibliques ?

I. L'INSPIRATION S'ÉTEND-ELLE AUX MOTS (4)

I. L'histoire des doctrines relatives à l'inspiration prouve que beaucoup de théologiens, tant juifs (5) que catholiques et protestants, ont professé que les mots eux-mêmes employés par les écrivains sacrés sont inspirés de Dieu (6). Dans cette théorie, chacun des mots du texte hébreu et du texte grec, tels que ces textes se trouvaient en sortant des mains des auteurs sacrés (7), est divinement inspiré.

---

(1) Cor. II, 10.

(2) Symbole de Nicée.

(3) Gilly, *Précis*, t. I, pp. 65-66. — Cfr. G.-T. Ladd, *The doctrine of sacred Scripture*, Edinburgh, 1883, in-8°, t. II, pp. 371 et suiv. — M. Ad Monod (art. *Marie*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, t. VIII, p. 713) avance cette stupéfiante affirmation : « Plusieurs d'entre eux (jésuites) soutinrent que Marie était le centre caché de l'Ecriture, et même qu'elle avait eu plus de part encore que le Saint-Esprit à l'inspiration du Nouveau Testament ». Rien de moins vérifié. Quelques théologiens ont soutenu que Marie avait reçu le don d'inspiration scripturaire, et en donnent pour preuve le Magnificat dicté par la Sainte Vierge à S. Luc (Suarez, *de Gratia*, disp. 20, sect. 1a; Gillet, *Théologie mariale*, mss.); mais de là à l'accusation protestante, il y a un abîme.

(4) On ne parle ici bien entendu que des textes originaux; quelques auteurs ont admis à tort l'inspiration des LXX et peut-être même celle de la Vulgate. Nous reviendrons sur ce point, à l'article des versions de la Bible.

(5) « Quiconque prétend d'une manière générale que la Thorah a une origine divine, mais suppose qu'un seul verset a été écrit par Moïse lui-même, est un menteur et méprise la divine parole ». (Tr. *Sanhédrin*, 99a). Les Rabbins se demandent si la Loi a été donnée par Dieu à Moïse successivement sur des feuillets de manuscrit séparés, ou tout d'un coup et entièrement achevée (Tr. *Baba Bathra*, 15a). Cfr. Ladd, *The doctrine of sacred Scripture*, t. II, pp. 32 et suiv. La théorie de Philon sur l'inspiration réduit l'écrivain à un rôle purement machinal, puisqu'elle lui enlève complétement l'usage de la raison : θέμις γὰρ οὐκ ἔστι θνητὸν ἀθανάτῳ συνοικῆσαι (*Quis rer. divin. hæres*, *Oper.* t. I, p. 511). Cfr. Ladd, *ibid.*, pp. 39 et suiv.

(6) V. plus haut., p. 58.

(7) Les partisans de l'inspiration verbale doivent en effet reconnaître qu'il s'est glissé des fautes dans les textes tels qu'ils existent aujourd'hui.

Pour prouver cette thèse, on met en avant plusieurs arguments (1).

1°. Le témoignage des Apôtres et des Pères, d'après lesquels l'Ecriture est divinement inspirée, dictée et composée par le Christ. A ces expressions déjà probantes on en ajoute d'autres plus énergiques encore : les prophètes ne sont que des instruments dont se sert l'Esprit Saint ; ils sont les plumes que l'Esprit a employées pour écrire les livres qu'il voulait nous transmettre. D'après quelques Pères, il n'y a pas un mot, pas une syllabe, pas un point de superflu dans la Bible ; la moindre chose y est un grand trésor, car tout y est plein de sens. En un mot, l'Ecriture est l'œuvre littérale de l'Esprit de Dieu (2).

2°. La dignité de l'Ecriture est très compromise si l'Esprit-Saint n'en a pas dicté toutes les paroles, et si des expressions humaines sont mêlées à l'œuvre divine. La différence de style qu'on remarque chez les auteurs sacrés ne doit pas empêcher d'attribuer ce style au Saint-Esprit, car cette différence se constate chez les prophètes eux-mêmes, dont tous les mots, comme on l'accorde, ont été dictés par l'Esprit-Saint. Mais Dieu, qui se servait de ces organes, leur faisait observer les conditions inhérentes à leur qualité sociale et à leur instruction, lorsque cette variété servait ses desseins. Cette inspiration verbale n'est pas inutile et n'empêche pas le travail de l'homme. Il est même convenable à la dignité des Ecritures que ses paroles soient inspirées (3).

II. Ces raisons sont loin d'être convaincantes. Le langage même de l'Ecriture leur est contraire (4). L'auteur du IIe livre des Machabées affirme en effet qu'il a pris beaucoup de peine à ordonner son récit et à châtier son style (5). S. Paul dit : « Si je suis inhabile à la parole, (l'art du style, car on sait l'éloquence de l'Apôtre des Nations), je ne le suis pas pour la science » (6). Si les écrivains sacrés ont dû se livrer à un travail personnel pour choisir les termes qu'ils emploient, il résulte de là, avec une complète évidence, que les mots ne leur sont pas révélés. Pourquoi d'ailleurs l'Esprit-Saint leur eût-il révélé ce qu'ils connaissaient d'avance ?

C'eut été de sa part une assistance à tout le moins inutile (7). Des principes posés plus haut, il résulte que l'inspiration d'un livre n'exige pas que le rédacteur de ce livre ait conscience de l'impulsion divine ; d'un autre côté l'assistance spéciale qui l'empêche de commettre des erreurs n'exclut pas le travail personnel : l'auteur humain doit en effet s'efforcer scrupuleu-

---

(1) Lamy, *Introd.*, pp. 33 et suiv.

(2) S. Jérôme, *Comm. in Eph.* III, 5 ; *Epist. ad Marcell.* 27 ; *ad Pammach.* 57 ; S. Augustin, *Confess.* VII, 21 ; Théodoret, *In Psalm.* préface ; S. Chrysostôme, *In Genes.*, VIII, 1,- XVIII, 4 ; XXI, 1 ; S. Basile, *De Homin. Struct. orat.*, I, 19 ; *In Is.*, II, 70 ; Athenagore, *Legatio pro Christ.*, 7. Les anciens réformés professent la même doctrine : « Solus Deus, si accurate loqui velimus, S. Scripturæ auctor dicendus est, Prophetæ vero et Apostoli auctores dici non possunt, nisi per catachresin, utpote qui potius Dei calami et Spiritus Sancti dictantis notarii fuerunt ». Quenstedt, *Theologia didactico-polemica*, t. I, p. 55.

(3) *Censura facultatum Lovaniensis et Duacensis*, Paris, 1724, in-4°, pp. 63, 72, 196, 214.

(4) R. Simon, *Nouvelles observations*, éd. cit., pp. 79, 80 ; E. Dupin, *Dissertation préliminaire sur la Bible*, Amsterdam, 1701, in-4°, t. I, pp. 50-52.

(5) II Mach. II, 27.

(6) II Cor. XI, 6.

(7) Lamy, *Introd.*, p. 35. — Cfr. Marchini, *De divinitate SS. Bibliorum*, Taurini, 1777, pp. 72-82.

sement de ne rien dire qui soit contraire à la vérité. Si le Saint-Esprit dicte les mots, quel travail de la part de l'homme peut-on supposer (1) ?

Or l'existence d'un travail personnel apparaît d'une manière indubitable chez les écrivains bibliques.

« L'individualité humaine des auteurs apparaît bien marquée dans la forme littéraire des Livres saints. Le style du Pentateuque n'est pas celui d'Esdras ou des Paralipomènes ; Jérémie est loin d'égaler Isaïe ; Ezéchiel et Daniel sont à un degré inférieur encore. Il y a des différences tout-à-fait caractéristiques entre les psaumes d'Asaph et ceux de David. La poésie du livre de Job n'a rien d'analogue dans tout le recueil des livres inspirés. Qui ne voit au premier coup d'œil quel abîme sépare sous le rapport de la langue saint Matthieu et saint Luc, saint Paul et saint Jean? Dira-t-on que l'Esprit-Saint a varié son style d'après les individus, qu'il s'est accommodé à leur degré de culture et à leurs talents? C'est là une hypothèse bizarre, pour ne rien dire de plus. Comment d'ailleurs expliquer les incorrections de langage qu'il faut bien reconnaître dans la Bible. et la physionomie fortement empreinte d'hébraïsme qu'a conservé le grec du Nouveau Testament? La comparaison attentive des Livres saints nous révèle le secret de leur composition. On voit percer à chaque instant l'étude et l'imitation des modèles ; les prophètes surtout ont fait à leurs devanciers de fréquents emprunts (2). Le rapport est bien plus frappant encore entre les Evangélistes, puisqu'il va souvent jusqu'à l'identité complète d'expressions dans des passages assez étendus » (3).

Une autre preuve qui se rapporte à la précédente. Les Evangélistes rapportent souvent les paroles de Notre-Seigneur de diverses manières. Ainsi, par exemple, les paroles de la consécration du calice, dans la Cène, n'ont été prononcées que d'une seule manière par Jésus-Christ. Il n'y a nul doute possible là-dessus. Pourtant les termes de cette consécration sont rapportés différemment par les trois premiers Evangélistes et par saint Paul (4). Pourquoi cette diversité, si l'inspiration s'étend jusqu'aux mots (5) ?

Les témoignages des Pères doivent être interprétés du reste d'une manière toute différente de celle qu'emploient les tenants de l'inspiration verbale. Les Pères grecs, saint Chrysostôme, saint Basile, Théodoret, parlaient de la version des Septante qu'ils croyaient inspirée. Cette opinion étant universellement rejetée, il s'en suit que les textes empruntés à ces Pères n'ont aucune valeur par rapport au point spécial qui nous occupe. Quant à saint Augustin, il parle de la version latine, qui n'a pas plus de titres à l'inspiration que la version grecque.

Le cardinal Franzelin fait comprendre très bien la pensée des Pères: « Patrum doctrina qua ab inspiratis scriptoribus artem humanam in scribendo excludunt, et eorum aliqui Spiritus Sancti operationem ad omnem

---

(1) R. Simon, *Nouvelles observations*, pp. 79, 80.

(2) C'est un fait qui n'a guère besoin d'être mis en lumière par des citations. Cfr. par exemple Jérém. XLVI, 7-22 et Abd. 1-9; Jon. II, 3-10 et Ps. CXX, 1, LXXII, 2, 3, XLII, 8, XXXI, 23, etc ; Is. II, 2 et Mich. IV, 1 et suiv ; Nah. 1, 15, et Is. LII, 1, 7 ; Nah. III, 7 et Is. LI, 19, Soph. II, 15 et Is. XLVII, 8 (Note de M. Hautcœur).

(3) Hautcœur, *op. cit.*, pp. 514-515.

(4) Mat. XXVI, 28 ; Marc. XIV, 24 ; Luc, XXII, 20 ; I Cor. XI, 25.

(5) Rault, *Cours élémentaire d'Ecriture sainte*, 2e édit., t. I, p. 34.

apicem scripturarum protendi affirmant, tantummodo demonstrat ideas et sententias esse a Deo inspiratas in ordine ad scribendum, hisque exprimendis nulla signa, quibus aliud significaretur quam Deus voluit, sed ubique signa idonea fuisse adhibita sub assistentia Spiritus Sancti, non autem significat singula vocabula eodem modo ut sensa esse inspirata » (1).

On trouve du reste, chez quelques-uns d'entre eux, des témoignages explicites sur ce point. S. Jérôme, parlant du prophète Amos, dit formellement : « Amos propheta fuit imperitus sermone, sed non scientia » (2). Il en est de même de ce qu'il dit de S. Paul : « In vernaculo sermone doctissimus, profundos sensus in aliena lingua exprimere non valebat » (3). Ces seuls mots suffiraient à prouver que le saint docteur n'admet pas l'inspiration verbale. Mais nous pouvons citer de lui d'autres passages où sa pensée n'est pas moins claire ; il écrit encore : « Alii syllabas aucupentur et litteras, tu quære sententias... Obtrectatores mei quærant et intelligant non verba in scripturis consideranda, sed sensum ». S. Jean Chrysostôme écrit : « Cum clamantem Paulum audis ac dicentem : Ecce, ego dico vobis, quoniam si circumcidamini, Christus vobis nihil proderit (4), solam *vocem* Pauli esse puta, *sensum* autem et *dogma* Christi esse a quo intus docetur » (5).

Les scolastiques ne sont pas tous partisans de l'inspiration verbale (6). La glose ordinaire de Walafrid Strabon sur l'Epître aux Hébreux s'exprime ainsi : « Non est mirandum quod epistola ad Hebræos majore relucet facundia quam aliæ, cum naturale sit unicuique plus in sua quam in aliena lingua valere » (7). Strabon supposait, comme l'ont fait plusieurs auteurs, que S. Paul avait écrit cette épître en hébreu, tandis qu'il s'était servi du grec pour les autres lettres (8). Sur quoi S. Thomas se fait une objection tirée du don surnaturel des langues accordé aux apôtres, objection qu'il résout ainsi : « Dicendum quod sicut dicitur I Cor. XII, 7, manifestatio Spiritus datur ad utilitatem, et ideo Paulus et alii Apostoli fuerunt instructi divinitus in linguis omnium gentium, quantum requirebatur ad fidei doctrinam ; sed quantum ad quædam quæ superadduntur humana arte ad ornatum et elegantiam locutionis, Apostolus instructus erat in propria lingua, non autem in aliena » (9).

L'inspiration verbale fut rejetée aussi par le théologien jésuite Valentia (10), et plus tard par un de ses confrères, le P. Casini (11). Pour eux,

---

(1) *Op. cit.*, p. 356. — Cfr. R. Simon, *Réponse aux sentiments de quelques théologiens de Hollande*, Rotterdam, 1686, in-4°, p. 123.

(2) *Præf in Amos, Oper.* ed. Migne, t. V, col. 1028.

(3) *Epist LVII, ad Pammach.* n°s 6 et 10.

(4) Gal. V, 12.

(5) *Contra Judæos*, II, 1, *Patrol. grec.*, t. XLVIII, col. 858. Cfr. l'Homélie préliminaire sur S. Matthieu, du même docteur, *ibid.*, t. LVII, col. 16.

(6) Franzelin, op. cit., p. 305. — Cfr. Suarez, *de Fide*, disp. Va, sect. 3a, num. 4, 5.

(7) *In Hebr.*, préf.

(8) V. le *Commentaire sur S. Paul*, de M. Drach, p. 700.

(9) *Summa*, 2a, 2æ, q. 176 art. 1, ad Im.

(10) *Commentariorum theologicorum, de fide*, diss. 1a, Ingolstadt, 1603, in f°, t. I, c. 304 et suiv. L'indication donnée par le P. Perrone n'est pas suffisamment exacte.

(11) *Encyclopædia S. Scripturæ*, Venise, 1747, 2 vol. in-4°.

l'écrivain sacré n'a besoin que de recevoir l'impulsion de l'Esprit qui le porte à écrire, et d'être assisté seulement pour le sens et les doctrines.

Plusieurs siècles auparavant, Agobard, archevêque de Lyon, combattant Frédégise, qui admettait l'inspiration verbale, lui répondait que dans cette hypothèse il ne restait plus qu'à dire que l'Esprit-Saint fait parler les prophètes comme autrefois l'Ange avait fait parler l'ânesse de Balaam (1).

Agobard réfutait longtemps à l'avance, on le voit, les déclamations des rationalistes et des protestants libéraux, qui tiennent à attribuer à l'Eglise une doctrine qu'elle n'accepte pas. Qu'on ne parle point de *ventriloquie cabalistique* (2). Car, « en croyant renverser le dogme, on n'a saisi en réalité qu'un fantôme » (3).

III. L'expression est quelquefois cependant inspirée de Dieu directement ou indirectement, lorsqu'elle est essentielle pour le sens, pour le dogme ou pour la vérité à enseigner. C'est ce qui arrive dans deux cas principaux :

« 1° Lorsqu'il s'agit d'une révélation dans le sens strict d'un détail, d'un nom, etc., et que cette révélation est rapportée comme telle; par exemple les noms d'Abraham (4), d'Israël (5), le nom de Dieu manifesté à Moïse, *Ego sum qui sum* (6). Encore, dans ce cas, ne faut-il pas trop presser les mots.

« 2° Le second cas, c'est lorsque le mot est tout à fait essentiel pour l'expression du dogme, de la vérité révélée ou enseignée, de telle sorte qu'aucun autre ne puisse rendre aussi exactement la pensée, comme le mot ἐστί, *est*, dans l'institution de l'Eucharistie » (7).

II. L'INSPIRATION S'ÉTEND-ELLE A TOUS LES FAITS CONTENUS DANS LES LIVRES BIBLIQUES

Cette question peut être formulée de cette autre manière : En quel sens faut-il entendre les mots : l'Esprit-Saint ne laisse pas errer l'écrivain ? (8).

---

(1) « Restat ergo ut sicut ministerio angelico vox articulata formata est in ore asinæ, ita dicatis formari in ore prophetarum ». Migne, *Patrol. lat.*, t. CIV, col. 166.

(2) E. Schérer, *La Critique et la Foi*, p. 22.

(3) Mgr Hautcœur, *l. c.* — Nous ne voyons guère, parmi les critiques modernes, d'autres défenseurs de l'inspiration verbale que Reithmayr, *Introduction au N. T.*, trad. franç., t. I, p. 167 ; encore ses réflexions peuvent-elles être rapprochées de celles que contient le n° III, et être considérées comme ayant le même sens.

(4) Gen. XVII, 5.

(5) *Ibid.*, XXXII. 28.

(6) Exod. III, 14.

(7) M. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, pp. 48, 49. Le P. Patrizi dit aussi : « Non est dubitandum Scripturas, recte ac jure verbum Dei vocari, quamquam dictionem illarum scriptoribus non suggesserit... Quum tamen negamus divinam inspirationem ad scripturarum verba in universum sese porrigere, non hoc evincere volumus, nulla omnino horum verborum esse theopneusta. Etenim, si quæ vaticinia sunt, quæ non primo ore, sed scripto edita fuere, credere est etiam, verba quibus enuntiabantur, præcipua saltem, subinde inspirata fuisse. Itemque sentiendum de certis quibusdam verbis, in quibus tota sive doctrinæ, sive argumenti moles consistit, velut nomen logos, *verbum*, in scriptis Joannis, spermati, *semini*, in Gal. III, 16 ». *Comm. de Script. divin.*, § 6.

(8) V. Schmid, *op. cit.* pp. 1 et suiv.

1° L'opinion commune est que tout dans l'Ecriture est inspiré, et qu'il ne peut s'y trouver aucune erreur, de quelque genre qu'elle puisse être.

2° Si on admettait l'existence de la plus légère erreur, le caractère inspiré serait compromis. Où s'arrêter en effet ? Qui pourra indiquer la limite précise où finit ce qui est de Dieu et où commence ce qui ne vient que de l'homme ? Chacun ne se donnerait-il pas libre carrière sur ce point ? Il serait bien difficile de ne pas trouver faux ce qui déplairait à des convictions arrêtées ou à des préjugés puissants.

3° C'est pour cela que S. Augustin disait avec grande raison : « Mihi enim videtur exitiosissime credi aliquod in sanctis libris haberi mendacium, id est eos homines per quos nobis illa Scriptura ministrata est atque conscripta, aliquid in suis libris fuisse mentitos. Alia quippe quæstio est, sitne aliquando mentiri viri boni ; et alia quæstio est utrum scriptorem sanctarum Scripturarum mentiri oportuerit : imo vero non alia, sed nulla quæstio est. Admisso enim in tantum auctoritatis fastigium officioso aliquo mendacio, nulla illorum librorum particula remanebit, quæ non ut cuique videbitur vel ad mores difficilis, vel ad fidem incredibilis, eadem perniciosissima regula ad mentientis auctoris consilium officiumque referatur. Nullus igitur error nequidem in rebus parvi momenti in Scriptura est admittendus ».

S. Augustin ajoute : « Ego enim fateor charitati tuæ, solis eis Scripturarum libris qui jam canonici appellantur hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo aliquid errasse firmissime credam... Non te arbitror sic legi tuos libros velle, tamquam Prophetarum vel Apostolorum, de quorum scriptis quod omni errore careant dubitare nefarium est... Ibi si quid velut absurdum moverit, non licet dicere : auctor hujus libri non tenuit veritatem ; sed aut codex mendosus est, aut interpres erravit, aut tu non intelligis » (1).

Origène affirmait plus fortement encore cette inerrance de l'Ecriture : « divinam Sapientiam omnem Scripturam divinitus datam vel ad unam usque litterulam attingere » (2).

On pourrait citer encore de nombreux textes de S. Basile (3), de S. Chrysostôme (4), de S. Irénée, de Clément d'Alexandrie, de S. Ambroise (5), d'Eusèbe (6) ; mais cette accumulation serait inutile, car on sait que les Pères sont unanimes sur ce point.

4° L'Ecriture elle-même ne laisse pas supposer qu'il y ait la moindre distinction à faire entre les parties dont elle est composée. S. Paul affirme que toute l'Ecriture (7) est inspirée. Les apôtres se servent indifféremment de toutes les parties de l'Ecriture, qu'elles soient dogmatiques, ou morales, ou seulement historiques.

L'opinion que l'on vient de développer est donc seule admissible.

---

(1) *Ep.* XXVIII *ad S. Hieronym.*, 3 ; *Ep.* LXXXII, n°s 3, 6, 24 ; *Contra Faustum*, II, 5 ; Cfr. *De Consensu Evang.* II, 12.
(2) *Selecta in Psalm.* I, 4 ; Cfr. *Contr. Cels.*, III, 39 ; *In Matt.* XV, 14, etc.
(3) *Hom.* X^a *in Hexaem.*
(4) *Hom.* XXI^a *in Genes.*
(5) *Prol. in Lucam.*
(6) *In Psalm.* XXXIII, 6.
(7) II Tim. III, 16. V. plus haut l'explication du sens de ce passage.

§ 4. *Comment expliquer les contradictions ou les erreurs apparentes qui se présentent dans l'Écriture?*

1° Il faut d'abord prendre garde de tirer des mots bibliques des conséquences qui n'en découlent pas nécessairement et qu'on en a parfois témérairement tirées. « On ne doit pas regarder par exemple, comme une vérité révélée, que la cigogne est *tendre* ou *pieuse* pour ses petits, parce que l'Écriture la nomme *khasidah*, (*pullorum amans*), Job. XXXIX, 13. L'auteur sacré a employé le mot usité en Palestine pour désigner la cigogne, sans que Dieu se soit prononcé pour cela sur la vérité de l'étymologie. On ne peut pas dire davantage que le siège de la stupidité est dans les reins, parce que la langue hébraïque se sert du mot *késel*, *reins*, pour désigner la stupidité, la folie (1). Encore moins l'Europe est-elle une île, parce que la Bible hébraïque appelle *iyim*, *îles*, tous les pays situés à l'occident de la Palestine. Les anciens commentateurs grecs et latins, qui ont pensé que la Bible enseigne que le firmament est un corps solide, parce que les Septante l'appellent στερέωμα et la traduction latine *firmamentum*, ont donc attaché à l'étymologie de ces mots une valeur qu'elle n'a pas » (2).

2° Il faut admettre que des erreurs matérielles ont pu se glisser dans la transcription des livres saints. Rien n'est plus évident que cette proposition. Il y a des variantes en quantité considérable dans le texte biblique aussi bien des livres hébreux que des livres grecs. Pour l'hébreu, des changements se sont produits dans le texte, malgré le soin extrême qu'apportèrent toujours les Juifs à le conserver. Mais le changement d'alphabet favorisa nécessairement les erreurs de transcription. La formation du *Kethib*, ou texte écrit officiel, implique déjà l'existence de nombreux changements (3). Il en est de même du *Kéri*. La perte des autographes amenait nécessairement ces variantes que les transcriptions successives ont sans cessé et beaucoup augmentées. Les mêmes causes ont eu les mêmes résultats pour le Nouveau Testament (4). Mais la seule conclusion à tirer de ces faits, c'est qu'il existe dans les livres saints quelques fautes accidentelles, uniquement matérielles, assurément fort peu importantes et qui proviennent du fait des copistes et non de celui des auteurs (5).

3° Il y a, dit-on, chez les auteurs sacrés des détails qui paraissent peu dignes du Saint-Esprit. Comme exemple, on cite ce qui est dit du chien de Tobie (6), du manteau et de la cassette de S. Paul (7), les saluts qui terminent les épîtres de cet apôtre.

---

(1) Ps. XLIX, 14. La Vulgate traduit en cet endroit, Ps. XLVIII, 14, *Késel* par *scandalum*. Eccl., VII, 25 (Vulgate, 26), etc.

(2) M. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, p. 48.

(3) Ladd, *op. cit.*, t. I, pp.. 705 et suiv. — Nous reviendrons amplement sur ce point quand nous traiterons l'histoire du texte. Nous ne pouvons ici qu'indiquer rapidement quelques faits.

(4) Westcott et Hort, *The New Testament in the original greek*, Cambridge, 1881, in-8°, t. II, pp. 4 et suiv.

(5) Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, p. 51.

(6) Tob. XI, 9.

(7) II Tim. IV, 13.

Le P. Patrizi (1) ne condamne pas ceux qui admettent cette opinion, mais il n'ose pas toutefois l'admettre pour son compte personnel. M. Lamy la rejette entièrement (2). D'après lui, ces objections ont déjà été résolues par S. Jérôme (3). Même les plus minces détails de l'Ecriture doivent être attribués à Dieu, car Dieu est l'auteur des plus petites choses comme des plus grandes. Ce qui nous paraît vil a pourtant son utilité : ou bien le discours en paraît plus vif, plus naïf et plus simple, ou bien un enseignement moral très pénétrant s'en dégage.

4° Dans les écrivains sacrés, dit Cellerier (4), on relève des fautes de mémoire, des antilogies, des contradictions, des désaccords, qui prouvent que toutes les parties de l'Ecriture ne sont pas inspirées. Ainsi, d'après S. Matthieu (5), les deux larrons, crucifiés aux côtés de Notre-Seigneur, l'ont maudit ; d'après S. Luc, au contraire, un seul d'entre eux l'insulta (6). D'après S. Matthieu (7), Notre-Seigneur guérit deux aveugles auprès de Jéricho ; d'après S. Luc (8) et S. Marc (9), il n'y avait qu'un aveugle, et par conséquent il n'y eut qu'une seule guérison. S. Matthieu (10), S. Luc (11) et S. Jean (12), dans le récit de la Passion, ne parlent, à l'occasion du triple reniement de S. Pierre, que d'un seul chant du coq ; S. Marc, au contraire (13), en mentionne deux. S. Paul (14) raconte que le Seigneur, après sa résurrection, apparut aux douze (15). Les Evangiles nous apprennent cependant que cette apparition n'eut lieu qu'après la mort de Judas et durant l'absence d'autres apôtres.

Bornons-nous à ces quelques exemples qui suffisent pour montrer la portée de l'objection. S. Augustin avait déjà répondu à cette difficulté. Il donne d'abord une raison générale : « Simul etiam ut quod ad doctrinam fidelem maxime pertinet, intelligeremus non tam verborum quam rerum quærendam vel amplectendam esse veritatem, quando eos qui non eadem locutione utuntur, cum rebus, sententiisque non discrepant, in eadem veritate constitui approbamus ». Et il ajoute, pour expliquer les contradictions des auteurs sacrés : « Quod alius alium verborum ordinem tenet, non est utique contrarium ; neque illud contrarium est, si alius dicit quod alius prætermittit. Ut enim quisque meminerat, et ut cuique cordi erat, brevius vel prolixius, eamdem tamen explicare sententiam, ita eos explicasse manifestum est » (16).

---

(1) *De divinis Scripturis Commentatio*, Rome, 1851, in-8°, p. 17.
(2) *Introductio*, t. I, p. 30.
(3) *In Epist. ad Phil.*, prol.
(4) *Op. cit.*, pp. 302-305.
(5) Matth. XXVII, 44.
(6) Luc, XXIII, 39-40.
(7) Matth. XX, 29 et suiv.
(8) Luc, XVIII, 25 et suiv.
(9) Marc. X, 46 et suiv.
(10) Matth. XXVI, 74.
(11) Luc, XXII, 60.
(12) Jean, XVIII, 27.
(13) Marc. XIV, 68-72.
(14) 1 Cor. XV, 5.
(15) La Vulgate a *undecim ;* mais tous les mss. grecs, et non seulement le texte grec reçu, ont *τοῖς δώδεκα*. V. les éditions de Tischendorf et de Westcott.
(16) *De Consensu Evangelistarum*, l. II, c. 12, n. 27-28 ; Migne, *Patrol. lat.*, t. XXXIV, c. 1090-1091.

D'ailleurs. « toutes ces contradictions ne sont qu'apparentes, et on ne saurait s'en faire une arme contre l'inspiration, surtout quand on se rappelle que l'inspiration n'a pas été verbale. Les auteurs sacrés ont parlé comme on le fait communément. Il faut donc entendre leurs paroles selon les règles du langage ordinaire. Ils n'ont pas prétendu s'exprimer avec une rigueur et une exactitude mathématiques, ils ont attribué sans difficulté à la collection, par exemple, ce qui n'appartenait rigoureusement qu'à une partie, comme dans l'épisode des deux larrons, ou l'apparition de Jésus-Christ aux douze. Dans le récit d'un fait, ils ne se sont pas généralement attachés à relever minutieusement toutes les circonstances, mais ils se sont bornés à noter le trait important ; c'est ce qu'ils ont fait dans l'histoire du coq de S. Pierre. S. Marc, qui écrivait sous la dictée du prince des Apôtres, a relevé le détail du double chant du coq pour mieux faire ressortir la faute de son maître et satisfaire son humilité ; les autres Evangélistes n'avaient pas la même raison d'être aussi précis. Il est clair d'ailleurs que, dans ce cas, la narration la plus précise est celle qui raconte le plus intégralement le fait ; mais on ne peut, pour ce motif, taxer les autres d'inexactitude (1) ».

5° Les écrivains sacrés parlent souvent d'une manière dubitative, comme quand ils se servent de ces locutions : par hasard, peut-être, environ, etc., qui semblent indiquer, objecte-t-on, que dans ces cas l'Esprit-Saint ne les assistait pas. Autrement, ajoute-t-on, ils n'eussent pas fait voir leur incertitude ; ils eussent parfaitement connu ce dont ils parlent, puisque l'Esprit-Saint connaît tout.

La réponse est facile. Si les écrivains se sont ainsi exprimés (2), ce n'est pas que l'Esprit-Saint leur ait manqué ; ils se sont simplement accommodés aux manières habituelles de parler. C'est ainsi qu'on les voit, en parlant de Dieu, se servir d'anthropomorphismes et lui attribuer des bras, des mains, des pieds, des passions (3). Or, tout cela n'a jamais rien prouvé contre l'inspiration (4).

6° Peut-on concilier la manière dont les écrivains bibliques parlent des sciences avec leur inspiration (5) ?

Rien n'est plus facile si l'on ne tient pas, de parti-pris, à faire le procès de la Bible (6). On admettra, dans ce cas, que les écrivains sacrés, n'ayant

---

(1) Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, p. 52-53.

(2) Lamy, *Introductio*, t. I, p. 32.

(3) V. notre *Introduction générale aux prophètes*, p. liij.

(4) « Ubi vero formulæ vere dubitativæ usurpantur, ex. gr. particulæ *forsitan, forte, quis scit, aut*, etc. imprimis possent ea omnia explicari ex eo quod Agiographi communi hominum loquendi ratione sese accomodaverint salva eorumdem Agiographorum certa scientia, vel etiam dici posset dubitationem illam cum inspiratione apprime conciliari. In hisce enim minutis rebus necesse non erat ut Spiritus Sanctus certam scientiam scriptori communicaret, sed inspiratio eo tantum spectabat, ut ea quæ dubie noverat tamquam dubia etiam proponeret, judicium lectoribus relinquens, quemadmodum etiam doctissimi et fide dignissimi scriptores historiarum sine ullo auctoritatis detrimento passim facere solent » (Ubaldi, *Introductio*, t. II, p. 97).

(5) On peut consulter sur ce point Reusch, *La Bible et la nature*, traduit par l'abbé Hertel, Paris, 1867, in-8°, pp. 13 et suiv.

(6) Comme le fait Draper, professeur à l'Université de New-York, dans son Livre, *Les conflits de la science et de la religion*, Paris, 1875, in-8°. — V. le P. de Smedt, *L'Eglise et la science*, Louvain, 1877, in-8° ; le P. Largent, *Un pamphlet américain contre le christianisme*, Paris, 1875, in-8°.

pas pour but de nous révéler des vérités scientifiques (1), ont parlé, lorsqu'ils ont été appelés à s'occuper incidemment de ces questions, comme on le faisait à leur époque (2). Ils rapportent les opinions communes du milieu dans lequel ils vivaient. « Secundum opinionem populi loquitur Scriptura », dit S. Thomas (3). Or, on ne peut admettre que ce soit nécessairement commettre une erreur que de se servir du langage populaire. Les savants les plus autorisés en agissent ainsi tous les jours, sans être pour cela taxés d'erreur.

« On a cependant prétendu découvrir des erreurs scientifiques dans la Bible Les difficultés qu'on a alléguées sont loin d'être concluantes. Ainsi, dans le Lévitique (4), le lièvre est rangé, à tort, dit-on, parmi les ruminants. Mais en supposant qu'il faille entendre réellement par le mot hébreu, *arnébeth,* le lièvre, ce qui n'est pas parfaitement certain, on ne doit pas prendre le mot *ruminant* dans son acception physiologique d'animal à quatre estomacs, mais dans le sens large d'animal qui mâche sans manger, et rumine du museau sans ruminer en réalité. Moïse n'a pas voulu faire une classification scientifique, il a classé le lièvre simplement selon les apparences (5) ».

7° Les citations faites par les écrivains sacrés ne participent pas au privilège de l'inspiration (6). Elles peuvent être vraies ou fausses, selon les cas, mais on ne peut se servir de leur intercalation dans l'Ecriture pour

---

(1) On connaît le mot attribué à Baronius : « L'intention de l'Ecriture Sainte est de nous apprendre comment on va au ciel, et non comment va le ciel ». — V. encore la *Theologia* de Wurzbourg, t. I, fasc. 1, n° 19, p. 15, et le P. Matignon, *op. cit.*, p. 181.

(2) S. Augustin donne quelques règles à suivre sur ce point : « Plerumque, accidit, ut aliquid de terra, de cœlo, de ceteris mundi huius elementis, de motu et conversione vel etiam magnitudine et intervallis siderum, de certis defectibus solis et lunæ, de circuitibus annorum et temporum, de naturis animalium, fruticum, lapidum atque hujusmodi ceteris, etiam non christianus ita noverit, ut certissima ratione vel experientia teneat. Turpe est autem nimis et perniciosum et maxime cavendum, ut christianum de his rebus quasi secundum christianas literas loquentem ita delirare quilibet infidelis audiat, ut quemadmodum dicitur toto cœlo errare conspiciens risum tenere vix possit. Et non tam molestum est, quod errans homo deridetur, sed quod auctores nostri ab eis, qui foris sunt, talia sensisse creduntur, et cum magno eorum exitio, de quorum salute satagimus, tamquam indocti reprehenduntur atque respuuntur. Quum enim quemquam de numero christianorum in ea re, quam optime norunt, errare deprehenderint et variam scientiam suam de nostris libris asserere : quo pacto illis libris credituri sunt de resurrectione mortuorum et de spe vitæ æternæ regnoque cœlorum, quando de his rebus, quas jam experiri vel indubitatis numeris percipere potuerunt, fallaciter putaverint esse conscriptos ? Quid enim molestiæ tristitiæque ingerant prudentibus fratribus temerarii præsumtores, satis dici non potest, quum si quando de prava et falsa opinione sua reprehendi et convinci cœperint ab eis qui nostrorum librorum auctoritate non tenentur, ad defendendum id, quod levissima temeritate et apertissima falsitate dixerunt, eosdem libros sanctos, unde id probent, proferre conantur, vel etiam memoriter, quæ ad testimonium valere arbitrantur, multa inde verba pronuntiant, non intelligentes neque quæ loquuntur, neque de quibus afirmant ». Et un peu plus loin : « Quidquid ipsi (ceux qui attaquent les livres sacrés) de natura rerum veracibus documentis demonstrare potuerint. ostendamus nostris literis non esse contrarium ; quidquid autem de quibuslibet suis voluminibus his nostris literis, i. e. catholicæ fidei, contrarium protulerint, aut etiam aliqua facultate ostendamus aut nulla dubitatione credamus esse falsissimum ». *De Genesi ad litt.* I, 19, 21.

(3) 1ª 2ªᵉ, q. 98, a. 3, ad 2ᵐ.

(4) Lév. XI, 6.

(5) M. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, p. 55. — Cfr. Tristram, *The natural history of the Bible*, 6ᵉ édit., Londres, 1880, in-8°, pp. 98-99.

(6) M. Vigouroux, *ibid.* — Cfr. Lamy, *Introductio*, t. I, p. 36.

leur attribuer un caractère divin. Parfois, elles n'expriment pas plus la pensée de l'auteur que les objections dans un traité de théologie (1) ; elles n'ont pour but que d'amener l'exposé de la vérité. D'autres fois, elles ne sont rapportées qu'à titre de document historique. On ne peut, en tous cas, les considérer comme inspirées que si l'auteur du livre sacré les approuve.

S. Augustin fait sur ce point les sages réflexions suivantes : « Non pro auctoritate divina istam sententiam (2), recipiendam esse existimo : non enim eam ipse Job enuntiavit..., sed unus ex hujus amicis, qui.... divina sententia reprobati sunt. Sicut autem in Evangelio, quamvis verum sit omnino quod dicta sint, non tamen omnia quæ dicta sunt vera esse creduntur, quoniam multa a Judæis falsa et impia dicta esse, vera Evangelii Scriptura testatur : sic in hoc libro... non solum quid dicatur, sed a quo etiam dicatur considerandum est » (3).

§ 5. *Moyens de constater l'inspiration.*

Comment peut-on constater l'inspiration d'un livre ? Telle est la question qui nous reste à traiter (4).

I. LES ARGUMENTS INTERNES NE PEUVENT DÉMONTRER L'INSPIRATION

1° Les Protestants qui, d'après leurs principes, ne peuvent en appeler au témoignage de l'Eglise, soit actuelle, soit ancienne et même contemporaine des Apôtres, pour prouver l'inspiration des livres sacrés qui font leur seule règle de foi, emploient un argument qui leur paraît décisif : celui qu'ils tirent de la *saveur* produite par la lecture de la Bible, de l'impression profonde et surnaturelle qu'elle fait sur le lecteur (5). Un seul passage de Calvin suffira pour montrer la doctrine imaginée par les réformés du XVI[e] siècle : « Que nous lisions Démosthène ou Cicéron, Platon ou Aristote, ou quelques autres de leur bande, je confesse bien qu'ils attireront merveilleusement, et delecteront et esmouveront jusques à ravir mesme l'esprit : mais si de là nous nous transportons à la lecture des Sainctes Escritures, vueillons ou non elles nous poindront si vivement, elles se ficheront tellement au dedans des moëlles, que toute la force qu'ont les Rhetoriciens ou Philosophes, au prix de l'efficace d'un tel sentiment ne sera que fumée. Dont il est aisé d'appercevoir que les Sainctes Escritures ont

---

(1) Cfr. Ps. XIII, 1 ; Job, *passim*.
(2) L'opinion exprimée par Baldad, Job, XXV, 4-6.
(3) *Ad Orosium, adversus Priscillanistas*, 9 ; *Patrol. lat.*, t. XLII, pp. 676-677.
(4) V. le card. Franzelin, *op. cit.*, pp. 372 et suiv.
(5) M. Reuss, tout rationaliste qu'il est, ou peut-être parce qu'il est rationaliste, déclare que « l'immédiateté (!) du sentiment religieux est le corrélatif indispensable du fait de l'inspiration ». *Hist. du Canon*, p. 397.

quelque propriété divine à inspirer les hommes, veu que de si loing elles surmontent toutes les grâces de l'industrie humaine... (1) »

A quoi un protestant, J.-D. Michaëlis, répond avec beaucoup de force, de raison et d'esprit : « Une sensation intérieure des effets du Saint-Esprit et la conviction de l'utilité de ces écrits pour améliorer le cœur et nous purifier, sont des critères aussi incertains que le précédent. Quant à cette sensation intérieure, je dois avouer que je ne l'ai jamais éprouvée, et ceux qui la ressentent, ne sont ni dignes d'envie, ni plus près de la vérité, puisque les Mahométans l'éprouvent aussi bien que les Chrétiens (2) ; et, comme cette sensation intérieure est la seule preuve sur laquelle Mahomet ait fondé sa religion, nous devons conclure qu'elle est trompeuse. L'autre caractère est également insuffisant, puisque de pieux sentiments peuvent être excités par des ouvrages purement humains, par les écrits des philosophes ou même par des doctrines fondées sur l'erreur ; et s'il est possible de tirer une conclusion de ces prémisses, les prémisses elles-mêmes sont incertaines, puisqu'on a l'exemple d'hommes souverainement méprisables, qui ont cru avoir atteint le plus haut degré de sainteté (3). »

2° Luther employait un autre critère. Pour lui tout écrit qui ne renferme pas implicitement le Christ, n'a pas été composé sous l'action de l'Esprit-Saint (4). Sans doute Notre-Seigneur a dit : « Scrutamini Scripturas... illæ sunt quæ testimonium perhibent de me » (5). Mais il ne faut pas exagérer la portée de cette déclaration et en faire la seule preuve de l'inspiration. Certains écrits que Luther rejette dédaigneusement sont tout aussi remplis du Christ et tout aussi imprégnés de son esprit que les autres livres acceptés par le réformateur.

3° Les Piétistes et beaucoup de Calvinistes se persuadent trouver la preuve de l'inspiration des livres sacrés dans une révélation intérieure du Saint-Esprit, qui manifeste à chacun quels sont les livres divinement inspirés. Telle est aussi la profession de foi introduite par les Presbytériens dans leur symbole (6).

Où peut-on trouver la preuve de cette assertion ? Les témoignages tirés des Evangélistes et des Epîtres (7) ne prouvent point. Il est évident en effet qu'il ne faut pas les interpréter de manière à exclure le magistère extérieur de l'Eglise, car au contraire ces textes supposent son magistère infaillible, démontré d'ailleurs par des témoignages scripturaires très clairs. Loin de s'appliquer à de nouvelles vérités que les fidèles doivent connaître, ils concernent des vérités déjà connues par la prédication de l'Eglise.

En outre, l'Eglise, d'après l'Ecriture elle-même, est une société visible qui a la foi pour base, et dans laquelle tous doivent s'accorder, *ut omnes unum sint*, afin de confesser les mêmes vérités et les mêmes doctrines. Aussi la foi ne doit-elle pas être quelque chose de privé, que chaque

---

(1) *Institution chrétienne*, VIII, 1. Cfr. aussi *ibid.*, I, 7, § 1-4. V. Dorner, *Histoire de la théologie protestante*, p. 307.

(2) Michaëlis désigne ici les piétistes et autres fanatiques de ce genre.

(3) *Einleitung*, t. I, p. 3.

(4) Dorner, *Histoire de la théologie protestante*, p. 194.

(5) Jean, V, 39.

(6) *Westminster Confession*, ch. I, sect. 4 et 5.

(7) Par exemple Jean, VII, 17 ; I Cor. II, 14, 15 ; I Joan. IV, 1.

fidèle pense et constitue en lui-même, mais quelque chose de social, de public, et par conséquent d'extérieur, manifesté et proposé au dehors, que les fidèles trouvent déjà formé et préparé, et à quoi ils se soumettent comme à la condition sans laquelle ils ne peuvent appartenir à la véritable Eglise du Christ.

Les faits démontrent du reste surabondamment l'impossibilité d'un tel critère. Y a-t-il rien de plus absurde, de plus odieux, parfois de plus obscène que les extrémités auxquelles se sont livrés ceux qui se croyaient poussés par cet esprit intérieur (1)? Est-il nécessaire de rappeler les folies des Montanistes aux premiers siècles de l'Eglise? Faut-il rappeler celles des Anabaptistes et de Jean Bockhold, ce cordonnier de Leyde, qui se proclama roi de Sion (2)? Georges Fox, le fondateur des Quakers, croyait être envoyé par le Saint-Esprit pour réformer tous les abus. Sans raconter ici tous les excès de ces fanatiques, disons seulement qu'ils furent imités par les frères Moraves, les Swédenborgiens (3) et les Méthodistes (4).

Un des plus remarquables savants protestants, M. E. Reuss, indique justement le caractère trop personnel du principe protestant. « On a fait remarquer, dit-il (5), que cette action n'est pas uniforme dans tous les individus, et que, selon les dispositions du caractère et du tempéramment, selon le courant des idées à chaque époque ou dans un cercle particulier, l'impression reçue de la lecture des livres saints différait quelquefois très notablement d'une sphère ou d'une personne à l'autre; que tel individu pouvait se trouver édifié ou saisi par un écrit qui ne touchait tel autre que médiocrement, ou même ne le touchait pas du tout, et réciproquement ». Ces réflexions très justes n'empêchent pas leur auteur de soutenir qu'il n'y a point dans cette manière de voir d'arguments victorieux contre la doctrine protestante (6). Ce qui l'amène à conclure aussitôt: « L'historien consciencieux ne peut manquer de constater que cette théorie, malgré cette vérité intrinsèque, malgré l'élévation de son point de vue et sa conformité avec l'essence de l'Evangile (7), s'est montrée insuffisante dans la pratique, et que ceux qui l'avaient formulée ont été les premiers à en dévier, à se laisser aller à d'étranges inconséquences (8). »

Nous avouerons volontiers, comme le fait M. Reuss, que nous sommes en présence d'étranges inconséquences (9), et que des critères pareils à

(1) V. sur ce point, Milner, *The end of religions Controversy*, lettres 6e et 7e.

(2) V. aussi dans Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, v° « Anabaptistes », l'histoire de Thomas Schucker.

(3) Swedenborg prétend surtout avoir reçu le don d'interpréter la Bible; mais comme à cause de ce don il rejette du Canon un certain nombre d'écrits, il a droit d'être cité ici. Cfr. Dorner, *Histoire de la théologie protestante*, pp. 570 et suiv.

(4) Ubaldi, *Introductio*, t. II, pp. 34-36. — Cfr. Malou, *La lecture de la Sainte Bible en langue vulgaire*, Louvain, 1846, in-8°, t. I, pp. 362 et suiv.

(5) *Histoire du Canon des Saintes Ecritures dans l'Eglise chrétienne*, Strasbourg, 1864, in-8°, p. 324.

(6) *Ibid.*, p. 325.

(7) En français vulgaire, ces précautions ont le nom très juste de *dorer la pilule*. Aujourd'hui M. Reuss, devenu plus logique, y a renoncé.

(8) *Ibid.*, p. 325.

(9) Plus loin, M. Reuss appelle naïve la théorie du *goût individuel* en matière d'Ecriture, des théologiens de Zurich. *Ibid.*, p. 330.

ceux que nous venons d'énoncer n'étaient pas de nature à satisfaire les théologiens réformés qui tenaient à la logique et à la précision.

4° Aussi, dans bien des circonstances, ils ont essayé de formuler une théorie scientifique des preuves de l'inspiration. Tottenham (1) les divise en preuves historiques, intrinsèques, expérimentales. Parmi les preuves historiques, la principale, déjà développée par Hartwel Horne (2), consiste dans les miracles que les auteurs des livres de l'Ecriture ont opérés pour attester la vérité de leurs doctrines. Mais, répond le cardinal Wiseman, ces miracles attestent sans doute la vérité de leur doctrine, mais nullement l'inspiration de leurs écrits. « Saint Barnabé a opéré des miracles pour attester la vérité de la doctrine chrétienne ; cependant son épître est-elle considérée comme canonique, même parmi ceux qui en admettent l'authenticité ? Tertullien, Eusèbe et d'autres historiens parlent de miracles opérés par les premiers chrétiens en faveur de leur foi : il faudrait donc en conclure à l'inspiration de leurs écrits » (3) ? Les prophéties mentionnées dans l'Ecriture n'ont pas, semble-t-il, plus de valeur probante que les miracles.

Les preuves intrinsèques (4), dit Tottenham, sont au nombre de cinq : 1° le caractère élevé qu'un livre attribue à Dieu ; 2° la peinture qu'il trace de la nature humaine ; 3° les moyens qu'il révèle à l'homme pour réparer les conséquences de sa chûte ; 4° sa moralité ; 5° son impartialité. Est-il possible, dit le cardinal Wiseman (5), qu'un argument concluant résulte de ces diverses considérations ? Quelle impression des preuves semblables feront-elles sur un esprit qui ne serait pas auparavant convaincu du fait surnaturel et divin de l'inspiration ? Il n'y a dans tout cela qu'une pétition de principes. Car la moralité de la Bible et ses doctrines sur l'âme humaine et sur Dieu, ne prouvent son inspiration qu'autant que nous sommes déjà convaincus de la vérité de son enseignement. Nous avons appris la chûte de l'homme par la Bible, c'est là que nous avons puisé cette idée, qu'une réparation équivalente est le meilleur et l'unique remède à notre état présent ; et vous concluez, vous, que ce livre est inspiré parce qu'il vous enseigne le remède convenable à votre état ? Mais vous n'auriez jamais soupçonné ni la convenance, ni la possibilité d'un tel remède, sans ce même livre dont vous voulez établir l'inspiration » !

Quant aux preuves expérimentales, elles consistent dans les effets produits par la Bible sur les hommes, dont elle change le caractère. Mais à ce compte l'Imitation de Jésus-Christ serait un livre inspiré. En outre, si la Bible agit, ce n'est pas en tant que livre, mais bien par les doctrines qu'elle contient. Or, ces doctrines ont autant d'efficace lorsqu'un prédicateur habile les expose, que lorsqu'on les prend dans la Bible elle-même. Si ce discours éloquent n'est pas inspiré, malgré les effets qu'il produit, pourquoi la Bible le serait-elle (6) ?

---

(1) *Discussion*, cité par Wiseman, *Conférences sur les doctrines... de l'Église catholique*, tr. Jarlit, t. I, p. 51 et suiv.

(2) *An Introduction*, 7e édit. t. I, p. 204.

(3) *Conférences*, t. I, p. 53.

(4) Le card. Franzelin fait justement remarquer, *op. cit.*, p. 378, que ces preuves devraient plutôt s'appeler dogmatiques.

(5) *Conférences*, p. 52.

(6) *Ibid.*, p. 51, note

Quelques auteurs ajoutent à ces ordres de preuves un quatrième : c'est ce qu'ils appellent l'argument esthétique, qui consiste dans la simplicité et la sublimité du discours (1). Mais c'est encore supposer ce qui est en question (2). En outre, c'est agir pour la Bible comme le fait le Brahmane avec les Védas, ou le Musulman avec le Coran.

Si l'on objecte que parfois les théologiens catholiques se servent des critères internes pour prouver l'inspiration, nous répondrons qu'ils ne les font intervenir qu'après avoir établi, par voie d'autorité, le fait lui-même de l'inspiration ; ils ne se basent pas uniquement sur ces critères, et ils ne les emploient que par supplément (3).

II. LE TÉMOIGNAGE EST NÉCESSAIRE POUR PROUVER L'INSPIRATION (4)

L'inspiration ne peut être connue que par ses effets extérieurs ou par un témoignage digne de foi. Or, les effets extérieurs consistent uniquement dans l'action d'écrire et dans le livre écrit. Mais rien ici ne manifeste l'inspiration comme cause nécessaire. Il faut donc, pour la prouver, recourir à un témoignage digne de foi.

Ce témoignage peut être humain ou divin. S'il est humain, il remonte nécessairement à l'auteur inspiré lui-même ; dans ce cas, il peut mériter une foi humaine. Mais la certitude qu'amène le témoignage humain ne suffit pas pour obliger à croire, *de foi divine*, que le livre est inspiré. Il faut, pour en arriver là, un témoignage divin.

III. LE TÉMOIGNAGE DIVIN RELATIF AUX LIVRES INSPIRÉS NOUS EST PARVENU DE DEUX MANIÈRES (5)

Le témoignage divin relatif aux Ecritures appartient au dépôt de la révélation catholique. C'est par le Christ et les Apôtres que la révélation

(1) V. par exemple Mgr Plantier, *Etudes littéraires sur les poètes bibliques*. 2e édit., in-8°, p. 11.

(2) Franzelin, *ibid.*, p. 382.

(3) « Ita etiam Ecclesia *in examine traditionis* de aliquo libro inspirato, utrum ea genuina sit et apostolica, potuit *in subsidium* vocare considerationem characterum internorum, concentum doctrinæ et similitudinem libri cum aliis, de quorum inspiratione in constanti et certa traditione nullum erat dubium. Multo etiam directius poterat rationem habere *sensus* populi christiani de hujusmodi libro ; *sensus* enim ille est unum ex criteriis ad dignoscendam *Traditionem*, ut Tract. de Trad. th. XII. demonstravimus, et longe alterius rationis quam *gustus* Lutheri, qui libros inspiratos admittebat aut repudiabat, prout in iis ex sua privata interpretatione sibi *gustare* videbatur conformitatem vel difformitatem cum suo præconcepto systemate doctrinæ repugnante universali consensioni. Hoc igitur modo intelligi debet dotrina Bellarmini, quando ait (*de Verbo Dei* l. I. c. 10. ad 2.) : « Ecclesia potest declarare, quis sit liber habendus canonicus, et hoc non temere nec pro arbitratu, sed *ex veterum testimoniis, et similitudine librorum* de quibus ambigitur, cum illis de quibus non ambigitur ac demum *ex communi sensu et quasi gustu populi christiani* ». Card. Franzelin, *op. cit.*, p. 381. — Cfr. Hautcœur, *Revue des Sciences ecclésiastiques*, mai 1860, p. 451.

(4) *Ibid.*, pp. 483 et suiv.

(5) *Ibid.*, pp. 386 et suiv.

catholique a été achevée. Ce sont donc les Apôtres qui ont dû laisser à l'Eglise le témoignage relatif à l'inspiration des livres scripturaires. L'ont-ils laissé dans les livres du Nouveau Testament? Il est possible qu'ils ne l'aient fait que pour la plupart des livres compris dans le Canon hébreu. Aucun doute n'est possible sur ce point, disent quelques auteurs (1). Mais l'affirmation que nous indiquons pour l'Ancien Testament n'existe pas pour la plupart des livres du Nouveau Testament. Ce n'est donc que par la tradition que le témoignage des Apôtres a pu nous parvenir.

Les protestants admettent bien une tradition historique et y ont souvent recours. Ils peuvent, par son moyen, constater le sentiment de l'Eglise primitive sur les livres inspirés. Mais comment constateront-ils si ce sentiment est bien fondé? Il faudra pour cela qu'ils accordent à la tradition une autorité qui répugne complètement à leur règle de foi. Et dans ce cas, ils seront catholiques plutôt que protestants.

C'est à ce résultat que doit d'ailleurs amener une étude attentive et scientifique du Canon.

---

(1) Cfr. Welte, *Quartalschrift* de Tubingue, 1855, pp. 68 et suiv.

TROISIÈME PARTIE

CANONICITÉ DES ÉCRITURES

I

DÉFINITION

§ 1. *Histoire du mot Canon.*

1° Le mot grec κανών, analogue à κάννα, ne vient pas d'une racine grecque ; il semble plutôt avoir été emprunté à l'Orient, vraisemblablement par l'intermédiaire des Phéniciens (1). Κανών et κάννα correspondent manifestement à l'hébreu *Qâné*, קנה, qui a le sens primitif de *roseau, tige*, et par extension signifie bâton droit, colonne, mesure, plus rarement fléau de balance (2).

Du sens de mesure littérale est naturellement venu le sens métaphorique de κανών (règle) pour exprimer ce qui sert à mesurer ou à déterminer quelque chose, comme en morale l'homme de bien (3), en art le Doryphore de Polyclète, dans le langage les canons de grammaire (4).

Avec une variation légère dans le sens, les grandes époques qui servaient comme de limites à l'histoire, furent appelées κανόνες χρονικοί. Κανών désigna aussi le contenu sommaire d'un livre, la règle qui avait déterminé sa composition (5).

Un emploi du mot au sens métaphorique demande une mention spéciale. Les grammairiens alexandrins considèrent les auteurs grecs classiques, pris dans leur ensemble, comme le κανών, le modèle absolu du pur langage, le modèle d'une composition parfaite (6).

Par une transition fréquente dans l'histoire des mots, κανών passa du sens de mesure au sens de ce qui est ainsi mesuré. Ainsi à Olympie, un

(1) Credner, *Zur Geschichte des Kanons*, Halle, 1847, in-8°, p. 7.
(2) Gesenius, *Thesaurus*, v° קנה.
(3) Aristote, *Eth. à Nic.*, III, 4, 5.
(4) Westcott, *A general survey of the history of the Canon of the New Testament*, Londres, 1866, in-8°, p. 451.
(5) Credner, *op. cit.*, p. 10.
(6) Quintilien, *Inst. rhet.*, X. 1, 54, 59 ; Redepenning, *Origenes*, Bonn, 1841, t. I, p. 12.

certain endroit fut appelé κανών (1). Plus tard, dans le grec du moyen âge, ce mot désigna une taxe déterminée, en blé par exemple (2).

2° Il semblerait, dit M. Westcott (3), que l'application du mot κανών à la collection des auteurs classiques donnerait l'explication complète de son usage par rapport à l'Ecriture Sainte ; mais l'histoire ecclésiastique du mot ne favorise pas cette hypothèse. Le mot est employé dans son sens littéral dans Judith (4) : προσελθοῦσα τῷ κανόνι τῆς κλίνης ; dans Job il indique la ligne qui sert à mesurer (5).

Il est employé dans le Nouveau Testament deux fois par S. Paul. Dans l'un de ces endroits (6), l'idée abstraite de la règle de foi chrétienne est rattachée par le verbe à la notion primaire d'une mesure extérieure (7). Dans l'autre (8), la transition d'un sens actif à un sens passif est très clairement marquée (9).

Dans les anciens écrivains chrétiens, l'usage métaphorique de κανών est très fréquent, tant dans le sens général (10) que par rapport à une règle déterminée (11).

Cependant un certain usage du mot acquit une prédominance singulière, et ce fait une grande importance pour l'histoire de l'Ecriture Sainte. D'après le récit d'Eusèbe (12), Hégésippe parle de ceux qui avaient essayé de corrompre la saine règle, τὸν ὑγιῆ κανόνα, de la proclamation du salut. Que la citation, dit M. Westcott (13), soit exacte ou non, ces mots n'en sont pas moins appuyés par l'autorité des écrivains suivants. Dès le temps de S. Irénée, les premiers Pères en appellent sans cesse, dans leurs controverses avec les hérétiques, à la règle de l'enseignement chrétien, qu'ils appellent règle de l'Eglise, règle de vérité, règle de foi (14). Dès le commencement on l'employa d'une double manière. Parfois, il est la règle abstraite, idéale, transmise aux générations successives, la loi intérieure qui régularise le progrès et l'action de l'Eglise ; on la sent plutôt qu'on ne l'exprime, on la réalise mieux qu'on ne la définit. D'autres fois, il est une

---

(1) Pollux, *Onomast.* III, 151.
(2) V. Forcellini et du Cange, v° « Canon ».
(3) *Op. cit.*, p. 452.
(4) Jud. XIII, 6.
(5) XXXVIII, 5, dans la traduction d'Aquila. Le sens est le même dans Mich. VII, 4.
(6) Gal. VI, 16.
(7) ὅσοι τῷ κανόνι τούτῳ στοιχήσουσι. La Vulgate traduit ce mot par « regula ».
(8) II Cor. X, 13-16.
(9) κατὰ τὸ μέτρον τοῦ κανόνος, κατὰ τὸν κανόνα ἡμῶν, ἐν ἀλλοτρίῳ κανονι.
(10) ὁ κανὼν τῆς ὑποταγῆς, S. Clém. Rom., I Cor. 7. ὁ εὐκλεὴς καὶ σεμνὸς τῆς ἁγίας κλήσεως κανών, *ibid.*
(11) ὁ ὡρισμένος τῆς λειτουργίας κανών, *ibid.*, c. 41.
(12) *Hist. eccl.* II, 23.
(13) *Op. cit.*, p. 453.
(14) Ὁ κανὼν τῆς ἐκκλησίας désigne la règle ou le principe par lequel l'Eglise est toujours constante à elle-même, Clem. Alex., *Stromat.* VII, 16, 105 ; Origène, *De princip.*, IV, 9. Cette formule est encore appliquée à la règle et à l'ordre particuliers de l'Eglise chrétienne ; cfr. Cornelius, dans Eusèbe, *Hist. eccl.* VI, 43. C'est ainsi que nous trouvons aussi Κανὼν ἐκκλησιαστικὸς dans le Synode d'Antioche, Routh, *Reliquiæ*, III, 291, dans le Concile de Nicée, *Can.* 2, 6, etc. — Ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας pour le chrétien est la règle qui exprime les articles fondamentaux de sa croyance ; Cfr. S. Irénée, *Adv. Hæres.* I, 9, 4 ; 22, 1 ; Novatus, *de Trinitate*, 21 ; etc. — Ὁ κανὼν τῆς πίστεως, la règle de vérité devenant la règle de foi. La formule se trouve d'abord dans la lettre de Polycrate (Eusèbe, *Hist. eccl.* V. 24) et souvent dans Tertullien, *de Veland. virg.* I.

forme concrète, un *Credo* établi, embrassant les grands principes qui caractérisent la doctrine et la pratique de l'Eglise catholique. Ainsi Clément d'Alexandrie parle du *Canon ecclésiastique* comme consistant dans l'harmonieux accord de la Loi et des Prophètes avec la dispensation donnée aux hommes par la présence du Seigneur au milieu d'eux (1). C'est le principe d'unité qui relie entre elles les diverses parties de l'Eglise, mais ce principe d'unité trouve une expression claire dans la seule règle de foi inchangeable, « una omnino est, sola immobilis et irreformabilis » (2), c'est à dire dans la tradition apostolique.

3° Au commencement du IVe siècle, le mot reçoit un sens plus défini et plus restreint, sans que le sens original qu'il renferme disparaisse pour cela. La règle de foi révélée est la mesure non moins de la pratique que de la foi, et les décisions des Synodes sont regardées comme les *Canons* de la vie chrétienne (3). En particulier, l'ensemble des décisions qui concernent ceux qui sont spécialement attachés au ministère des choses saintes, était la *Règle* qui les liait; on les désignait simplement comme « ceux qui sont renfermés dans, ou qui appartiennent à la Règle », tout comme on parle aujourd'hui d'*ordination* et d'*ordres* (4). Il y eut encore un changement dans l'histoire du mot, lorsqu'il eut pris un sens définitivement passif et fut appliqué aux Psaumes fixés pour les fêtes, ou au Canon de la liturgie romaine.

4° Jusqu'ici aucun exemple de l'application du mot κανών aux Ecritures n'a encore été signalé. Le plus ancien se trouve dans S. Athanase (5); mais les dérivés κανονικός, κανονίζω, se rencontrent chez Origène (6), quoiqu'ils ne soient guère devenus d'un usage commun avant le commencement du

(1) *Stromates*, VI, 15, 125. Cfr. *ibid.*, VII, 17, 107.

(2) *De Veland. virginibus*, 1.

(3) Les ordonnances de Grégoire de Néocésarée (vers 262) et celles de Pierre d'Alexandrie (vers 306), tirées de son œuvre περὶ μετανοίας (Routh, *Reliquiæ sacræ*, III, 256 et suiv., IV, 32 et suiv.) sont appelées *Canons*; mais il est possible que ce titre ne leur ait été donné qu'à une époque postérieure. C'est le Concile d'Antioche (341) qui a le premier donné à ses décrets le nom de *Canons*; les Conciles précédents les appelaient δόγματα ou ὅροι. Ainsi le Concile de Nicée (Eusèbe, *Vita Constant.*, III, 23) et le Synode d'Ancyre, *can.* 8. V. Credner, *op. cit.*, pp. 51-55; Westcott, *op. cit.*, p. 454.

(4) Le plus ancien exemple de cet usage du mot se trouve, dit Westcott, *op. cit.*, p. 454, note, dans les décrets de Nicée, *can.* 16 : πρεσβύτεροι ἢ διάκονοι, ἢ ὅλως ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζόμενοι. *Can.* 17 : πολλοὶ ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζόμενοι. *Can.* 19 : ..περὶ τῶν διακονισσῶν καὶ ὅλως τῶν ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζομένων. Cfr. Conc. d'Antioche, *can.* 6. Le Concile de Chalcédoine, 2, dit aussi : ἢ ὅλως τινὰ τοῦ κανόνος. Mais ajoute Westcott, *ibid.*, ce κανών ne doit pas se confondre avec le κατάλογος, quoique les mêmes personnes puissent être décrites comme ἐν τῷ καταλόγῳ et ἐν τῷ κανόνι. Ainsi les deux mots sont joints dans le Concile *in Trullo*, 5 : μηδεὶς τῶν ἐν ἱερατικῷ καταλόγῳ τῶν ἐν τῷ κανόνι... On lit encore dans le Concile de Tolède, III, 5 : « Qui vero sub *canone ecclesiastico* jacuerint... » Le mot κανονικοὶ se trouve pour la première fois dans S. Cyrille (*Catéch.* præf. 3), et se rencontre fréquemment dans les écrivains postérieurs. Du Cange, *Glossarium*, v° « *Canon* », cite un passage qui éclaircit très bien l'origine du mot : « Canonici secundum canones, regulares secundum regulam vivant ». Bingham et Credner identifient κανών et κατάλογος.

(5) *Epist. fest.*, 39.

(6) « In Scripturis canonicis nusquam ad præsens invenimus... » *De Princip.* IV, 33. Cfr., *Prol. in Cantic.*, *Comm. in Matt.* 28, etc. Redepenning, *Origenes*, t. I, p. 239, et Credner, se fondant sur ce que ces expressions ne se trouvent que dans la traduction latine (l'original ayant péri), pensent qu'elles sont dûes à Rufin et non à Origène. Mais, remarque M. Westcott, *ibid.*, p. 456, note, la traduction ne doit pas être suspectée, puisque dans un endroit elle porte *regularis*, et dans l'autre *canonicus*.

IV[e] siècle. Les efforts tentés dans l'intervalle par Dioclétien pour détruire les « écritures de la loi chrétienne » aboutirent à faire séparer plus complètement les livres autorisés de ceux qui ne l'étaient pas, et amenèrent à donner aux premiers un titre simple et populaire. Mais, même après la persécution de Dioclétien, le mot *canonique* n'était pas encore universellement employé. Eusèbe ne l'applique nulle part aux Saintes Écritures ; sa réapparition dans les écrits de S. Athanase semble montrer qu'il fut employé à l'origine par l'école d'Alexandrie, et que de là il passa dans la langue générale de l'Eglise.

Κανονικός comme κανών, fut simultanément employé dans le sens actif et dans le sens passif ; mais c'est dans ce dernier sens surtout qu'on doit l'entendre (1). L'application de κανονίζω (2) aux Ecritures favorise cette dernière opinion. Dans le grec classique le mot signifie mesurer ou former d'après un modèle fixé (3). L'idée de l'approbation s'ajouta à celle de l'essai ; aussi les écrits purent-ils être dits *canonisés*, lorsqu'ils étaient ratifiés par l'autorité. C'est pourquoi Origène dit : « Nemo uti debet ad confirmationem dogmatum libris qui sunt extra canonizatas scripturas » (4). S. Athanase parle aussi des livres qui ont été canonisés, κανονιζόμενα, et transmis dès les premiers temps (5). Le Concile de Laodicée défend aux fidèles de lire les livres qui n'ont pas été canonisés, ἀκανόνιστα (6). Nicéphore nous parle des écritures employées dans l'Eglise et canonisées. κεκανονισμέναι (7).

Le plus clair exemple dans les premiers temps de l'application du mot κανών aux Ecritures se trouve à la fin de l'énumération des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, attribuée communément à Amphiloque : après avoir indiqué les livres reçus par l'Eglise, l'auteur ajoute :

οὗτος ἀψευδέστατος
Κανὼν ἂν εἴη τῶν θεοπνεύστων γραφῶν (8).

C'est donc pour lui la mesure à laquelle on reconnaît le vrai contenu de la Bible, et ainsi, approximativement, un index ou catalogue des livres qui la constituent. Mais l'usage du mot ne fut pas confiné dans ces limites. Le Canon devint en même temps la règle de la vérité (9).

---

(1) Westcott, *op. cit.*, p. 437. — Credner, *op. cit.*, p. 67, est d'un avis opposé.
(2) βιβλία κανονιζόμενα, κεκανονισμένα, ἀκανόνιστα.
(3) Aristote, *Eth. à Nic.* II, 3, 8 ; *Schol. sur l'Odyss.* IX, 347.
(4) *Comm. in Matt.* 28.
(5) *Epist. fest.* XXXIX ; *Opp.* éd. des Bénéd., Paris, 1777, t. I, p. 767.
(6) *Can.* 59, dans Westcott, *op. cit.*, append. D, p. 482.
(7) *Ibid.*, p. 502, et Credner, *op. cit.*, p. 117.
(8) *Ibid.*, p. 499, et dans les *Œuvres* de S. Grégoire de Nazianze.
(9) S. Isidore de Péluse, *Epist.* CXIV. — Nous citerons, quoiqu'un peu longues, les réflexions de M. Reuss sur ce sujet : « Les modernes ne sont pas d'accord sur la manière dont ces expressions ont été dérivées de la notion primitive, les uns y voyant de préférence, si ce n'est exclusivement, une intention dogmatique ; les autres en restreignant la valeur à une signification purement littéraire. Pour dire franchement notre avis, il nous semble qu'il y a ici erreur des deux côtés, en ce que généralement les interprètes de la terminologie patristique n'ont voulu voir partout qu'un seul et même sens du mot, tandis qu'en vérité les deux éléments y sont représentés et se placent tour à tour au premier rang selon le point de vue plus ou moins scientifique ou le langage plus ou moins populaire de chaque auteur. Il est positif que l'expression de *livres canoniques* est prise fréquemment dans le sens dogmatique, comme désignant des écrits qui doivent régler l'enseignement, parce qu'ils sont le fruit d'une

§ 2. *Sens du mot Canon*

Le mot Canon désignant dans le langage ecclésiastique la règle de foi, le principe régulateur, d'après l'idée que nous avons constatée dans les Epîtres de S. Paul (1), et comme le prouvent les expressions des anciens Pères (2), il signifie donc non pas seulement un catalogue (3) mais la règle ou principe fondamental, et il désigne la collection ou la liste des livres qui forment ou contiennent la règle de la vérité, inspirée et révélée par Dieu pour l'instruction des hommes (4).

§ 3. *Conditions de la canonicité.*

Les livres inspirés de Dieu et eux seuls sont dits canoniques. Il ne suffit pas, toutefois, pour qu'un livre soit dit canonique, qu'il soit écrit par l'inspiration du Saint-Esprit, il ne suffit pas non plus que son origine soit connue de quelques personnes ; il faut en outre, et cela nécessairement, qu'il soit inséré dans le Canon, ce qui a lieu lorsque l'Eglise déclare que tel livre doit être tenu pour divin (5).

---

inspiration exceptionnelle et que l'Eglise leur assigne à ce titre une autorité normative. Seulement on ne voit pas très clairement si cet adjectif doit signifier que ces livres *contiennent* le canon, c'est-à-dire la règle de la foi elle-même, directement, ou bien, comme d'autres le pensent et comme cela paraît plus simple, s'il indique qu'ils *forment* le canon, c'est-à-dire le recueil qui doit fournir la règle. Cette dernière explication nous paraît préférable parce que l'adjectif *canonique* rappelle toujours l'idée d'une pluralité d'écrits qui jouissent d'une autorité à titre collectif, et nous ne connaissons pas un seul texte où cette interprétation se montre insuffisante. D'ailleurs, elle nous mène par une transition toute naturelle, à la signification purement littéraire du terme. Car il ne saurait être nié que par ce *canon* les Pères entendent bien des fois la collection elle-même ou même le simple catalogue des livres qui la composent. Evidemment alors le sens dogmatique ne s'attache plus au mot, mais à la chose sous-entendue. Ainsi, à la fin de l'énumération des livres bibliques, faite dans l'art. 85 des règlements dits apostoliques, il est dit : « Voilà les dispositions à observer à l'égard des deux canons » ; ainsi encore, à la fin du poème d'Amphilochius, nous avons lu ces mots : « Voilà ce qui peut être considéré comme le canon (le catalogue) le plus exact des Ecritures inspirées. » Ce qu'il y a de commun dans les deux acceptions du terme, c'est sans doute l'arrière-pensée d'une règle théologique, mais c'est beaucoup plus encore la notion inhérente au mot, de quelque chose de défini, de déterminé, pour le nombre comme pour la qualité. » *Histoire du canon des Saintes Ecritures*, pp. 231-233.

(1) V. plus haut, p. 95.

(2) Outre les citations faites ci-dessus, cfr. les mots « regula fidei » dans Tertullien, *De Præscript.* 12, 13, et « libri regulares », dans Origène.

(3) Telle fut l'idée émise par Semler, *Abhandlung von freir Untersuchung des Kanons*, (V. p. 26), t. I, pp. 13 et suiv. Il a été suivi par Eichhorn, Jahn, Berthold (V. Herbst, *Einleitung*, t. I, p. 6). Ces auteurs ont été nettement et vigoureusement réfutés. Citons Frick, *De cura Ecclesiæ veteris circa Canonem S. Scripturæ*, Ulm, 1728, in-8°; Planck, *Nonnulla de significatu Canonis in Ecclesia antiqua, ejusque serie rectius constituenda*, Gœttingue, 1822, in-8°; Œhler, dans les *Litter. Anzeiger* de Tholuck, 1842, t. II, pp. 387-388, ont prouvé que cette assertion est contraire à l'histoire.

(4) Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, p. 61. Cfr. Malou, *La lecture de la Sainte Bible en langue vulgaire*, t. II, pp. 9 et suiv. ; Keil, *Einleitung*, § 213.

(5) Lamy, *Introductio*, t. I, p. 40.

En fixant ce canon, l'Eglise ne veut pas seulement constater, comme R. Simon (1) l'a cru, la doctrine de la synagogue d'Alexandrie aux temps apostoliques. Ce critique raisonne ainsi : l'Eglise ne peut pas faire qu'un livre qui n'est pas canonique le devienne. Les Pères du Concile de Trente devaient donc se contenter de constater la croyance juive à l'époque de la propagation du Christianisme (2). Le catalogue de la synagogue d'Alexandrie représentait alors cette croyance. Il s'en suit que les Pères du Concile de Trente n'ont fait que la constater. Des protestants, comme Chemnitz, que nous retrouverons plus loin, professent la même doctrine, mais pour en tirer un argument contre le Concile de Trente.

On peut répondre à ce raisonnement : L'Eglise n'a pas le pouvoir de faire qu'un livre non inspiré le devienne. Mais elle peut très bien faire qu'un livre inspiré qui n'est pas canonique le devienne. « Car la canonicité n'est pas l'inspiration : la canonicité est la constatation du fait de l'inspiration. Ce fait peut être resté incertain pendant un espace de temps plus ou moins long, puis constaté et déclaré; et il entre dans les prérogatives de l'Eglise de le constater et de le déclarer (3) ».

L'argument de R. Simon et des protestants repose donc tout entier sur une notion fausse de la canonicité.

Quelles sont donc les conditions qui la constituent ?

1°. Il ne semble pas possible de trouver un autre moyen de constituer le canon que l'autorité de l'Eglise. Le sens intime qui n'est pas, comme nous l'avons vu (4), capable de décider de l'inspiration d'un livre, ne peut par conséquent pas plus décider que tel ou tel livre fait partie du canon. Aussi sur ce point les protestants ont-ils singulièrement varié. Nous n'avons pas à faire ici l'histoire de la divergence de leurs opinions. On la lira plus loin. Il suffira d'en citer pour le moment deux ou trois exemples. Luther rejeta l'épître aux Hébreux, celle de S. Jacques, celle de S. Jude et l'Apocalypse. De son côté Calvin conservait ces livres. D'autres rejetaient les deutéro-canoniques. Or, dit très bien M. Reuss, en vertu de quel principe se faisaient ces suppressions ? « Etait-ce réellement en vertu du principe souverain du témoignage intérieur du Saint-Esprit ? Serait-il bien vrai que les premiers théologiens protestants, tout en restant indifférents en face de l'éloquence enthousiaste de l'auteur de la Sapience (Sagesse) que pronaient les Alexandrins, auraient senti le souffle de Dieu dans les généalogies de la Chronique (Paralipomènes) ou dans les catalogues topographiques du livre de Josué? Auraient-ils réellement trouvé une si immense différence entre les miracles du Daniel chaldaïque et ceux du Daniel grec, pour retrancher deux chapitres du volume qui porte le nom de ce personnage » (5) ? Comme l'avoue le même auteur (6), ils suivirent, malgré eux, le procédé qu'ils condamnaient en principe, ils reconnurent implicitement l'autorité de la tradition, et revinrent, par un détour, à la position qu'ils avaient si hautement déclarée intenable. Seulement au

---

(1) Gilly, *Précis d'introduction*, t. I, p. 91.

(2) Nous anticipons nécessairement ici sur l'histoire du Canon, à laquelle nous prions le lecteur de vouloir bien se reporter.

(3) Gilly, *Ibid.*

(4) V. plus haut. p. 89.

(5) *Histoire du Canon des saintes Écritures*, p. 330.

(6) *Ibid.*, p. 130.

lieu de s'en rapporter à la tradition de l'Eglise, ils allèrent chercher la tradition rabbinique, beaucoup moins sérieuse et moins respectable, « due à des docteurs juifs d'ailleurs absolument inconnus » (1).

2°. C'était comme en convient M. Reuss, en revenir au principe catholique. D'après ce principe, une autorité existe à laquelle il appartient de proposer un canon des livres sacrés. Or cette autorité réside dans le souverain Pontife et dans le Concile œcuménique (2).

Il est certain, dans le principe catholique, que les questions relatives à la foi et aux mœurs relèvent de droit du tribunal suprême et infaillible de l'Eglise. Quelle question, plus que celle de l'Ecriture, appartient à la foi et aux mœurs ? Il s'agit en effet de connaître les livres qui sont la règle et le fondement de la foi. Or un jugement de ce genre appartient au Concile œcuménique ou au souverain Pontife. Quoique le sentiment constant de l'Eglise, l'unanimité des Pères et des Conciles particuliers suffise, d'une manière absolue, à trancher cette difficulté, puisque l'Eglise est infaillible, soit réunie, soit dispersée, cependant une définition expresse et formelle sur ce point semble nécessaire pour enlever toute inquiétude aux fidèles simples et ignorants. Sans cela les esprits inquiets ne trouveront-ils pas toujours des motifs de douter du sentiment constant ou de l'unanimité des Pères ?

Tel est d'ailleurs le sentiment des anciens Pères, qui admettent ce critère général : on doit recevoir et croire divins tous et les seuls livres de l'Ecriture que l'autorité de l'Eglise a approuvés. C'est cette règle qu'établissent S. Irénée (3), Tertullien (4), dont il faut rapporter la conclusion contre Marcion : « Eadem auctoritas Ecclesiarum apostolicarum cæteris quoque patrocinabitur Evangeliis quæ proinde per illas et secundum illas habemus » (5). Il en est de même de S. Cyrille de Jérusalem (6) et d'Eusèbe (7). Origène s'exprime ainsi : « Ecclesia quatuor habet Evangelia, hæreses plurima... Sed in his omnibus nihil aliud probamus, nisi quod probat Ecclesia, id est quatuor tantum Evangelia esse recipienda » (8). S. Augustin résume pour ainsi dire toute la doctrine sur ce point : « In canonicis autem Scripturis Ecclesiarum catholicarum quam plurimum auctoritatem sequatur (9), inter quas sane illæ sint, quæ apostolicas sedes habere et epistolas habere meruerunt. Tenebit igitur hunc modum de Scripturis canonicis, ut eas quæ ab omnibus accipiuntur Ecclesiis præponat eis quas quædam non accipiunt : in eis quæ vero non accipiuntur ab omnibus, præponat eas quas plures, gravioresque accipiunt » (10). Citons la fameuse phrase si connue : « Evangelio non crederem, nisi me Ecclesiæ catholicæ commoveret auctoritas » (11). Un peu après, parlant des Actes des Apôtres, le saint Docteur ajoute : « Actuum

(1) Reuss, *Histoire du Canon*, p. 331.
(2) Ubaldi, *Introductio*, t. II, pp. 122-125.
(3) *Adv. Hæres.* III, 2-4, IV, 32, n. 1, XXXVIII, 8.
(4) *Præscript.* XXXVI et XXXVII ; *adv. Marcion.* IV, 5.
(5) *Adv. Marc.* IV, 5.
(6) *Catech.* IV, 34.
(7) *Hist. eccl.* III, 25.
(8) *In Luc.*, Cfr. *Epist. ad African.* n° 4.
(9) Celui qui recherche avec soin les Écritures.
(10) *De Doctrin. christ.* II, 8.
(11) *Contra epist. fund.* V.

Apostolorum libro necesse est me credere, si credo Evangelio; quoniam utramque Scripturam similiter mihi catholica commendat auctoritas » (1).

Il ne faut point objecter qu'un tel jugement n'a pas toujours été prononcé par le souverain Pontife ou par un Concile œcuménique, mais souvent par des évêques ou par des Conciles particuliers. Il faut distinguer ici le droit de l'exercice du droit (2). Au point de vue du fait, nous verrons plus loin quelle a été la doctrine de l'Eglise romaine sur le canon des Saintes Ecritures (3).

§ 4. — *Division des livres canoniques.*

1° Les livres canoniques se divisent en *proto-canoniques* et *deutéro-canoniques*. Les livres proto-canoniques sont ceux dont l'autorité divine a été partout et toujours admise par l'Eglise. Les livres deutéro-canoniques sont ceux dont l'autorité n'a pas toujours été aussi certaine dans l'Eglise, et que les Pères citaient comme divins, quoiqu'il y eût çà et là des doutes sur leur inspiration (4). L'autorité des proto-canoniques et des deutéro-canoniques est la même dans l'Eglise; ils ne diffèrent entre eux

---

(1) *Ibid.*

(2) Ubaldi, *Introd.*, t. II, p. 124.

(3) Bossuet dit, avec beaucoup de raison : « Il suffit pour établir la succession et la perpé-« tuité de la foi d'un livre saint, comme de toute autre vérité, qu'elle soit toujours re-« connue ; qu'elle le soit dans le plus grand nombre sans comparaison ; qu'elle le soit dans « les Églises les plus éminentes, les plus autorisées, et les plus révérées; qu'elle s'y soutienne, « qu'elle gagne et qu'elle se répande d'elle-même, jusqu'à tant que le Saint-Esprit, la force « de la tradition et le goût, non celui des particuliers, mais l'universel de l'Église le fasse « enfin prévaloir, comme elle a fait au concile de Trente ». Lettre à Leibnitz, 9 janvier 1700. *Œuvres*, ed. Vivès, t. XVIII, p. 257.

(4) Eusèbe appelle les livres proto-canoniques ὁμολογούμενοι, ceux qui sont admis sans discussion, ou ἐνδιαθήκοι; il appelle les deutéro-canoniques ἀντιλεγόμενοι, ceux qui sont mis en discussion ; *Hist. eccl.* III, 25. — Mais l'expression d'homologoumènes est bien plus ancienne qu'Eusèbe, puisqu'on la trouve déjà dans Origène, et bien avant lui dans S. Justin, *Dial. avec Tryphon*, CXX. — Les deutéro-canoniques sont encore appelés ἀντίρρητα, νόθα, νοθευόμενα, ἀμφιβαλλόμενα, ἐν ἀμφιλέκτῳ, cfr. Eusèbe, *Hist. eccl.* II, 23, VI, 25 ; S. Grégoire de Nazianze, *opp.*, t. II, c. 4104 ; Cosmos Indicopleustes, *Topographia*, éd. Bénéd., t. II, p. 292 ; S. Epiphane, *Hæres.*, I, 6. On les appelait encore χρήσιμοι καὶ ὠφελίμοι, S. Epiphane, *de Pondere et mens.*, 4 ; ἐνάρετοι, S. Jean Damascène, *Fides orthod.*, IV, 17. Le nom d'apocryphes, ἀπόκρυφα, a été adopté par les Protestants, par un artifice qui a produit illusion. Ce mot est cependant expliqué d'une manière très claire par M. Reuss, dont la science est souvent plus vaste et plus sérieuse que la doctrine. Voici ses paroles : « De nos jours, ce mot est vulgairement usité (en dehors des questions théologiques) dans le sens de supposé, de mensonger, et il est certain que les Pères s'en sont servis quelquefois aussi dans cette acception, comme synonyme de pseudépigraphe (portant un faux titre) ; (Cyrill. Hieros., *Catech.* IV, 36) ; mais il est tout aussi certain que cette acception n'est ni la seule ni la plus ancienne, ni celle à laquelle le langage théologique s'est arrêté définitivement. En grec, ce mot signifie ce qui est caché, secret (Luc. XII, 2 ; cf. VIII, 17 ; Marc. IV, 22 ; Col. II, 3) ; aussi les théologiens latins disent-ils tout simplement livres *secrets*, là où les Grecs disaient livres apocryphes (βιβλία ἀπόκρυφα, *libri secreti*). Et ici nous devons tout d'abord repousser l'explication donnée par S. Augustin (*De Civ. Dei*, XV, 23). Il veut que la qualification d'apocryphe ait été donnée aux livres dont les auteurs étaient inconnus (cachés). On ne se préoccupait sans doute du nom des auteurs qu'autant qu'il s'agissait de vérifier des titres mensongers. Selon nous c'est au contenu des livres que s'applique d'abord le terme d'apocryphe, au contenu qui était caché, mystérieux, inaccessible à l'intelligence vulgaire, ou bien encore, qu'il fallait cacher aux intelligences simples, faibles,

que par l'époque à laquelle ils ont été insérés dans le canon, et cette différence est expliquée par les appellations elles-mêmes qu'ils reçoivent.

2° Les parties deutéro-canoniques de l'Ancien Testament consistent en livres entiers et en fragments. Les livres entiers sont : 1° Tobie. 2° Judith, 3° la Sagesse, 4° l'Ecclésiastique, 5° Baruch, 6° le premier livre des Machabées, 7° le second livre des Machabées. Les fragments sont : 1° les sept derniers chapitres du livre d'Esther, X, 4-XVI, 24 ; 2° dans le livre de Daniel, la prière d'Azarias et le Cantique des trois enfants dans la fournaise, III, 24-90 ; 3° l'histoire de Suzanne, XIII ; Bel et le Dragon, XIV. Les proto-canoniques sont écrits en hébreu ou en chaldaïque, tandis que les deutéro-canoniques sont écrits en grec.

Dans le Nouveau Testament les livres deutéro-canoniques sont : 1° l'Epitre aux Hébreux, 2° l'Epitre de S. Jacques, 3° la II[e] Epitre de S. Pierre, 4° la II[e] Epitre de S. Jean, 5° la III[e] Epitre du même apôtre, 6° l'Apocalypse. Les fragments sont : 1° le dernier chapitre de S. Marc, à partir du vs. 9 jusqu'à la fin ; 2° le passage de S. Luc relatif à la sueur de sang, XXII, 43-44 ; 3° l'histoire de la femme adultère, S. Jean, VIII, 2-12 (1).

II

HISTOIRE DU CANON

Nous devons étudier successivement l'histoire du canon de l'Ancien Testament et celle du Nouveau. De là deux parties.

à ceux dont la foi ou les mœurs auraient pu être ébranlées par cette lecture. C'est dans le premier sens que Clément d'Alexandrie dit que les disciples de Prodicus se vantent de posséder des livres apocryphes de leur maître (*Strom.* 1, 304), ou que Grégoire de Nysse et Epiphane voient dans l'Apocalypse un écrit apocryphe ou mystérieux et obscur (Greg. Nyss, *Or. de ordine*, II, 44 ; Epiph. *Hær.* 51). Dans le second sens, Origène dit (*Ad Afric.*, c. 9) que l'histoire de Suzanne existe en hébreu : mais que les Juifs, voulant dérober à la connaissance du peuple tout ce qui était nuisible à l'honneur des chefs et des juges, l'ont supprimée dans le livre de Daniel, quoiqu'elle ait été conservée dans les apocryphes. Le sens ne saurait être douteux ici ; car l'auteur oppose ces livres apocryphes aux livres connus et dit plus loin (*Ad Afric.* c. 12) qu'aujourd'hui encore l'original hébreu figure parmi les écrits défendus. Il dit de plus qu'il en est autrement de Judith et de Tobie, qui n'existent pas même dans les apocryphes juifs (*Ibid.* c. 13). D'après cela, un livre apocryphe est un écrit que les personnes chargées de la direction du troupeau ne permettent pas de lire dans l'Église (Rufin, *In Symb.*, l. c.), tandis que les livres lus dans les assemblées sont appelés des écrits publics ou publiés (Didym. *loc. cit.*), terme que nous avons plusieurs fois rencontré chez les Pères. Il va sans dire qu'à ce point de vue les ouvrages des hérétiques étaient les livres apocryphes par excellence, puisqu'ils doivent être plutôt cachés que lus (*Synops. S. S.*, *in Opp. Athan.*, II, 55). Aussi voyons-nous fréquemment le terme d'apocryphe pris comme synonyme de corrupteur, pervers, dangereux (Cyrill. *l. c. 3*; *Const. ap.* VI, 16 : Athan., *Ep. fest.*, l. c. ; cf. Iren. 1, 20, Tertull., *De anim.* c. 2. ; Orig. *Prol. in Cant.*), et c'est à ce titre que les apocryphes forment une troisième classe à côté des livres canoniques et des livres ecclésiastiques comme dans le catalogue de l'épitre festale d'Athanase. Cependant chez les théologiens latins, on trouve le terme d'apocryphe employé dans un sens tout différent. Ils l'opposent purement et simplement à celui de canonique, de sorte qu'il devient synonyme d'ecclésiastique (Hieron., *Catal.* 6 — Id., *Proleg. in Reges*) ; d'un autre côté, nous avons vu plus haut que les mêmes auteurs maintiennent la distinction entre les apocryphes et les livres ecclésiastiques ». *Histoire du Canon des SS. Ecritures*, pp. 237-239.

(1) Quelques-uns de ces fragments, sinon tous, ont plutôt exercé la critique défiante de

Section I

HISTOIRE DU CANON DE L'ANCIEN TESTAMENT

§ 1. *Chez les Hébreux.*

I. ORIGINES DU CANON DE L'ANCIEN TESTAMENT

Les Hébreux. comme toutes les nations de l'antiquité conservaient leurs écrits sacrés dans le temple. Dès les temps les plus reculés, dit Hævernick (1), les intérêts de la religion et de la science furent étroitement liés. C'est pour cela que la littérature des nations orientales était spécialement sacrée, parce qu'elle était intimement jointe à la religion et au culte. Les livres sacrés avaient pour écrivains les prêtres, qui devaient conserver ces livres pour l'usage du peuple, et à cause de cela veiller soigneusement sur eux. Dans l'ancien sacerdoce d'Egypte et de Babylone on trouve des écrivains sacrés, les ἱερογραμματεῖς (2). En Grèce aussi cet ancien usage oriental s'était établi : dans la classe sacerdotale, il y avait des γραμματεῖς ἱεροὶ (3), et des ἱερομνήμονες (4). Même a Rome la littérature primitive eut un caractère sacré, et les prêtres furent les auteurs des premiers chants et des annales anciennes.

A cause de cela on déposa dans les temples les monuments de la littérature ; c'est dans leurs murs que firent conservées les plus anciennes archives d'une nation. Aussi Strabon (5) appelle-t-il les temples πινακοθῆκαι. Lorsque le prêtre phénicien Sanchoniathon écrivit l'histoire de sa nation, il tira ses matériaux principalement de ces archives sacrées (6). Les rois de Sparte, qui réunissaient dans leur personne les honneurs et les fonctions du sacerdoce (7), conservaient les prophéties de l'Etat (8). A Athènes, les traités et les actes sur lesquels reposait la sûreté de la République (9) étaient gardés dans l'Acropole pour y être préservés de toute falsification (10). Quand Héraclite eut terminé son ouvrage de philosophie sur la nature, il le plaça dans le sanctuaire d'Artémise à Ephèse (11). De même, les Romains conservaient leurs *Libri fulgurales* dans le temple d'Apol-

---

quelques particuliers qu'ils n'ont été rejetés par certaines églises anciennes. V. Malou, *La lecture de la Sainte Bible en langue vulgaire*, t. II, p. 15.

(1) *Einleitung*, t. I, pp. 18 et suiv.

(2) On les appelait aussi νοτήμονες, πτερυφόροι.

(3) Elien, *Hist. animal.*, XI, 10.

(4) Aristote, *Pol.* VI, 8 ; Démosthène, *Pro Corona*, 27 ; Hesychius et Harpocrate, sub v°.

(5) XIV, éd.

(6) Τῶν ἐν τοῖς ἱεροῖς ἀναγραφῶν. Eusèbe, *Præpar. evang.* I, 9.

(7) O. Muller, *Dorier*, t. II, p. 90.

(8) Τὰς δὲ μαντήιας... φυλάσσειν, Hérodote, VI, 57.

(9) Dinarche, *Orat. contra Demosth*, 91, 20.

(10) Hérodote, V., 90.

(11) Diogène Laërte, IX, 6.

lon (1), les *Libri lintei* dans celui de Junon Monéta (2), enfin les *livres sibyllins* dans le Capitole (3).

2. Cet usage existait aussi chez les Hébreux. Pour eux le temple était le centre de toute la vie religieuse et intellectuelle du peuple; leur littérature était uniquement sacrée et destinée au service de Dieu. Les plus anciens documents historiques de la nation prouvent cette assertion d'une manière positive. D'après le Pentateuque (4), les documents étaient remis aux mains des prêtres; nous savons même qu'il y avait dans l'arche de l'alliance un endroit où ils étaient placés (5). Peu importe, pour le sujet qui nous occupe, que les mots ספר התורה הזה désignent tout le Pentateuque ou seulement une de ses parties (6); dans ce dernier cas, nous pouvons conclure par analogie que le livre tout entier était ainsi conservé, car il n'y a pas de raison pour qu'un seul fragment du Deutéronome eût été séparé de l'ensemble et conservé dans un pareil endroit. Mais ce passage mène plus loin. Le mot ספר, en lui-même et en tant que distingué de מגלה, *partie, section*, signifie un tout; par suite ce passage doit être classé parmi ceux qui parlent du Pentateuque, selon un usage qui s'établit par degrés, et d'après lequel on désigna le Pentateuque par הספר (7). Nous aurions donc ici l'indication de la plus ancienne *collection* des livres saints et de leur *conservation* spéciale. Les mots : « et cela sera un témoignage contre toi (8) » donnent le motif pour lequel on avait assigné cet endroit au volume qui contenait la loi de Dieu.

Josué suivit l'exemple de Moïse : il écrivit dans le livre du Seigneur les transactions relatives au renouvellement de l'alliance fait à Sichem. « Le statut et l'ordonnance » qu'il avait imposés à ses concitoyens (9) peuvent désigner le livre de Josué tout entier. Mais, quoi qu'il en soit de cette hypothèse, le seul sens possible de ce passage est que Josué annexa au livre de la loi le document relatif à cet acte, et qu'il le déposa avec ceux qui étaient déjà dans l'arche d'alliance. Plus tard Samuel écrivit l'*usage* (ou les *droits*) du royaume dans *le* livre, et le déposa devant Jéhovah (10).

On en agissait ainsi, non pas comme Abarbanel (11) l'a prétendu, pour empêcher la destruction ou la falsification de ces documents, mais surtout pour faire comprendre que le Seigneur punirait le peuple si celui-ci venait à transgresser ou à oublier sa loi (12).

Il faut reconnaître toutefois, avec Keil (13), qu'on ne peut pas conclure de ces passages, que d'autres écrits furent aussi déposés dans le sanctuaire (14); il ne faut donc pas chercher dans les faits que l'on vient de réu-

---

(1) Servius, *In Eneid.* VI, 72.
(2) *Ib.* IV, 8, IX, 18.
(3) Pline, *Hist. nat.*, l. XIII.
(4) Deut. XVII, 18, XXXI, 9, 26.
(5) *Ibid.*, XXXI, 26.
(6) Vater, *Comment.*, III, 562 et suiv.
(7) Exod. XVII, 14, XXIV, 7; Deut. XXVIII, 58-61.
(8) Deut. XXXI, 26.
(9) Jos. XXIV, 25-26.
(10) 1 Rois, X, 25.
(11) *In Deut.* XXXI, 26.
(12) Baumgarten, *Theol. Commentar zu alten Test.* t. I, part. 2, pp. 533 et suiv.
(13) *Einleitung*, § 153.
(14) Hævernick, *l. c.* soutient cette manière de voir, qui est celle des anciens critiques. V. Wolf, *Biblioth. hebr.*, t. I, p. 7. Bleek, *Einleitung*, p. 685, la combat avec raison. Mais il

nir l'idée du commencement d'une collection des livres sacrés antérieurement à l'exil. Ce qui est certain, c'est qu'au temps de Josias la loi de Moïse était encore conservée dans le temple (1). Elle y demeura certainement jusqu'à l'invasion babylonienne, où l'original fut sans aucun doute détruit (2).

3. Beaucoup de témoignages indirects peuvent toutefois amener à conclure que les livres sacrés avaient été souvent copiés et qu'ils formaient une collection avant l'exil. Le roi devait écrire la loi de sa main (3). Josaphat envoya dans tout le royaume des princes des prêtres et des lévites porter le livre de la loi pour instruire le peuple (4). Evidemment il ne s'agit pas ici de l'original, mais uniquement de copies. Il y a d'ailleurs, dit Keil (5), dans les écrits prophétiques et dans les Hagiographes, une si exacte connaissance de la loi, de si nombreuses références à cette loi, qu'on doit supposer une très grande diffusion du livre qui la contenait. Les écrits des prophètes n'ont pas dû être moins répandus : la preuve en est dans les citations fréquentes de ces livres que nous trouvons chez ceux qui ont vécu après eux (6). De même les Psaumes, les Proverbes, le livre de Job, les premiers livres historiques ont été employés par les prophètes (7), quelques psaumes aussi contiennent des réminiscences de Job (8). De nombreux exemplaires des Psaumes devaient être répandus, aussi bien à cause de leur usage liturgique que du grand nombre des chantres lévitiques (9). Les prophéties de Jérémie prouvent qu'on lisait souvent les écrits sacrés aux

---

réfute aussi l'opinion de Keil, pour ce motif que d'autres écrits que les canoniques pouvaient être conservés dans le temple.

(1) IV Rois, XXII, 8, II Paral. XXXIV, 15. On ne trouve rien d'opposé à cette assertion dans III Rois, VIII, 9, quoi qu'ait prétendu de Wette, *Einleitung*, p. 17; Cfr. Hævernick, *Op. cit.*, p. 22.

(2) Jérémie n'a point sauvé du feu les écrits sacrés. Cette légende ne repose sur rien de traditionnel, Cfr. Fabricius, *Codex pseudepigraphus V. T.*, t. I, p. 1113.

(3) Deut. XVII, 8.

(4) II Paral. XVII, 7-9.

(5) *Ibid.*

(6) Il est certain, par exemple, que Joël est familier avec Abdias, Osée avec Amos, Isaie avec Joel et Amos, Nahum, Habacuc et Sophonie avec Isaie. — Cfr. en particulier Jérém. XXVI, 17, 18, Zach. I, 4, VII, 7, 12.

(7) Pour dépeindre le Messie et son royaume, les Prophètes se servent de traits empruntés aux psaumes messianiques : cfr. Zach. IX, 10 avec Ps. LXXI, 8 ; ils représentent parfois l'avenir messianique avec des images employées par quelques psaumes pour décrire la délivrance de la captivité d'Egypte, cfr. Habac. III, 10-15 avec Ps. LXXXVI, 17-21 ; quelquefois ils caractérisent la condition morale de leur époque par des mots et des expressions des psalmistes, cfr. Mich. VII, 2 avec Ps. XI, 2. Partout où leur langage s'élève au lyrisme, ils expriment leurs sentiments par des mots et des versets des psaumes ; cfr. Is, XII et le cantique d'action de grâces de Jonas. Les Prophètes connaissaient aussi le livre des Proverbes ; cfr. Mich. VI, 10 et Prov. X, 2, XXII, 14, XXIV, 24 ; Mich. VI, 9 et Prov. I, 20 et suiv., VIII, 1, 3, etc. Job est connu d'Amos et d'Isaie : cfr. Is. XIX, 5 et Job, XIV, 11 ; Is. XIX, 13, 14 et Job, XII, 24, 25 ; Is. LIX, 4 et Job, XV, 35 ; Amos, IV, 13 et Job, IX, 8 ; Am. V, 8 et Job, IX, 9, XXXVIII, 31 ; Am. IX, 6 et Job. XII, 15. Michée connaît très bien le livre de Josué ; cfr. Mich. VI, 5, avec Jos. III, 1, 2-17, IV, 19 et suiv. Il connaît aussi les livres des Rois ; cfr. Mich. I, 10 et II Rois, I, 20 ; Mich. I, 2 et III Rois, XXII, 2 et suiv. Nous ne pouvons douter, dit Bleek, qu'avant et durant l'exil, on ne se servit pour l'édification privée des psaumes de David ; cfr. II Paral. XXIX, 30. Il devait en être de même des livres historiques. *Einleitung*, p. 665.

(8) Ps. CI, CIII, CVI. CXLVI. Keil croit aussi que certains Psaumes ont été utilisés par l'auteur de Job : ses comparaisons ne semblent pas concluantes.

(9) V. la note 7°.

temps qui ont précédé l'exil. Il est probable que Daniel avait sous les yeux une collection des écrits prophétiques (1).

4. Après la restauration du temple (2), un des premiers besoins du peuple fut de reconstituer la collection des écrits sacrés, qui avaient pu être dispersés durant l'exil (3). L'accomplissement des prophéties relatives à la captivité dut amener le désir de posséder complètement les trésors de la parole de Dieu. Ce besoin se fit d'autant plus sentir que la vieille langue hébraïque commençait à disparaître. De jour en jour, en effet, les écrits sacrés devenaient de moins en moins intelligibles à la génération qui avait grandi dans l'exil et qui était rentrée dans la patrie (4). Ces écrits auraient été bientôt oubliés si des Scribes instruits ne les eussent pas réunis et conservés, et s'ils ne les eussent point rendus accessibles au peuple par des paraphrases et des traductions en dialecte vulgaire.

5. Les juifs et les protestants prétendent que l'inspiration cessa, chez le peuple choisi, après Malachie, et que par une conséquence logique, c'est alors que le canon hébreu fut clos. Mais les textes sur lesquels ils s'appuient sont loin d'être décisifs. Que prouvent en effet sur ce sujet les passages de Malachie (5) et des Machabées (6) que l'on invoque ? Simplement que depuis la mort de Malachie jusqu'à l'avènement du Christ, il n'y a pas eu en Israël de grands, d'illustres prophètes (et encore doit-on tirer de là une conclusion si rigoureuse ?) ; mais ils ne prouvent pas que le don de l'inspiration ait été complètement refusé par Dieu à son peuple (7). On ne pourrait affirmer, sans contredire les faits les plus incontestables de l'histoire, que Dieu a cessé de se manifester aux Juifs pendant la durée du second temple. L'histoire des Machabées, les déclarations formelles de Josèphe, de nombreux passages du Talmud et des Rabbins, attestent au contraire, ces manifestations du *charisma propheticum,* c'est-à-dire de l'inspiration. Josèphe (8) nous apprend que la consultation par *l'Urim* et le

---

(1) Dan. IX, 2. Nous n'en concluons pas qu'il y eut dès lors un canon formé.

(2) Keil, *Einleitung*, § 154.

(3) Ce fait, qui nous semble probable, est loin d'être certain. Pourquoi Esdras n'aurait-il pas conservé durant la captivité un exemplaire de la Bible ? La condition des exilés était loin d'empêcher un fait de ce genre. « Il paraît que la condition des Juifs transférés en Assyrie et à Babylone y dut être assez supportable ; qu'ils n'y furent point traités comme autant d'esclaves ; qu'ils eurent même quelque liberté d'y vivre selon leur religion... Si tous ces Juifs y eussent gémi dans le plus dur esclavage, on les aurait vus profiter des divers édits que les rois de Perse donnèrent en leur faveur... (et cependant) de 24 classes des enfants d'Aaron qui se trouvaient parmi les captifs, il n'en retourne que quatre » (Fabricy, *Des titres primitifs de la rév.*, éd. Migne, col. 528, not. 1). « Je croirais fort avec quelques savants qu'ils y avaient même des synagogues où ils faisaient leurs prières et la lecture de l'Ecriture » (*ib.* col. 529).

(4) Josèphe nous apprend, à propos des mariages des prêtres, qu'après toutes les guerres on faisait la révision des livres sacrés. *Contr. Apion.* I, 7 : « Si autem bella proveniant, sicut jam crebro factum est,... tunc hi qui de sacerdotibus supersunt, ex antiquis litteris iterum novas conficiunt ».

(5) Mal. IV, 4, 5 (Hebr. : III, 22-23) : « Mementote legis Moysi... Ecce ego mittam vobis Eliam prophetam, antequam veniat dies Domini magnus et horribilis ».

(6) 1 Mac. IX, 27 : « Et facta est tribulatio magna in Israel, qualis non fuit ex die qua non est visus propheta in Israel ». Cfr. *ibid.*, XIV, 41 et IV, 46.

(7) S. Augustin semble pourtant partager cette opinion : « Posteaquam gens Judæa cœpit non habere Prophetas, procul dubio deterior facta est, eo scilicet tempore quo se sperabat, instaurato templo, post captivitatem quæ fuit in Babylonia, facturam esse meliorem ». *De Civit. Dei* XVIII, 45.

(8) *Antiq.* III, 9.

Thummim (1) ne cessa que deux cents ans environ avant l'époque où il écrivait. Il attribue aussi aux Esséniens (2) et aux Pharisiens (3) le don de l'inspiration. La théorie talmudique sur la *Bath-Qol* (4) confirme cette manière de voir. Enfin les passages du Nouveau Testament relatifs aux prophéties d'Elisabeth, de Zacharie, de Siméon, d'Anne, du grand-prêtre Caïphe, prouvent la continuation du don de prophétie pendant la durée du second temple (5).

6. Les renseignements sur l'histoire du Canon que nous fournit la Bible se réduisent à peu de chose. Elle ne nous apprend rien sur la première collection des Livres Saints qu'on attribue habituellement à Esdras. Elle est un peu plus explicite sur Néhémias, qui forma une bibliothèque comprenant l'histoire des Rois, les livres des prophètes, ceux de David, des lettres des Rois, et des documents sur les dons faits au temple (6). Ce passage a donné lieu à des interprétations bien divergentes (7). Dans les premiers mots τὰ περὶ τῶν βασιλέων (8), Hengstenberg et Hævernick (9) voient les livres historiques, ou les *prophetæ priores* du Canon hébreu ; dans les prophètes, ils voient les *prophetæ posteriores*. Τὰ τοῦ Δαυὶδ désigne les Psaumes qui comprennent ici tous les Hagiographes, la partie étant prise pour le tout. De son côté, Movers (10), qui trouve dans ce passage un témoignage très important sur la première collection des Hagiographes, voit dans τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν les livres des Paralipomènes, dans τὰ τοῦ Δαυὶδ, le premier livre des Psaumes, dans les *lettres des rois*, etc., le livre d'Esdras. Il faut remarquer d'abord que ce passage se trouve dans un document rapporté par l'auteur du IIe livre des Machabées, une lettre écrite par les Juifs de Palestine à ceux d'Alexandrie, pour inviter ces derniers à prendre part à la fête de la dédicace du temple ; ce n'est donc pas, par conséquent, une assertion émise directement par l'auteur inspiré. En outre ce n'est pas notre livre actuel de Néhémias qui est cité dans ce document : c'est plutôt un écrit apocryphe, peut-être le troisième livre d'Esdras (11). Mais, quoi qu'il en soit de la valeur de ce document, il n'y a pas de motif pour attaquer son exactitude sur le point qui nous occupe. Nous pouvons donc admettre que Néhémias fit une collection d'écrits. Mais nous ne pouvons affirmer avec certitude, soit le caractère de cette collection, soit son étendue. Les livres poétiques de l'Ancien Testament, autres que les Psaumes de David, s'y trouvaient-ils compris ? En outre elle renfermait des documents officiels qui ne sont plus contenus aujourd'hui dans nos Bibles et qui avaient alors pour le peuple un intérêt spécial (12). La collection de

(1) V. partie VIII, Archéologie.
(2) *De Bello jud.* II, 12.
(3) *Ibid.*, VII.
(4) V. plus haut, p. 54.
(5) Gilly, *Précis d'introduction*, t. I, pp. 101-104.
(6) « Construens bibliothecam congregavit de regionibus libros, et Prophetarum et David, et epistolas Regum et de donariis. » II Mach. II, 13. — Cette traduction diffère un peu du grec. — Le renseignement n'a aucune valeur, dit, avec beaucoup de suffisance, M. Reuss, *Geschichte des Alten Testamentes*, Brunswick, 1881, in-8°, p. 505.
(7) Cfr. Bleek, *Einleitung*, p. 665 ; Hengstenberg, *Beitrage*, t. I, pp. 241 et suiv.
(8) Mal traduit dans la Vulgate par « de regionibus libros ».
(9) *Einleitung*, t. I, part. I, pp. 45, 46.
(10) *Loci quidam historiæ Canonis V. T. illustrati*, Vratislaviæ, 1842, in-8°, p. 15.
(11) Telle est la conjecture de Bleek, *op. cit.*, p. 665.
(12) Les lettres des rois ne peuvent pas désigner notre livre d'Esdras ; ce sont, comme

Néhémias ne ressemblait donc pas au Canon hébreu tel qu'il existe à présent. Il est infiniment probable que son auteur ne la réunit pas aux livres de la loi.

L'auteur de l'Ecclésiastique donne des renseignements plus précis. Non-seulement il divise le Canon en trois parties (1) ; mais il montre que de son temps les livres bibliques étaient réunis dans l'ordre actuel. Ailleurs, énumérant les hommes illustres et les écrivains sacrés de sa nation (2), après avoir mentionné Isaïe, Jérémie et Ezéchiel (3), il leur joint immédiatement les douze petits prophètes. Il conserve ainsi l'ordre du Canon juif et atteste par là son existence (4).

Josèphe nous a laissé un témoignage plus complet, que nous allons reproduire :

« Cum non omnibus scribendi potestas data sit... sed solummodo Prophetis antiquissima quidem et veterrima, secundum inspirationem factam a Deo, cognoscentibus, alia vero suorum temporum sicuti sunt facta perspicue conscribentibus ; infiniti libri non sunt apud nos discordantes et sibimet repugnantes : sed solummodo *duo et viginti libri* (5) habentes totius temporis conscriptionem, quorum juste fides (6) admittitur. Horum ergo quinque quidem sunt Moysis, qui nativitatis continent, et humanæ generationis traditionem habent usque ad ejus mortem. Hoc tempus de tribus millibus annis paululum minus est. A morte vero Moysis usque ad Artaxercem, Persarum regem, qui fuit post Xercem, prophetæ temporum suorum res gestas in tredecim libris. Reliqui vero quatuor hymnos in Deum, et vitæ humanæ præcepta noscuntur continere. Ab Artaxerce vero usque ad nostrum tempus, singula quidem conscripta, non tamen simili fide sunt habita, eo quod non fuerit certa successio prophetarum. Palam namque est ipsis operibus, quemadmodum nos propriis litteris credimus : tanto namque sæculo jam præterito, neque adjicere quidquam aliquis, nec auferre, nec transformare præsumpsit. Omnibus enim incertum est mox ex prima generatione Judæis, hæc divina dogmata (7) nominare, et his utique permanere, et propterea, si oporteat, mori libenter. Jam itaque multi captivorum frequenter tormentis affecti sunt, et mortes varias in theatris susstinuere, ne ullum verbum contra leges admitterent, aut conscriptiones avitas violarent » (8).

Donc, d'après Josèphe, les Juifs avaient 22 livres saints : 5 livres de

---

Grotius l'a justement conjecturé, des lettres des princes étrangers, spécialement des rois de Perse, relatives à la reconstruction du temple.

(1) « Lectionis legis, et prophetarum et aliorum librorum, qui nobis a parentibus nostris traditi sunt ». Ecclis. *Prol.*

(2) Ecclis. XLIX.

(3) *Ibid.* XLVIII, 25, XLIX, 8, 10.

(4) Il ne faut pas oublier un renseignement fourni par Origène : il nous apprend que les Sadducéens n'admettaient que les cinq livres de Moïse : « Sadducæi qui solos libros Moysis recipiunt » *(Contr. Cels.* I). M. Stapfer (*Idées religieuses en Palestine*, p. 190) dit qu'ils « écoutaient Moïse et les prophètes ». M. Reuss (*Geschichte der heiligen Schriften A. T.* p. 684) pense qu'il ne faut admettre cette assertion qu'avec précaution.

(5) Δύο δὲ μόνα πρὸς τοῖς εἴκοσι βιβλία.

(6) Dans Eusèbe, *Hist. eccl.* III, 10, le mot θεῖα, qui manque dans les manuscrits se trouve ajouté ici. Dindorf (l. c.) introduit θεῖα dans son texte, sans doute d'après Eusèbe.

(7) Θεοῦ δόγματα.

(8) *Contra Apion*, I, 8 ; *Opp.* ed. Dindorf, t, II, pp. 340, 341. — Cfr. Eusèbe, *Præpar. évangel.* XII, 22.

Moïse, 13 livres dans lesquels les prophètes postérieurs à Moïse ont écrit ce qui s'est passé depuis lui jusqu'à Artaxerxès, 4 livres renfermant les louanges de Dieu et les règles de morale. Les treize livres de la seconde classe sont probablement : 1. Josué, 2. les Juges et Ruth, 3. Samuel (I et II), 4. les Rois, (I et II), 5. les Paralipomènes. 6. Esdras et Néhémias, 7. Esther, 8. Job, 9. Isaïe, 10. Jérémie et les Lamentations, 11. Ezéchiel, 12. Daniel, 13. les Petits prophètes (1). Les quatre livres de la dernière classe sont probablement les Psaumes et les trois livres de Salomon (2).

Ce témoignage, quelle que soit la défiance que mérite parfois Josèphe (3), est très important. Il montre l'état de l'opinion au milieu du premier siècle de l'ère chrétienne ; malheureusement il ne nous apprend rien sur l'époque ni sur l'auteur du canon.

II. DE L'AUTEUR DU CANON JUIF

1. D'après un grand nombre d'auteurs, Huet (4), Glaire (5), Lamy (6), Ubaldi (7), etc., qui suivent sur ce point les traditions juives et les sentiments des Pères de l'Eglise, le Canon juif fut formé par Esdras. Celui-ci ne rédigea pas de nouveau les Saintes Ecritures, perdues pendant la captivité ; il se contenta de les recueillir et de les réunir, peut-être aussi d'en corriger le style.

Ce recueil qui constitue le seul Canon qu'ait eu le peuple juif avant Notre-Seigneur, aurait été approuvé par la grande Synagogue. C'était, d'après Huet (8), une commission choisie parmi les Juifs les plus distingués par la science et la piété. Elle présidait à tout ce qui se rapportait à la restauration du culte, et au rétablissement des lois divines et civiles par lesquelles la nation était régie. Les membres de cette commission, qui s'appelaient chefs de la captivité, étaient, d'après Maimonide, qui suit le Talmud (9), au nombre de cent vingt, mais, d'après Abarbanel, seulement au nombre de douze. Les Rabbins en placent l'érection au commencement du règne de Darius, fils d'Hystaspe. Elle se renouvelait elle-même en s'adjoignant de nouveaux membres. D'après le Talmud, Simon le Juste, grand-prêtre sous Ptolémée I, vers 300 avant J.-C., en fut le dernier personnage connu (10).

C'est sous Artaxerxès Longuemain (465-424), que la grande Synagogue

(1) Cfr. Welte, *Einleitung*, p. 68.

(2) D'après Prideaux, de Wette, Bleek, Stæhelin, etc. ce sont en effet les Psaumes, les Proverbes, le Cantique et l'Ecclésiaste, mais d'après Havercamp, ce seraient les Psaumes, Job, les Proverbes et le Cantique, enfin l'Ecclésiaste.

(3) M. Reuss (*ibid.*, p. 716) ne semble pas attacher grande importance à ce témoignage et à cete classification de Josèphe qu'il appelle « wunderlichen ».

(4) *Démonstr. évangél.*, 4ᵉ prop., dans Migne, *Démonstr. évang.*, t. V, c. 469.

(5) *Introductio*, t, I, p. 69.

(6) *Introductio*, t. I, p. 43.

(7) *Introductio*, t. II, pp. 156 et suiv.

(8) *Op. cit.*

(9) Tr. *Megillah*, 17 b, 18 c.

(10) M. Wabnitz, *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. XI, p. 770 ; nous verrons plus bas son rôle dans la formation du Canon.

aurait acquis son plus haut point de splendeur. Sous le règne de ce prince, Esdras donna, dit-on, une nouvelle récension de tous les livres sacrés, détruits dans l'incendie de Jérusalem et par suite de la captivité de Babylone. Quels moyens employa-t-il ? Les uns disent qu'il recomposa de nouveau tous les livres sacrés, avec le secours de l'Esprit-Saint (1).

Cette opinion, ruineuse pour l'histoire hébraïque, et ne reposant sur aucune base certaine, ne paraît pas admissible. L'autorité d'un livre apocryphe ne suffit pas pour prouver un fait si important, dit fort bien dom Ceillier (2). Si Esdras avait vraiment agi ainsi, il n'aurait pas pris la peine de reproduire, dans les anciens livres, les renseignements purement bibliographiques, très inutiles à son sujet et que Dieu n'avait point besoin de lui inspirer (3).

Un autre argument est plus décisif encore : c'est celui qu'on tire de la différence de style constatée entre le livre d'Esdras et celui des écrits qu'il aurait rédigés à nouveau. « Cette compilation moderne, quoique faite avec des matériaux anciens, n'aurait pas conservé dans toutes ses parties cette pureté de style qui distingue le Pentateuque, et dont le livre d'Esdras est si éloigné ; nous ne manquerions pas d'y rencontrer quelques-uns de ces mots modernes, qui sont familiers à Esdras et à son époque. D'ailleurs les Samaritains, dont le Pentateuque, à l'exception de quelques variantes de peu d'importance, est entièrement conforme à celui des Juifs, n'auraient pas accepté une compilation récente de la main de ceux dont ils étaient les ennemis implacables (4). » Cette preuve pourrait être développée à propos de tous les livres de l'Ancien Testament, mais cet exemple suffit pour montrer qu'Esdras, s'il a entrepris un travail de ce genre, s'est borné à réunir les livres qui existaient de son temps et étaient considérés comme divins.

On invoque des preuves, tirées de la tradition juive pour montrer qu'Esdras a clos le canon, et qu'il a été aidé dans cette œuvre par les hommes de la grande Synagogue, כנסת הגדולה (5). Voici les principales :

---

(1) IV Esdr. XIV, 22-44 ; Clément d'Alexandrie, *Strom.* ; Théodoret, *Præf. in Cant.* ; S. Basile, *Epist. ad Chison.*, *Opp.*, t. II, p. 742 : Optat de Milève, *De schism. Donat.* VII. éd. Dupin, p. 114. Léonce de Byzance rapporte qu'on admettait de son temps cette théorie. Driedo et plusieurs modernes l'ont embrassée sans scrupule.

(2) *Histoire des auteurs sacrés* et *ecclésiastiques.*, éd. Vivès, t. I, pp. 77-79.

(3) La tradition juive ne semble pas favorable à cette supposition. On lit dans le tr. *Sanhedrin* ces mots : « Dignus erat Ezra, ut data fuisset lex per manus ejus Israeli, si non præcessisset ipsum Moses ». (Cité par Otho, *Lexicon rabbinico-philosophicum*, p. 175.

(4) Munk, *Palestine*, p. 138.

(5) D'après les écrivains juifs du moyen âge, Abarbanel, Maimonide, Abraham ben David, Esdras aurait été le président de la grande Synagogue, qui se composait de 120 membres, entre lesquels figurent les prophètes Aggée, Zacharie et Malachie. Buxtorf, *Tiberias*, 1620, in-4°, c. X, pp. 88 et suiv. Elle aurait duré jusqu'à Simon le juste, c'est-à-dire, depuis 444 avant J.-C. jusqu'à environ 200. Les Caraïtes, si opposées au Talmud, en reconnaissent l'existence. Cfr. Munk, *Palestine*, pp. 479-480. Ses défenseurs sont pourtant forcés de reconnaître que Josèphe n'en parle pas. Bertholdt et Hævernick défendent énergiquement son existence. M. Michel Nicolas dit : « L'action de la réunion de prêtres et de docteurs connue sous le nom de la grande Synagogue passa inaperçue des contemporains ». (*Des doctrines religieuses des Juifs pendant les deux siècles antérieurs à l'ère chrétienne*, Paris, 1866, in-8°, p. 109). Cfr. encore Graetz, *Die grosse Versammlung*, dans le *Monatschrift* de Frankel, 1857, pp. 31-37, 61-70 ; — Hoffmann, *Ueber die Maenner der grossen Versammlung*, dans le *Magazin für das Wissenschaft d. Judenth.*, 1884, pp. 45-63.

Une des plus anciennes portions du Talmud (1) commence ainsi : « Moïse reçut la loi au Sinaï, il la transmit à Josué, Josué aux anciens, les anciens aux prophètes, les prophètes aux hommes de la grande Synagogue ». On a conclu de ces derniers mots (2) qu'il existait un collège, une association destinée à conserver fidèlement la foi paternelle. Les *Pirké Aboth* disent aussi que l'office de la grande Synagogue était « d'entourer la Thorah d'une haie » (3), sans doute en fixant le texte et en réunissant les traditions qui s'y rapportaient. Mais comme cette double fonction est attribuée aussi aux Massorèthes, et qu'on accorde gratuitement à ceux-ci une très grande antiquité (4), il est peut-être prudent de se mettre en garde contre l'assertion des *Pirké Aboth.*

Ce ne sont là que des témoignages indirects. Les témoignages précis sont plus récents. La Gémare babylonienne contient deux passages importants (5). Les rabbins s'y étendent au sujet du canon et rapportent quelques traditions intéressantes sur sa formation. Ils mentionnent d'abord son arrangement, puis ils ajoutent : « Et ils nous ont laissé la Loi, les Prophètes et les Écrits (וכתובים) combinés *en un tout* ». A la demande : « qui a écrit ces livres » ? ils répondent : « Moïse écrivit le Pentateuque et Job ; Josué le livre qui porte son nom et huit versets du Deutéronome ; Samuel, les livres de Samuel, des Juges et Ruth ; David, aidé de dix personnes, les Psaumes ; Jérémie, son livre, les Lamentations et les livres des Rois ; Ezéchias et son collège (6), Isaie, les Proverbes, le Cantique et l'Ecclésiaste ; les hommes de la grande Synagogue, Ezéchiel, le livre des douze prophètes, Daniel et Esther ; Esdras, son livre et les généalogies des Chroniques (Paralipomènes), Néhémias acheva les Chroniques ».

S'agit-il de la composition même de ces livres ? Plusieurs critiques ont interprété ainsi le mot כתב. Mais il semble évident, comme le remarque Hævernick (7), que ce verbe signifie seulement ici *insérer* (dans le Canon), *éditer;* כתב a ce sens en effet dans l'Ancien Testament (8). Il n'y a pas du reste d'autre mot par lequel l'hébreu, à cause de la pénurie de ses composés, puisse exprimer cette idée d'insertion littéraire, d'édition. Comment expliquer autrement ce qui est dit des écrits de Salomon et de ceux d'Isaïe dont la collection est attribuée par les Talmudistes à Ezéchias et *à ses hommes ?* Un Targum sur les Proverbes (9) explique le mot original העתיקו (*ils réunirent*) par דכתבו (*ils écrivirent* ou *transcrivirent*) (10) ; ce passage aide à comprendre l'expression employée par les Talmudistes. Les plus savants interprètes d'Isaïe (11) n'hésitent pas à comprendre ce mot dans le sens que nous lui donnons. Moïse, Josué, Samuel

---

(1) פרקי אבות, dans la *Mishnah*, éd. Surenhusius, t. IV, p. 109.
(2) Hævernick, etc.
(3) צר סייג לתורה ; cfr. Exod. XIX, 12, 13.
(4) Tr. *Kiddushim*, f° 30, 1. — Cfr. Tr. *Megillah*, f° 20, 2.
(5) Tr. *Baba Bathra*, f° 13, 2, f° 15.
(6) Prov. XXV, 1.
(7) *Einleitung*, t. I, § 9.
(8) Winer, *Lexic.*, p. 504. — Gesenius, *Lexicon*, p. 464, ne le mentionne pas.
(9) XXV, 1.
(10) עתק dans le Chaldéen et dans le Talmud, n'a pas le sens d'*éditer*, mais celui de *traduire*. Buxtorf, *Lexicon*, p. 1686.
(11) Vitringa, Gesenius.

ne sont nommés dans cet endroit que comme éditeurs de leurs livres (1).

Les témoignages des Pères et des anciens écrivains ecclésiastiques confirment ces traditions. Leurs affirmations, qui ne sont pourtant pas empruntées au Talmud, et qui ne proviennent pas non plus toujours de Josèphe, sont toutes d'accord sur ce point que les livres deutéro-canoniques n'étaient pas reçus par les Juifs. Méliton de Sardes parcourt la Palestine, interroge les docteurs juifs sur leur canon et n'en trouve pas d'autre que le canon d'Esdras, qu'il rapporte dans sa lettre à son frère Onésime (2). Le témoignage d'Origène est d'accord avec celui de Méliton (3). Dans son Epitre à Jules Africain, répondant à une question touchant l'autorité des parties deutéro-canoniques de Daniel, il avoue que les Hébreux ne les reçoivent pas, qu'ils excluent aussi de leur canon des livres entiers qu'on doit cependant accepter à cause de l'autorité de l'Eglise, « De quo nos oportet scire Hebræos Tobia non uti, neque Judith, nec enim hos libros etiam in apocryphis hebraice habent, ut ab ipsis discentes cognovimus, sed quoniam Ecclesiæ Tobia utuntur, sciendum est etiam in captivitate nonnullos captivos divites fuisse... » Et ailleurs : « Non igitur ignorandum est Veteris Testamenti libros, ut Hebræi tradunt, viginti duos, quibus æqualis est numerus elementorum hebraicorum, non abs re esse : ut enim duæ et viginti litteræ introductio ad sapientiam et divinam doctrinam his characteribus impressam hominibus esse videntur, sic ad sapientiam Dei et rerum notitiam fundamentum sunt et introductio libri scripturæ duo et viginti. Sunt autem viginti duo juxta Hebræos hi. Primus... Extra horum censum sunt libri Machabæorum qui inscribuntur *Sarbet Sarbaneel* ». Saint Epiphane (4) affirme que les Hébreux comptent vingt-sept livres sacrés qu'ils réduisent à vingt-deux, selon le nombre des lettres de l'alphabet, que, quant aux autres livres, ils les considèrent comme apocryphes et en dehors du canon. « Atque hæc sunt viginti septem volumina quæ a Deo data sunt Judæis, quæ ad viginti duo rediguntur juxta eorum litteras... Sunt et alii duo libri quos et illi pro dubiis habent, nimirum Sirach et Salomonis Sapientia, præter quosdam alios libros in apocryphis ».

S. Jérôme, si bien instruit de toutes les traditions juives, ne laisse jamais supposer qu'il y ait eu chez les juifs d'autre Canon que celui d'Esdras, ou qu'on en ait fait un second pour recevoir les deutéro-canoniques ; il affirme au contraire partout que ces livres étaient mis par les juifs hors du canon et considérés comme apocryphes. Ainsi (5), après avoir énuméré tous les livres reçus par les juifs, il ajoute : « Atque ita fiunt pariter veteris Legis libri viginti duo, id est Moysis quinque, et Prophetarum octo, Hagiographorum novem... Hic prologus, scripturarum quasi galeatum principium, omnibus libris, quos de Hebræo vertimus in latinum convenire potest : ut scire valeamus quidquid extra hos est inter *apocrypha* esse ponendum. Igitur Sapientia quæ vulgo Salomonis inscribitur, et Jesu

(1) V. Fürst, *Der Canon des Alten Testaments, nach den Ueberlieferungen in Talmud und Midrasch*, *Neue Untersuchungen über Namen, Einleitung, Verfasser... der Alt. Schriften...*, Leipzig, 1869, in-8°.

(2) Dans Eusèbe, *Hist. eccl.* IV, 26.

(3) *Epist. ad Africanum* ; *Expos. ps. I*, dans Eusèbe, *Hist. eccl.* VI, 25.

(4) *De Pond. et Mens. IV*; *Hæres.* VIII, 6, LXXXVI, 5. Ces trois textes sont réunis dans Westcott, *On the Canon of the N. T.*, pp. 492, 493.

(5) *Prolog. Galeat.*

filii Sirach liber, et Judith et Tobias et Pastor non sunt in Canone » (1).

Ces témoignages tant des juifs que des chrétiens, amènent à conclure que la collection des écrits canoniques, commencée par Moïse, fut achevée au temps d'Esdras et de Néhémias, grâce aux travaux de ces grands hommes et des autres hommes compétents qui les entouraient.

2° Cette conclusion est combattue par d'autres auteurs. Citons parmi eux dom Calmet (2), Iahn, Ackermann, Cellerier, Malou (3), Vincenzi (4), Danko (5), Movers (6), le cardinal Franzelin (7), Neteler (8), etc. Suivant quelques-uns de ces critiques, on ne peut admettre l'existence d'un canon commencé par Esdras, clos et confirmé par la grande Synagogue, qui plus que probablement n'a jamais existé. Suivant les autres, le canon d'Esdras n'était pas tellement clos qu'on n'ait pu postérieurement y ajouter d'autres livres.

a) Le Canon, disent-ils, n'a pu être clos par Esdras (9). L'assertion contraire, qu'on répète sans songer à la vérifier, provient d'une source qui ne semble guère digne de confiance, le troisième livre d'Esdras, dont les récits sont à tout le moins peu vraisemblables. Esdras y fait cette prière au Seigneur : « Si enim inveni in te gratiam, immitte in me Spiritum Sanctum, et scribam omne quod factum est in sæculo ab initio, quæ erant in lege tua scripta, ut possint homines invenire semitam » (10). Dieu accorde la grâce demandée, et beaucoup plus grande encore, puisque Esdras met quarante jours à écrire *deux cent quatre livres* (11). Est-il possible d'ajouter foi à une tradition qui repose sur de telles bases (12) ?

Cette tradition est d'ailleurs en contradiction avec les faits. Il paraît en effet constaté que, dans la période des Machabées, on a inséré au canon des Psaumes tout récemment composés (13). Une nouvelle révision des livres bibliques a dû avoir lieu vers cette époque (14). Ce n'est qu'alors qu'on

---

(1) V. aussi sa lettre *ad Paulinum*.

(2) *Dictionnaire de la Bible*, éd. cit., t. II, p. 27.

(3) *La lecture de la Sainte Bible en langue vulgaire*, t. II, pp. 30 et suiv.

(4) *Sessio IV Concilii Tridentini vindicata*, pars. II, pp. 53 et suiv.

(5) *De Sancta Scriptura ejusque interpretatione Comm.*, Vienne, 1867, in-8°, c. I, Sect. I, § 3.

(6) *De utriusque recensionis Vaticiniorum Jeremiæ*, Hamourgi, 1837, in-4°, p. 49 ; *Loci quidam historiæ Canonis V. T. illustrati*, Wratislaviæ, 1842, in-8°.

(7) *De divina traditione et Sriptura*, éd. cit., pp. 438 et suiv., 441.

(8) *Die Bücher Esdras, Nehemias und Esther aus dem urtext uebersetzt und erklaert*, Munster, 1877, in-8°.

(9) « Nous ne savons pas s'il est mort avant ou après le dernier des Prophètes. Or, comment aurait-il pu fermer le Canon à moins de savoir d'une manière certaine que l'esprit de prophétie était éteint ? Et lors même que Malachie serait mort avant Esdras, celui-ci savait-il que le Seigneur ne susciterait plus d'ἀνὴρ θεόπνευστος » ? Nægelsbach, dans la *Real Encyclopædie* d'Herzog, t. IV, p. 171.

(10) IV Esdr. XIV, 22.

(11) *Ibid.*, 44.

(12) Movers, *Loci nonnulli historiæ Canonis V. T.*, pp. 4 et suiv. ; Malou, *La lecture de la Sainte Bible*, t. II, p. 27. — Les Mahométans ont encore renchéri là-dessus. V. dom Calmet, *Dictionnaire de la Bible*, v° « Esdras » ; cfr. d'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, in-f°, p. 698.

(13) Delitzch, *Commentar über den Psalter*, Leipzig, 1869, in-8°, t. I, p. 12. M. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. II, p. 245, n'admet pas l'existence de psaumes machabéens. Reusch, dans Gilly, *Précis d'introduction*, t. III, p. 65, pense que cela n'a rien d'impossible. C'est aussi l'opinion de M. l'abbé Mabire, *Les Psaumes traduits en français*, Caen, 1868, in-8°, de Patrizi et de Curci. Cfr. Reuss, *Die Geschichte der heiligen Schriften Alten Test.*, pp. 599-600.

(14) Hamburger, art. « Bibel », dans *Real Encyclopédie fur Bibel und Talmud.*

a pu, ce semble, supprimer du canon hébreu sept chapitres du livre d'Esther, qui nous ont été conservés dans les LXX.

Il y a en outre sur ces points une telle incertitude que plusieurs auteurs se servent d'un texte des Machabées (1) pour prouver qu'à cette époque le peuple juif n'avait pas même l'idée d'un canon (2).

b) On ne peut douter, en effet, qu'à la fin du second siècle de l'ère chrétienne, et même au commencement du troisième, les rabbins discutaient encore au sujet de la canonicité de l'Ecclésiaste (3), du Cantique des Cantiques (4) et d'Ézéchiel (5). Au III[e] siècle, plusieurs docteurs juifs excluent encore Esther du canon. En présence de ces faits, il faut reconnaître, même par le témoignage de Josèphe, que le canon juif n'était pas parfaitement fixé vers le commencement de l'ère chrétiennne. Josèphe dit en effet : « Ab Artaxerce usque ad nostrum tempus singula quidem conscripta, non tamen simili fide sunt habita, eo quod non fuerit certa successio prophetarum » (6).

L'existence de la version des Septante est de nature à amener à cette conclusion. On ne s'explique pas, si le canon était clos chez les juifs, que les Hellénisants aient soumis à la méditation et à l'étude de leurs frères des livres réprouvés à Jérusalem et dans la Palestine. Nous n'ignorons pas que plus tard la version grecque de la Bible fut considérée par les rabbins comme un malheur national, et qu'on institua un jour de jeûne pour expier ce fatal événement (7) ; mais cette réprobation semble postérieure à la ruine de Jérusalem ; elle a dû être amenée par l'usage que les chrétiens faisaient de la version grecque. En était-il de même avant la destruction de la nationalité juive ? Il est permis d'en douter. Comment Philon se serait-il exclusivement servi de cette version que, de son côté, Josèphe emploie, au moins autant que l'original hébreu ? Comment l'aurait-on lue dans les synagogues, même dans celles de la Palestine ? (8).

Toutes ces considérations méritent réflexion (9).

c) Quant au rôle attribué par les rabbins (10) à la grande synagogue, il

---

(1) II Mach. II, 13-14. Nous avons cité ce texte plus haut, p. 108.

(2) Malou, *op. cit.*, t. II, p. 29.

(3) *Tr. Edajoth*, v. 3 ; *Tr. Chabbath*, 30 b.

(4) *Tr. Jadaim*, III, 5.

(5) V. notre préface à Ezéchiel, p. 3. On a discuté sur ces trois livres, dans les écoles juives, depuis Hillel et Schammaï, contemporains d'Hérode, jusqu'à Akiba, au temps de Trajan. Delitzsch a réuni et discuté les passages talmudiques dans *Zeitschrift fur luth. Theologie*, 1854, p. 280.

(6) V. plus haut, p. 109.

(7) V. Keil, *Einleitung*, § 176, où ces textes se trouvent. Cfr. Wolf, *Bibliotheca hebraica*, t. II, pp. 443-444.

(8) « R. Levi ivit Cæsaream, audiensque eos legentes lectionem *Audi Israel* (Deut. VI) hellenistice, voluit impedire ipsos. R. Jose id animadvertens irascebatur dicens : qui non potest legere, hebraice, num omnino non leget ? » *Targum de Jerusalem tr. Sota*, f° 21, c. 2, dans Buxtorf, *Lexicon talmud.*. p. 104. Cfr. Philon, *de Vita Mosis*, éd. Mangey, t. II, p. 240 ; Tertullien, *Apologét.*, c. 18 ; S. Justin, *Apol.* I, 31, *Dial. avec Tryphon.*

(9) « Il y a lieu de croire... que la majorité des Juifs, sinon tous, recevait un Canon semblable au nôtre, car on ne s'expliquerait que bien difficilement, dans le cas contraire, leur admission (de ces livres) dans la Bible des Septante, achevée au deuxième siècle avant notre ère ». M. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. II, p. 65.

(10) E. Ledrain, *Histoire d'Israel*, deuxième partie, 1882, in-16, p. 113, où il suit Grætz, *Geschichte der Juden*, t. II, p. 178, dit de cette Synagogue qu'on ignore où elle siégeait et de quels membres elle se composait, et ajoute : « Il est probable qu'elle recueillait en son sein tous les hommes, prêtres ou laïques, renommés pour leur science et leur sainteté. Mais ce qui

est plus que douteux, et en bonne critique cette institution devrait passer pour légendaire (1). Dans les textes qu'on a lus plus haut, les juifs n'auraient-ils pas voulu symboliser la continuité de leurs traditions? Quant à la *συναγωγὴ γραμματέων* du premier livre des Machabées (2), elle ne peut pas, quoi qu'en dise Bertholdt, être cette section de la grande synagogue qui fut chargée spécialement de la formation du canon. Il ne faut donc pas insister sur le rôle qu'aurait joué cette assemblée, rôle aussi incertain que l'époque à laquelle elle aurait été en fonctions (3).

d) Ce qui est certain, c'est qu'à l'époque de Notre-Seigneur, le canon biblique comprenait la Loi, les Prophètes (4) et les Psaumes (5). Mais, sous cette triple dénomination, tous les livres que nous lisons aujourd'hui dans la Bible hébraïque étaient-ils compris ? (6) Les livres des Juges et d'Esther, l'Ecclésiaste et le Cantique des Cantiques ne sont pas cités une seule fois dans le Nouveau Testament (7). Au contraire on y trouve plus de cent passages empruntés aux livres deutéro-canoniques, sans compter de nombreuses expressions visiblement inspirées par ces livres. Parmi ceux qui sont cités, mentionnons l'Ecclésiastique (8), la Sagesse (9), Judith (10), le second livre des Machabées (11), etc. (12).

---

marque bien à quel point il ne la faut pas confondre avec le sacerdoce, c'est que le grand-cohène (le grand prêtre) n'en était pas le président nécessaire ».

(1) R. Simon, cité plus bas, J.-E. Rau, *De Synagoga magna*, Utrecht, 1726, in-8°, Jahn, de Wette, Reuss, *Die geschichte der heiligen schriften alten Testaments*, Brunswick, 1882, in-8°, p. 481, Neubauer, *La géographie du Talmud*, Paris, 1868, in-8°, p. X, se prononcent contre l'existence de la grande Synagogue. Cfr. aussi J. Derenbourg, *Etudes sur la Palestine d'après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques*, Paris, 1867, in-8°, p. 29; Wabnitz, dans *l'Encyclopédie religieuse* déjà citée, s'appuie sur des arguments que nous ne pouvons accepter.

(2) 1 Mac. VII, 12.

(3) R. Simon, *Hist. crit. du V. T.*, Rotterdam, 1685, p. 52. – V. le traité Cozri.

(4) Matt. V, 17. VII, 12: Luc, XVI, 16; Act. XIII. 15, XXIV, 14; Rom. III, 21.

(5) Luc, XXIV, 44.

(6) Nous citerons les réflexions de M. Reuss sur ce point: « Est-il bien vrai que le code hébreu, tel que nous le possédons, ait déjà été clos du temps des apôtres? Personne ne saurait le prouver. Au contraire, nous avons établi ailleurs, qu'à l'époque de l'historien Joseph, les livres dits hagiographes n'étaient pas encore nettement réunis en un corps nettement déterminé, et que certaines pièces hébraïques, qui en font aujourd'hui partie, paraissent même avoir été inconnues à cet auteur. Ordinairement on veut prouver l'intégrité du canon hébreu pour l'époque apostolique par les termes dont se sert Luc (XXIV, 44); mais il est facile de voir qu'il s'agit là simplement de l'énumération des livres dans lesquels on trouvait des prédictions messianiques. Il est impossible que sous le nom des *Psaumes* soient aussi compris par exemple Esdras et les Chroniques. » *Histoire du canon des Saintes Ecritures dans l'Église chrétienne*, p. 10).

(7) Cfr. Stapfer, *Les idées religieuses en Palestine à l'époque de Jésus-Christ*, Paris. 1878, in-12, p. 101. En revanche Josèphe, *Antiq.* XI, 6, 6, cite les parties deutéro-canoniques d'Esther. Il est juste d'ajouter qu'il cite aussi le livre apocryphe d'Esdras, *ibid*, X, 7-5.

(8) Eccli. V, 11, IV, 29; cfr. Jac. I, 19.

(9) Sag. III, 5-7, cfr. 1 Pier. 1, 6-7; Sag. VII, 26, Hebr. I, 3; Sag. XIII-XIV, Rom. I, 20-32; Sag. XV, 7, Rom. IX, 21.

(10) Jud. VIII, 14, I Cor. II, 10.

(11) II Mach. VI, 18-VII, 42, Hebr. XI, 34-35.

(12) Cfr. Stier, *Die Apokryphen, Vertheidigung ihres althergebrachten Anschlusses an die Bibel*, Brunswich, 1853, in-8°, p. 14; — Bleek, *Ueber die Stellung der Apokryphen des A. T. im christlichen Kanon*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1853, pp. 337-349. — Si l'on objectait que N. S. et les apôtres ont cité des livres qui n'étaient ni inspirés, ni canoniques, on pourrait répondre, avec M. Vigouroux, *Manuel biblique*, t, 1, p, 70, note, que le nouveau Testament ne cite, comme inspiré, aucun livre qui ne soit inséré dans le Canon soit juif, soit alexandrin. Le passage de Jean, VII, 38, s'appuie sur Zach. XIV, 8; Eph. V.

On peut donc admettre qu'une véritable hésitation se produisait alors par rapport à certains livres (1). C'est ce qui explique en partie pourquoi les juifs n'acceptèrent pas les livres deutéro-canoniques, malgré leur caractère inspiré. En particulier ils rejetèrent l'Ecclésiastique, malgré les assurances d'inspiration divine qu'on y trouvait (2), et, quoique ce livre eût été écrit en hébreu (3), et qu'il fût tenu en haute estime par les Juifs Palestiniens. Or, quel droit supérieur à celui des Hébreux, dispersés dans le monde, ceux-là avaient-ils de former un canon? Qu'on n'objecte point les paroles de Notre Seigneur : « Les Scribes et les Pharisiens sont assis sur la chaire de Moïse » (4) ; car elles signifient seulement qu'ils étaient chargés de commenter et d'interpréter la loi (5) et non qu'ils eussent le droit d'élever des livres à la dignité canonique. Mais on voit par là même combien était alors prédominante l'influence des Pharisiens. Au premier siècle ils avaient assez généralement réussi à plier la nation juive sous leur joug (6). Leur exclusivisme absolu, leur idéal religieux étroit et borné, les amenèrent à repousser absolument les livres admis par des coreligionnaires étrangers à la Palestine, livres qui d'ailleurs n'étaient pas écrits dans la langue sainte.

Les Juifs palestiniens du reste avaient-ils un canon proprement dit? il est impossible d'appuyer une assertion de ce genre sur des documents certains (7). La tradition habituelle, l'usage immémorial dirigeaient seuls les Juifs dans le choix des livres saints (8).

Ces considérations paraissent solides (9) et sont admises aussi bien par des critiques catholiques que par des protestants (10). Il ne faut pas en

---

14, est une combinaison d'Is. LX, 1 et XXVI, 19; dans Jac. IV, 5, il n'y a pas de citation. Il n'y aurait de difficulté que pour Jude, 9, 14 ; mais le livre n'est pas cité comme autorisé, et l'apôtre pouvait connaître les faits d'ailleurs. — M. Reuss, *Histoire du Canon des SS. Ecritures*, p. 9, prétend de son côté qu'on n'a pu montrer dans le N. T. un seul passage dogmatique tiré des apocryphes et cité comme provenant d'une autorité sacrée. Mais il ajoute, *ibid.*, que cet argument pourrait être retorqué contre un certain nombre de livres du Canon hébreu, dont le N. T. ne parle pas non plus et dont il n'invoque jamais l'autorité.

(1) Telle est l'opinion de Diestel, *Geschichte des A. T.*, t. I, pp. 19 et suiv., et de Ladd, *The doctrine of Sacred Scripture*, t, I, p. 649. Citons quelques paroles de cet auteur (*ib.* p. 651) : « Le Canon du Vieux Testament ne fut déterminé ou proclamé à aucune époque, par nul homme ou par nulle réunion d'hommes... Il fut atteint à la suite d'une longue expérience, et sa déclaration formelle ne s'accomplit que par degrés successifs, et à la suite d'influences très variées. »

(2) Ecclis. XX, IV, 30, 31. — V. plus bas.

(3) V. M. Lesètre, *L'Ecclésiastique*, préface, pp. 10-11.

(4) Matth. XXVIII, 2.

(5) V. M. Fillion, *Commentaire sur S. Matthieu*, p. 437.

(6) Stapfer, *op. cit.*, p. 155. Les Pharisiens proscrivirent en effet la littérature grecque. Ils appelaient son étude *profane* (Josèphe, *Antiq.* XX, 11, 2) ; la Mischna défend d'apprendre cette langue (tr. *Sota*, c. 9, § 14), et on lit dans la Gémare ce dicton : « Maudit celui qui enseigne à son fils la sagesse grecque ! » Hævernick, *Einleit.*, t. I, § 13.

(7) M. Michel Nicolas, art. *Canon de l'Ancien Testament*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, t. II, pp. 581 et suiv., s'attache à démontrer que, sauf le livre de la Loi, l'Ancien Testament n'était pas pour les Juifs un Canon dans le sens rigoureux du mot.

(8) Malou, *La lecture de la Sainte Bible*, t. II, p. 30.

(9) Les arguments tirés par Hævernick, *l. c.*, du Canon des Samaritains ne sont pas probants dans cette question. Les renseignements fournis par Josèphe sur le Canon des Esséniens ne nous importent pas non plus. Sur le Canon de Philon, v. C.-F. Horneman, *Specimen critic. in LXX*, t. II, pp. 1 et suiv. Cfr. aussi G. T. Guldenapfel, *Josephi de Canone Saducæorum sententia*, Iena, 1804, in-8°.

(10) V. les deux notes précédentes.

effet, dans une pareille question, se baser sur une ressemblance absolue entre l'autorité doctrinale de la synagogue et celle de l'Eglise. Les deux situations sont loin d'être comparables.

e) Quelle est la valeur de la supposition faite par Génébrand (1) qu'il a existé en outre du canon d'Esdras, deux autres canons ?

Le premier aurait été rédigé à Jérusalem par le Sanhédrin, lorsque celui-ci envoya à Ptolémée les livres sacrés pour être traduits en grec : dans ce canon auraient été insérés les livres parus après la clôture du canon d'Esdras. Unautre aurait été décrété dans le synode tenu sous la présidence de Shammaï et de Hillel, pour condamner Sadoc et Bariethos, chef des Sadducéens (2). On peut répondre nettement que rien ne prouve l'existence réelle de ces assemblées.

L'hypothèse de Frassen (3) suivant lequel, après Esdras, Néhémias aurait rédigé un nouveau canon ne semble pas mieux fondée. Elle ne s'appuie en effet que sur ce texte : « Inferebantur autem in descriptionibus et commentariis Nehemiæ hæc eadem : et ut construens bibliothecam, congregavit e regionibus libros, et epistolarum et David et epistolas regum... » (4). On veut voir aussi l'indication d'un autre canon constitué sous Judas Machabée dans les lignes suivantes : « Similiter autem et Judas, ea quæ deciderant per bellum, quod nobis acciderat, congregavit omnia et sunt apud nos. Si ergo desideratis hæc, mittite qui perferant » (5). Il faut pour cela une grande bonne volonté.

Serarius admet d'un autre côté qu'il y eut deux canons, celui d'Esdras, et un autre postérieur où furent insérés les livres qui ne se trouvaient pas dans le premier (6).

f) Les témoignages confirment-ils ces suppositions ? On pourrait, en tons cas peut-être, les baser sur les citations des livres deutérocanoniques que l'on trouve chez les rabbins (7). Le Mischna renvoie aux livres des Machabées, et lui emprunte l'histoire du martyre des sept frères (8). Le titre de *Sarbet Sarbaneel* donné par Origène au second de ces livres (9) indique qu'il avait été composé en hébreu. L'auteur du *Tzemach David* (10) écrit : « Jésus, fils de Sirach, a composé le livre qu'en langue latine on appelle l'*Ecclésiastique ;* ce livre est rempli de sentences et de doctrines qui attestent une grande érudition et une profonde sagesse. Nos docteurs dans le Talmud (11) le rangent dans la classe

---

(1) 1537-1597, archevêque d'Aix, très versé dans la littérature rabbinique. V. Hurter, *Nomenclator litterarius*, t. I, pp. 197-199.

(2) Genebrard, *Chronographia*, Lib. II, Paris, 1580, in-f°, p. 92 ; Tournemine, *Dissertatio de librorum historicorum V, T. quos Protestantes... rejiciunt*, dans *l'Hist. eccl.* de Noel Alexandre, éd. de Venise. 1776, t. I, p. 315.

(3) V. Ubaldi, *Introductio*, t. II, p. 185.

(4) II Mach. II, 13. Nous l'avons examiné plus haut.

(5) *Ibid.*

(6) Lamy, *Introductio*, p. 46.

(7) J. de Voisin, *Pugio fidei*.

(8) Huet *Démonstration évangélique*, dans Migne. *Dém. évang.* t. V, c. 467.

(9) Dans Eusèbe, *Hist. eccl.* VI, 25. La leçon « Sanbat Sanbaneel » donnée par Franzelin, *op. cit.* p. 439, ne repose sur rien. Il est probable que le titre donné par Origène doit se transcrire שרביט שר בני אל, « sceptre du prince des fils de Dieu ».

(10) Cité par Malou, t. II, p. 36.

(11) Tr. *Baba-Kama*.

des Hagiographes » (1). L'auteur des Constitutions apostoliques assure que les Juifs lisaient dans le livre de Baruch le jour de la fête des Expiations (2). Cela n'a rien d'étonnant, car le Talmud le cite comme un livre prophétique (3). S. Epiphane (4) nous apprend aussi que les Juifs le recevaient comme écriture canonique. D'après ce Père (5), ils rangeaient la Sagesse et l'Ecclésiastique parmi les livres douteux. les autres parmi les apocryphes. Plusieurs rabbins attribuent la Sagesse à Salomon (6), et la considèrent comme un livre prophétique digne de figurer dans le canon des livres Saints (7). D'après Sixte de Sienne, les Juifs comptaient au nombre des écrits sacrés les livres de Tobie et de Judith (8).

On peut donc supposer, en avouant pourtant que ce n'est qu'une hypothèse, que les Juifs, soit palestiniens, soit surtout hellénistiques, ont compté les livres deutéro-canoniques parmi leurs livres Saints (9).

g) Cette croyance, ajoute Mgr Malou (10), fut mise en pratique. Les Juifs hellénistes admettaient dans leurs Bibles les livres proto-canoniques et deutéro-canoniques de l'Ancien Testament sans distinction d'origine ou de valeur. La version des Septante, qui jouissait seule chez eux d'une réelle autorité, fut employée dans les Synagogues jusqu'au temps de Justinien. où une loi impériale en garantit l'usage contre les attaques imprudentes de quelques rabbins (11).

Plus tard les Juifs se servirent du texte chaldaïque de ces livres ou de traductions en divers dialectes. « Ces textes ont été conservés jusqu'à nos jours, mais comme les exemplaires en étaient rares, des auteurs modernes ont traduit ces livres de l'édition grecque en hébreu, et ils les ont publiés sous le nom d'*hagiographes postérieurs* (12). Les versions nombreuses

(1) M. D. Zunz s'exprime ainsi sur ce livre. : « L'ouvrage de Sirach occupait autrefois le premier rang parmi les livres de morale que l'on estime. Josua ben Sira, ben Eliezer, prêtre à Jérusalem, rédigea environ 260 ans avant la ruine du temple, son ouvrage Meschalim, qui n'existe plus que dans les versions grecque, latine et syriaque qui en furent faites. La version grecque a été composée par son petit-fils, contemporain d'Hircanus. Les Tosefta, le Talmud de Jerusalem et de Babylone, Jérôme, Béreschit Rabba, Vajikra Rabba, Midrash Koheleth, Tanctuma, et d'autres écrits plus récents, attestent que le texte hébreu de ce livre a été conservé fort longtemps après cette époque. On peut se faire une idée de l'estime dont ce livre a joui, par la manière dont ses doctrines et ses paroles ont été alléguées Les auteurs les plus graves, la plupart originaires de la Palestine, tels que Rab, Jochanam, Elasar, Rabba bar Marc, en appellent au livre de Sirach, et le citent quelquefois d'une manière qui n'est usitée que dans les citations de l'Écriture Sainte. Ce livre était encore compté parmi les agiographes au commencement du IV[e] siècle. » *Die Gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt...*, Berlin, 1832, in-8°, p. 100. Cfr. Franck, *La Kabbale*, Paris, 1843, in-8°, p. 333; Œhler, dans la *Real-Encyclopædie*, de Herzog, t. VII, p. 256.

(2) *Const. apost.* V, 20, n. I.

(3) Tr. *Meghillah*, ch. 1. — Sur la question de savoir si ce livre a été écrit en hébreu, V. notre préface à Baruch, à la suite du *Commentaire sur Jérémie*, pp. 393 et suiv.

(4) *Hæres.* VIII, 6.

(5) *Ibid.*

(6) Malou, *op. cit.* t. II, p. 36.

(7) De Voisin, *Pugio fidei.*

(8) Malou, *ibid.*

(9) Semler, *Freie Unters. des Kanon*, t. I, p. 5; Corrodi, *Beleuchtung des Bibel-Kanon*, t. I. pp. 155 et suiv.; Munscher, *Dogmengeschichte*, t. I, p.257; Von Ammon, *Fortbildung des Chritenthum zu Weltreligion*, t. I, p. 130, admettent que les Alexandrins tenaient les deutéro-canoniques pour livres sacrés.

(10) *Ibid.* pp. 33, 34.

(11) *Novella Const.* CXLVI, titre 29, *Ut liceat Hebræis.*

(12) *Hagiographa posteriora, denominata apocrypha, hactenus Israelitis ignota, nunc*

qui en ont été faites dans le dialecte hebreo-germanique et dans d'autres langues vulgaires attestent que les Juifs n'en ont jamais négligé la lecture » (1).

Ce qui donne une plus grande importance à ces faits, c'est que l'usage des livres deutéro-canoniques n'était pas seulement populaire. mais scientifique et sacré. Comme on vient de le voir, les auteurs du Talmud les citent souvent comme Ecriture Sainte, les rabbins leur donnent le nom d'hagiographes. et semblent ainsi les faire rentrer dans leur troisième division de la Bible. En outre depuis des temps très reculés, on les lit et on commente dans les Synagogues, on y recourt comme à la source de l'enseignement et à la règle des mœurs; enfin on leur témoigne un véritable respect ei une pieuse vénération.

Les Juifs n'envisageaient donc pas les livres deutéro-canoniques comme n'ayant qu'une autorité purement humaine : ils les ont toujours employés, étudiés, respectés comme des livres sacrés, dignes de leur vénération et de leurs hommages (2). Josèphe reconnaissait qu'ils méritaient la foi du peuple, qui la leur accordait, du reste (3).

De l'ensemble de ces faits se dégage la probabibité que les Juifs n'ont pas eu de canon fermé.

Mais les témoignagnes des Pères ? Ils attestent simplement qu'après leurs premières discussions avec les théologiens chrétiens, les Juifs ont expulsé de leur canon les deutéro-canoniques (4). Les chrétiens, fort ignorants de ce qui se passait chez les Juifs, n'ont pas pu relever le fait et s'en prévaloir.

Concluons donc avec R. Simon : « Il ne faut pas nous arrêter aux traditions que les Juifs ont sur ce sujet, parce qu'il n'y a rien de constant, ni de bien appuyé parmi eux sur cela (5). Il serait utile de rapporter les sentiments de plusieurs autres auteurs sur un sujet dont on ne peut rien dire d'assuré » (6).

§ 2. *Chez les Chrétiens.*

Cette histoire se divise naturellement en trois parties, que nous allons étudier successivement : 1. Histoire du Canon de l'Ancien Testament chez les Pères. 2. Au moyen âge. 3. Depuis le Concile de Trente.

Toute la controverse se concentrera sur la question des livres deutéro-canoniques, qui ne nous sont pas parvenus dans le texte hébreu et qu'on ne lit pas dans le recueil hébreu actuel. Les livres proto-canoniques ont

---

autem e textu græco in linguam hebraicam convertit, atque in lucem emisit Seckel Isaac Frankel, Leipzig, 1830, in-8°. Tout ce qu'on vient de lire montre que ces livres n'étaient pas inconnus des Juifs.

(1) Malou, *ibid.*

(2) Malou, *op. cit.*, t. II, p. 32.

(3) Cfr. Walton, *Prolégomènes.*

(4) Danko, *op. cit.*, pp. 13, 14.

(5) *Histoire critique du V. T.*, Rotterdam, 1685, p. 52.

(6) *Ibid.*, p. 55. — Cfr. Gilly, *Précis d'introduction*, t. I, p. 101 ; Malou, *La lecture de l'Ecriture Sainte*, t. II, p. 30, qui concluent de la même manière.

toujours été reçus par tous les chrétiens, parce qu'on croyait unanimement que Notre-Seigneur les avait tous connus et ratifiés. Ils étaient revêtus de son suffrage, munis (si on peut parler ainsi) de son sceau (1), et par suite ils ne pouvaient prêter à aucune discussion (2).

Quant aux livres deutéro-canoniques, étaient-ils reçus au premier siècle de l'Eglise ? En d'autres termes le Canon des chrétiens était-il plus étendu et contenait-il plus de livres de l'Ancien Testament que le Canon de Josèphe ?

Il est au moins probable, d'après les témoignages du Nouveau Testament, que Notre-Seigneur considérait les livres deutéro-canoniques comme compris dans le Canon de l'Ancien Testament.

Il est certain que l'Ancien Testament est cité dans le Nouveau d'après la version des Septante, même lorsqu'elle diffère de l'hébreu. Nous n'en voulons pas conclure que cette traduction a été formellement approuvée par Jésus-Christ et ses apôtres. Mais il semble résulter de ce fait que les apôtres se servaient de la traduction grecque comme d'une édition authentique de l'Ancien Testament, et que par conséquent ils considéraient comme canoniques les parties de cette version qui ne se trouvaient pas dans le texte hébreu (3).

Il est indubitable que ces livres existaient alors (4) et qu'ils étaient connus également des Juifs et des Chrétiens ; nous l'avons montré tout à l'heure ; mais furent-ils, durant les trois premiers siècles de l'Eglise chrétienne, admis comme sacrés et divins, jouirent-ils de la même autorité que les livres proto-canoniques, et en fait appartinrent-ils au Canon de l'Eglise ? Pour répondre à cette question il est indispensable d'interroger la tradition.

I. HISTOIRE DU CANON DE L'ANCIEN TESTAMENT CHEZ LES PÈRES JUSQU'AU COMMENCEMENT DU IVe SIÈCLE (5).

1°. *Témoignages des Eglises grecques et orientales.* *a*) Le plus ancien monument que nous offrent les églises grecques est la traduction des Sep-

(1) Ubaldi, *op. cit.*, t. II, p. 195.

(2) Il ne pourrait y avoir exception que pour le livre d'Esther; nous en parlerons plus bas.

(3) Sur 350 citations, il n'y en a guère que 50 qui diffèrent du texte des LXX. Dœllinger, *Christenthum und Kirche*, Munich, 1860, in-8°, p. 151.

(4) Les rationalistes font des difficultés pour Judith. M. A. Réville, *Le peuple juif et le judaïsme au temps de la formation du Talmud*, dans la *Revue des Deux-Mondes* du 1er nov. 1867, p. 109, prétend que ce livre date du temps d'Adrien (117-138). M. Renan (*Journal des Savants*, 1878, p. 9) maintient que ce livre est « très probablement postérieur à l'an 70. Josèphe qui avait tant d'occasions de le citer n'en parle pas. » Mais S. Clément, I Cor. LV, *Patr. apost. Op.*, ed. Hefele, pp. 126, 128, cite l'exemple de la bienheureuse Judith, Ἰουδὶθ ἡ μακαρία, et analyse évidemment l'ouvrage qui porte ce nom. M. J. Derembourg, *Histoire de la Palestine depuis Cyrus jusqu'à Adrien*, Paris, 1867, in-8°, pp. 408, 409, tout en penchant du côté rationaliste, est beaucoup moins affirmatif que M. Renan. Hilgenfeld (cité par M. Derembourg, p. 409) en place la composition sous Antiochus le Grand. D'après M. Reuss, ce livre date des temps malheureux qui suivirent la mort de Simon, *Geschichte der heil. Schrift. A. T.*, p. 610.

(5) Nous suivons ici l'exposition très claire d'Ubaldi. — Cfr. Diestel, *Geschichte des Alten Testamentes in der christlichen Kirche*, Iena, 1869, in-8°.

tante. Il est certain que les premières églises fondées par les apôtres reçurent de leurs mains cette traduction. On verra plus bas quelle célébrité elle avait au temps de Notre-Seigneur, et qu'elle était alors universellement reçue chez les juifs ; les apôtres s'en sont servis (1). Les églises apostoliques qui parlaient grec n'avaient point d'autre version (2) ; on l'employait pour la lecture publique de l'Ecriture Sainte, pour la liturgie, la prédication, la réfutation des hérétiques, en un mot pour tous les usages ecclésiastiques ; le fait qu'un livre se trouve dans cette version dès les premiers temps de l'Eglise est, dit Ubaldi (3), une preuve certaine que les églises grecques tenaient ce livre pour Ecriture Sainte. Or il n'est pas permis de douter que les livres deutéro-canoniques, ainsi que les parties deutéro-canoniques de Daniel et d'Esther fussent contenus dans la version des Septante : la version italique, les hexaples d'Origène, tous les anciens manuscrits qui nous sont parvenus, et où ces livres se lisent, en sont la preuve (4).

b) Les témoignages des Pères ne sont pas moins décisifs. Un passage de l'Ecclésiastique (5) est cité, de mémoire, sans doute, dans l'épître de S. Barnabé (6). Un mot de Tobie : « eleemosyna de morte liberat » (7) est reproduit par S. Polycarpe (8). La Sagesse (9) et l'Ecclésiastique (10) sont, dans le Pasteur d'Hermas, l'objet de citations ou d'allusions.

Dans son dialogue avec Tryphon, S. Justin montre que le Canon des Ecritures était plus ample chez les chrétiens que chez les hébreux, et que l'Eglise lisait des livres exclus alors du Canon des juifs. Il loue la version des Septante, et blâme les juifs d'avoir supprimé de nombreuses Ecritures, *multas scripturas*. Il s'exprime ainsi : « Minime mihi probantur magistri vestri, qui septuaginta illos senes apud Ptolomæum Ægyptiorum regem recte interpretatos esse assentiri nolunt, sed ipsi intepretari aggrediuntur. Neque illud etiam vobis ignoratum velim, permultas scripturas, ex quibus perspicue hunc ipsum qui cruci affixus fuit, et Deum, et hominem, et crucifixum, et morientem prædicatum esse demonstratur, omnino ab eis ex illa interpretatione, quam senes apud Ptolomæum adornarunt, deletas fuisse. Quas quia scio ab omnibus vestri generis hominibus negari, in ejusmodi quæstiones non delabor, sed in eas quæ sunt ex illo genere quod adhuc a vobis ratum habetur, investigationem dirigere aggredior : nam quascumque vobis attuli (scripturas) eas agnoscitis... » (11) Puis, sur une interrogation de Tryphon, S. Justin apporte quelques exemples d'endroits supprimés par les juifs dans la version des Septante (12). Il est vrai qu'il parle plutôt de textes particuliers que de livres entiers. Malgré cela son té-

---

(1) R. Simon, *Histoire critique du texte du N. T.*, pp. 233 et suiv.

(2) Cfr. Reuss, *Histoire du Canon des Saintes Ecritures dans l'Eglise chrétienne*, Strasbourg, 1864, in-8°, p. 99.

(3) *Introductio*, t. II, p. 213.

(4) V. les mss. ℵ, A, B, C, etc.

(5) Eccli. IV, 36 (Sept. IV, 31).

(6) *Ep. Barnab.* n. 19 ; ed. Hilgenfeld, p. 46.

(7) Tob. IV, 10, XII. 9.

(8) *Ad. Philipp.* 10.

(9) Lib. III, Simil. 9, n. 23.

(10) Eccli. XIX, 30 ; cfr. Vis. III, 7 ; ed. Hilgenfeld, p. 21.

(11) *Dial. cum Tryphon.*, n. 71.

(12) *Ibid.*, n. 72, 73.

moignage nous prouve que l'Eglise chrétienne lisait les écritures autrement que les juifs de ce temps, qu'elle préférait la traduction des Septante (1) aux autres versions des juifs, et que cette version renfermait les deutéro-canoniques.

Nous trouvons des témoignages plus positifs et par là même plus importants dans l'église d'Alexandrie : tous les écrivains qui appartiennent à cette église connaissent les deutéro-canoniques et les mettent au nombre des Ecritures. Clément d'Alexandrie (2) cite trois fois le livre de Tobie (3), deux fois celui de Judith (4), plus de vingt fois celui de la Sagesse (5), plus de cinquante fois l'Ecclésiastique (6), vingt-quatre fois au moins Baruch dans un seul de ses ouvrages (7), où il fait précéder sa citation (Bar. III, 16) de ces mots : « La divine Ecriture dit... » (8). Il cite une fois le second livre des Machabées. Il rapporte l'histoire de Suzanne (9), des détails de l'histoire d'Esther qui se trouvent dans les parties deutéro-canoniques de ce livre (10), et l'histoire de Judith (11). Enfin il passe en revue les livres de l'Ancien Testament, et il les mentionne tous (12), à l'exception de Judith, qu'il cite ailleurs, comme nous venons de le voir.

Origène (13) n'est pas moins formel. Il cite souvent les livres deutéro-canoniques, bien plus, il les loue et les défend, en s'appuyant sur l'autorité de l'Eglise. Il cite cinq fois Baruch sous le nom de Jérémie, plus de dix fois Tobie (14), trois fois Judith, environ vingt fois la Sagesse, plus de soixante-dix fois l'Ecclésiastique, deux fois le 1er livre des Machabées, quinze fois le second, une ou deux fois les additions à Esther, deux ou trois fois celles de Daniel ; ces additions il les défend *ex professo* dans sa lettre à Jules Africain (15). Il appelle le livre de la Sagesse une *parole divine :* « Sapientia cognitio divinarum et humanarum rerum est, et harum causarum, aut quomodo *sermo divinus* definit (16), Vapor divinæ potestatis, et affluentia limpida omnipotentis gloriæ, splendor lucis æternæ et speculum sine macula Dei majestatis et imago bonitatis illius » (17). Ailleurs, citant encore un passage de ce livre (18), il l'appelle Ecriture Sainte (19). Il parle de même de l'Ecclésiastique : « Nos au-

(1) Il va même jusqu'à proclamer l'inspiration des LXX : Θείᾳ δυνάμει τὴν ἑρμηνείαν γεγράφθαι ; *Apolog.* I, 61. Il est le premier, parmi les écrivains chrétiens, qui ait adopté cette manière de voir.

(2) Mort en 220.

(3) *Stromat.* II, 23.

(4) *Stromat.* II, 7.

(5) *Stromat.* IV.

(6) *Pédagog.* I, 8.

(7) *Pédagog. II.*

(8) *Ibid.*, II, 3.

(9) *Stromat.* IV, 19.

(10) *Ibid.*

(11) *Ibid.*

(12) *Stromat.* I.

(13) Mort en 254. — M. Reuss, *Histoire du Canon*, p. 137, croit que ce Père suit plutôt des renseignements d'origine grecque que d'origine hébraïque. Cela donne plus de force à l'opinion qu'il ne fait que citer le Canon des Hébreux sans l'approuver.

(14) Cfr. Cornely, *Introductio*, t. I, p. 72.

(15) *Op.*, éd. Delarue, t. I, p. 12.

(16) Sap. VII, 25, 26.

(17) *Contr. Cels.* III, 72.

(18) Sap. VII, 25.

(19) *In epist. ad Hebræos.*

tem non exprobramus illis qui pœnitentiam agunt et convertuntur, dicente Scriptura: ne improperes viro convertenti se a peccatis » (1). Ailleurs il le place parmi les Écritures Saintes: « Denique laudabiliter animam poni in *Scripturis Sanctis* require, si facile invenias; culpabiliter autem frequenter occurrit, ut ibi in libro Ecclesiastici (2): anima mala perdit eum qui possidet eam; et anima quæ peccat ipsa morietur » (3). De même pour Tobie (4) : « Raphael obtulit Deo rationabile obsequium Tobiæ et Sarræ: nam post orationem utriusque exaudita est, *dicit Scriptura*, oratio amborum coram gloria magni Dei, et missus est Raphael ad sanandum ambos..., itaque juxta Raphaelis sermonem, bonum est oratio cum jejunio et eleemosyna et justitia » (5). Il cite aussi le premier livre des Machabées (6) ; il appelle le second *Ecriture Sainte* (7). Dans un autre endroit, où il réunit plusieurs livres deutéro-canoniques, il s'exprime de la manière la plus nette : « His ergo cum recitetur talis aliqua *divinorum voluminum lectio*, in qua non videatur aliquid obscurum, libenter accipiunt, verbi causa ut est libellus Esther, aut Judith, aut Tobiæ, aut mandata Sapientiæ » (8).

Nous savons avec quelle vigueur il a défendu contre les objections de Jules Africain les parties deutéro-canoniques de Daniel (9). Ce n'est pas l'endroit de reproduire cette défense. Il suffira d'en extraire quelques témoignages relatifs à la différence qui existait alors entre le canon des chrétiens et celui des juifs. « In multis quoque aliis sanctis libris invenimus alicubi quidem plura esse apud nos quam apud Hebræos, alicubi vero pauciora. Exempli causa, quoniam non omnia simul possunt comprehendi, aliqua tantum proponemus. In libro Esther, neque Mardochæi, neque Esther preces quæ legentem ædificare possunt, apud Hebræos habentur: neque etiam epistola Aman ad eversionem gentis Judæorum scriptam, nec altera Mardochæi ex Artaxercis nomine gentem a morte liberans » (10). Dans cette même lettre, Origène rend témoignage à Tobie: « Ecclesiæ Tobia utuntur » (11).

S. Athénagore cite Baruch (12).

Vers le milieu du IIIe siècle, Denys d'Alexandrie cite les deutéro-canoniques dans ses écrits : il emploie des passages de la Sagesse, de l'Ecclésiastique, de Baruch et de Tobie, et les fait précéder de ces formules: *Scriptum est*, *dicit Scriptura*, etc. Il dit, par exemple : « Equidem vereor ne in dementiam ac stuporem lapsus esse videar, dum referre cogor admirabilem erga nos Dei providentiam ac dispensationem : sed quoniam secre-

---

(1) Ecclis. VIII, 6 ; Origène, *Hom. 17 in Jerem.*

(2) Ecclis. VI, 4.

(3) *De principiis*, II.

(4) *De Oratione*, XI.

(5) Tob. III, 24, 25, XII, 8 et suiv.

(6) *In Epist. ad Roman.*, VIII.

(7) *De exhortatione ad martyrium*. c. 22-27.

(8) *Hom. 27 in Numer.*

(9) V. notre préface à *Daniel*, p. 61. — Il dit encore (*In Levit. Hom.* I, 1) : « Sed tempus est, nos adversus improbos presbyteros uti sanctæ Susannæ vocibus, quas illi quidem repudiantes historiam Susannæ de catalogo divinarum Scripturarum resecarunt, nos autem et suscipimus et oportune contra ipsos proferimus ».

(10) *Epist. ad Julian. African.* Migne, *Patr. grecque*, t. XI, c. 60.

(11) *Ibid.*

(12) Baruch, III, 36. — V. *Legatio pro Christianis*, IX ; Migne, *Patr. grecque*, t. VI, c. 908.

tum, *dicit Scriptura*, regis abscondere bonum est, opera autem Dei revelare gloriosum (1), adversus Germanum decertabo » (2). De même Pierre d'Alexandrie (3) et Alexandre d'Alexandrie (4) emploient des passages de l'Ecclésiastique comme Ecriture Sainte.

Dans l'Eglise d'Antioche, nous trouvons le témoignage de S. Théophile d'Antioche, qui fait plusieurs citations des deutéro-canoniques (5). Il en est de même de la lettre synodique du II[e] Concile d'Antioche au pape Denys : un passage de l'Ecclésiastique y est reproduit précédé de la formule *sicut scriptum est* (6).

Citons, dans l'Eglise de Palestine, Hégésippe, qui, au témoignage d'Eusèbe (7) et de Nicéphore (8), appelle le livre de Sirach, c'est-à-dire l'Ecclésiastique, paraboles de Salomon. S. Grégoire le Thaumaturge, disciple d'Origène et évêque de Néocésarée en Palestine, cite souvent les livres deutéro-canoniques, Baruch, l'Ecclésiatique et Tobie; dans sa *Metaphrasis in Ecclesiasten* (9), il fait de nombreuses citations de l'Ecclésiastique; dans l'*Oratio panegyrica de Origene* (10), il fait allusion à l'histoire de Tobie. A la fin du III[e] siècle, Méthodius, évêque de Tyr, cite souvent Baruch, l'Ecclésiastique, la Sagesse et les additions à Daniel. Il écrit par exemple (11) : « Ut celeberrimus quodam loco Propheta ait : quam prorsus incomprehensibilis sit nos erudiens : quam magna, inquit, domus Dei et ingens locus possessionis ejus ; magnus et non habet finem, sublimis atque immensus ». C'est Baruch (12) qu'il cite ici comme un prophète. Un peu plus bas, il cite l'Ecclésiastique (13) sous la formule *sicut scriptum est*. Ailleurs (14) il cite la Sagesse (15) en lui donnant le nom d'Ecriture (16). Il donne aussi des fragments de Judith (17) et de l'histoire de Suzanne (18). Cette doctrine n'a rien d'étonnant, si l'on se rappelle, comme le fait observer Ubaldi (19), l'influence considérable exercée par Origène sur les Eglises de Palestine, où il compta de nombreux disciples.

Dans l'Eglise de Syrie, nous remontrons des témoignages non moins éclatants. D'abord sa version, la *Peshito*, probablement faite à Edesse, vers le milieu et la fin du second siècle (20), contient les deutéro-canoniques.

---

(1) Tob. XII, 7.
(2) *Epistola adversus Germanum*, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VII, 11.
(3) *De Paschate*, 5.
(4) *Ep. ad Alexandrum Constantinopolitanum*, 5.
(5) *Ad Autolyc.* II, 22.
(6) Ecclis. IX, 3, 4. Vincenzi, *op. cit.*, t. I, p. 173.
(7) *Hist. eccl.*, III, 32.
(8) *Hist. eccl.*, IV, 7 : πανάρετον δὲ σοφίαν παροιμίας Σαλομῶντος καλεῖ. Cfr. Vincenzi, *Sessio quarta concilii Tridentini..*, part. I, pp. 134 et suiv.
(9) V. les textes dans Vincenzi, *op. cit.*, t. I, p. 137.
(10) *Ibid.*
(11) *Sermo de Sancta Deipara.*
(12) Bar. III, 34.
(13) Ecclis. XVI, 7.
(14) *Conviv. decem Virgin.*, or. II, §. 3. Cfr. §. 6, 7.
(15) Sag. III, 16.
(16) Cfr. aussi des citations de l'Ecclésiastique, XVIII, 30, XIX, 2, XXIII, 1, 5, 6, dans le *Convivium*, or. I, et or. V, §. 4.
(17) Jud. VIII, 1.
(18) Dan. XIII, 19. *Conviv.*, or. XI, §. 2.
(19 *Introductio*, t. II, p. 224.
(20) V. plus bas, 5[e] partie.

Citons enfin Méliton de Sardes qui, dans sa *Clavis Sacræ Scripturæ* (1), cite les livres de Baruch, de Tobie, de la Sagesse et de l'Ecclésiastique.

2. Les Canons orientaux fournissent-ils des arguments opposés à cette thèse ? Le premier que nous rencontrons est celui de Méliton, dont nous avons déjà parlé et dont voici le texte :

« Melitò Onesimo fratri salutem. Cum pro amore ac studio tuo erga verbum Dei, sæpius a me postulaveris, ut excerpta quædam ex Lege ac Prophetis, quæ ad Servatorem, et ad universam fidem nostram pertinent, tibi componerem ; cumque libros V. T. accurate cognoscere concupiveris, quot numero et quo ordine sint conscripti, id perficere omni studio laboravi... Ergo igitur cum in Orientem profectus essem, et ad locum ipsum pervenissem, in quo hæc et prædicata et gesta olim fuerunt, Veteris Testamenti libros diligenter didici, eorumque indicem infra subjectum ad te misi. Est autem ejusmodi : Mosis libri quinque, Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium ; Jesus Nave ; Judices ; Ruth ; Regnorum libri quatuor ; Paralipomenon duo ; Psalmi Davidis ; Salomonis Proverbia quæ et Sapientia, Ecclesiastes, Canticum Canticorum ; Job ; Prophetarum Isaiæ. Jeremiæ, et duodecim Prophetarum liber unus : Daniel ; Ezechiel ; Esdras. Ex his igitur excerpta collegi quæ in sex libros a me distributa sunt (2). »

Le second est celui d'Origène :

« Quoniam in numerorum loco singuli numeri vim et potestatem in rebus aliquam habent, qua usus est opifex omnium interdum ad constitutionem universi, interdum ad speciem singulorum constituendam, animadvertenda sunt e Scripturis, et pervestiganda ea, quæ ad ipsos numeros singillatim pertinent. Non igitur ignorandum est, Veteris Testamenti libros, ut Hebræi tradunt, viginti duos, quibus æqualis est numerus elementorum hebræorum, non abs re esse : ut enim duæ et viginti litteræ introductio ad sapientiam et divinam doctrinam his caracteribus impressam hominibus esse videntur, sic ad sapientiam Dei, et rerum notitiam fundamentum sunt atque introductio libri Scripturæ duo et viginti. Sunt autem viginti duo juxta Hebræos hi : Primus qui a nobis Genesis habetur, etc (3). »

Suit l'énumération des livres du Canon hébreu, jusqu'au livre d'Esther inclusivement. On y remarque l'omission du livre des douze prophètes ; mais cette omission provient d'une erreur de copiste, puisqu'Origène, après avoir annoncé vingt-deux livres, n'en cite que vingt et un. Les deutéro-canoniques sont omis dans ce Canon. L'auteur ajoute : « Extra horum censum sunt libri Machabæorum, qui inscribuntur *Sarbet Sarbaneel.* »

Il semble évident, en comparant ces Canons avec les citations données plus haut, que Méliton et Origène donnent ici la liste des livres reçus par les Juifs, mais ne veulent pas dire que ce Canon est celui de l'Eglise de leur temps. Méliton se proposait d'énumérer les livres qui étaient acceptés d'un commun accord par les Juifs et par les Chrétiens (4). Origène n'a pas d'autre intention : il a fait remarquer très nettement dans sa lettre à Jules

(1) Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. III.
(2) Le texte grec est dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 26.
(3) *Comm. in Ps. I.*. Cfr. Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 25.
(4) « Idem in excerptis ab ipso compositis universos veteris Testamenti libros, qui omnium consensu recepti sunt, statim in principio operis recenset ». Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 26.

Africain la différence qui existe entre le Canon des Chrétiens et celui des Juifs (1). Ici il ne veut rapporter que ce dernier Canon et donner, d'après les Hébreux, les raisons mystiques du nombre des livres sacrés. C'est surtout sur ce caractère mystique qu'il insiste ; il ne parle des livres saints et de leur nombre que comme en passant, et il a soin de dire : « Ut Hebræi tradunt,... juxta Hebræos (2). »

2° *Témoignages de l'Eglise latine.* Nous ne possédons pas de Canon de l'Eglise latine antérieur au quatrième siècle : celui de Muratori ne parle que des livres du Nouveau Testament ; dans sa partie perdue il est assez probable qu'il donnait le catalogue des livres de l'Ancien Testament.

a) L'ancienne version latine ou les anciennes versions latines, qu'on désigne sous le nom d'*Italique*, contenaient certainement les livres deutérocanoniques. Ces versions furent faites en effet d'après les Septante. A cette preuve, qui par elle-même est péremptoire, on peut ajouter le témoignage de Cassiodore, qui prouve que les livres contestés se trouvaient dans la traduction antérieure à saint Jérôme, et qu'ils occupaient la place qu'ils ont encore aujourd'hui dans la Vulgate :

« Scriptura sacra secundum antiquam translationem, in Testamenta duo ita dividitur, id est, in Vetus et Novum. Vetus Testamentum, in Genesim, Exodum, Leviticum, Numerorum, Deuteronomium, Jesu Nave, Judicum, Ruth, Regum libros quatuor, Paralipomenon libros duos, Psalterii librum unum, Salomonis libros quinque, id est, Proverbia, *Sapientiam, Ecclesiasticum*, Ecclesiasten, Canticum canticorum, Prophetas, id est, Isaiam, Jeremiam, Ezechielem, Danielem, Osee, Amos, Michæam, Joel, Abdiam, Jonam, Nahum, Habacuc, Sophoniam, Aggæum, Zachariam,

---

(1) Ailleurs il écrit : « Ausi sumus uti in hoc loco Danielis exemplo, non ignorantes quoniam in Hebræo positum non est, sed quoniam in Ecclesiis tenetur ». *Comm. in Matt.* 61.

(2) Nous ne mentionnons pas dans le texte le Canon qui se trouve dans les *Canons apostoliques*. Ce recueil est considéré comme apocryphe par tous les critiques. Le Canon 85 est encore plus sujet à discussion que les autres. Voici du reste ce Canon, qui frappera par sa singularité, car il ne s'accorde ni avec le Canon des Juifs, ni avec celui des Chétiens :

« Sint vobis omnibus clericis et laicis libri venerandi et sancti veteris quidem Testamenti : Moysis quinque, Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium : Jesu Nave unus, Judicum unus, Ruth unus, Regnorum quatuor, Paralipomenon, id est, derelictorum libri dierum duo, Esdræ duo, Esther unus, Machabæorum tres, Job unus, Psalterii unus, Salomonis tres, Proverbia, Ecclesiastes, Cantica Canticorum, Prophetarum XII, unus, Isaiæ unus, Jeremiæ unus, Ezechiel unus, Daniel unus. Extrinsecus autem a vobis intelligatur debere vestros adolescentes discere Sapientiam eruditissimi Sirach. Nostra autem, id est, novi Testamenti : Evangelia quatuor, Matthæi, Marci, Lucæ, Johannis, Pauli Epistolæ quatuordecim, Petri epistolæ duæ, Johannis tres, Jacobi una, Clementis epistolæ duæ, et ordinationes vobis Episcopis per me Clementem in octo libris editæ, quæ non sunt omnibus divulgandæ propter ea quæ in eis sunt mystica : et actus nostri Apostolatus, »

Ἔστω δὲ ὑμῖν πᾶσι κληρικοῖς καὶ λαϊκοῖς βιβλία σεβάσμια καὶ ἅγια· τῆς μὲν παλαιᾶς διαθήκης Μωϋσέως πέντε, Γένεσις, Ἔξοδος, Λευιτικόν, Ἀριθμοί, καὶ Δευτερονόμιον· Ἰησοῦ τοῦ Ναυῆ ἕν· τῶν κριτῶν ἕν· τῆς Ῥοὺθ ἕν· βασιλειῶν τέσσαρα· Παραλειπομένων, τῆς βίβλου τῶν ἡμερῶν, δύο· Ἔσδρα δύο· Ἐσθὴρ ἕν· Ἰουδεὶθ ἕν· Μακκαβαίων τρία· Ἰὼβ ἕν· Ψαλμοὶ ἑκατὸν πεντήκοντα· Σολομῶνος βιβλία τρία, παροιμίαι, ἐκκλησιαστής, ᾆσμα ᾀσμάτων· προφῆται δεκαέξ· ἔξωθεν δὲ ὑμῖν προσιστορείσθω μανθάνειν ὑμῶν τοὺς νέους τὴν σοφίαν τοῦ πολυμαθοῦς Σειράχ. ἡμέτερα δέ, τουτέστι τῆς καινῆς διαθήκης, εὐαγγέλια τέσσαρα, Ματθαίου, Μάρκου, Λουκᾶ, Ἰωάννου· Παύλου ἐπιστολαὶ δεκατέσσαρες· Πέτρου ἐπιστολαὶ δύο, Ἰωάννου τρεῖς· Ἰακώβου μία· Ἰούδα μία· Κλήμεντος ἐπιστολαὶ δύο, καὶ αἱ διαταγαὶ ὑμῖν τοῖς ἐπισκόποις δι' ἐμοῦ Κλήμεντος ἐν ὀκτὼ βιβλίοις προσπεφωνημέναι, ἃς οὐ χρὴ δημοσιεύειν ἐπὶ πάντων διὰ τὰ ἐν αὐταῖς μυστικά· καὶ αἱ πράξεις ἡμῶν τῶν ἀποστόλων (Dans Westcott, *On the Canon of the Neu Testament*, p. 484). Ce Canon a tiré une certaine importance de l'approbation que lui a donnée le Concile quinisexte de Constantinople (680).

Malachiam, qui et Angelus, Job, *Tobiam*, Esther, *Judith*, Esdræ duos, *Machabæorum duos* (1). »

Le livre de Baruch ne figure pas dans cette liste ; mais il est supposable qu'il y est compris sous le nom de Jérémie dont il est pour ainsi dire l'appendice.

L'Eglise romaine lisait certainement les deutéro-canoniques. S. Clément les cite souvent comme faisant partie des Ecritures. Dans sa 1re épître aux Corinthiens, il cite la Sagesse, l'Ecclésiastique, Judith et les additions d'Esther. Au chapitre IX, il fait allusion à Ecclis. XLIV, 16 ; au chapitre III, il cite ces paroles de la Sagesse (2) : « per quam (invidiam) mors in mundum intravit ». Plus loin (3) il cite un autre endroit de ce livre (4). Il rapporte l'histoire de Judith et celle d'Esther (5). Notons que ce qu'il dit de la prière et du jeûne d'Esther se trouve dans la partie deutéro-canonique du livre de ce nom (6). Il connaît aussi Tobie (7). On a pensé aussi que S. Clément (8) cite un passage des Machabées (9).

S. Hippolyte, évêque de Porto (10), qui vivait dans le IIIe siècle, en appelle souvent aux livres de la Sagesse, de Baruch, de l'Ecclésiastique, de Tobie, de Judith et des Machabées. En parlant de la science merveilleuse de Salomon, il écrit : « Et ubinam est copiosissima illa scientia ? ubi illa mysteria et ubi libri ? Supersunt enim sola Proverbia, et *Sapientia* (11), et Ecclesiastes et Canticum Canticorum » (12). Ailleurs (13), il dit : « Producam in medium *prophetiam* Salomonis de Christo, quæ aperte et perspicue, quæ ad Judæos spectant, edisserit. Ait enim *Propheta :* Non recte cogitaverunt impii dicentes: circumveniamus justum quoniam inutilis est nobis ». Cette citation est empruntée au livre de la Sagesse (14). Il se sert aussi de Baruch (15), dans son livre contre Noët (16) : « Utuntur autem et aliis testimoniis, dicentes ita scriptum est : iste Deus noster, non reputabitur alius ad eum. Adinvenit omnem viam disciplinæ et dedit eam Jacob puero suo : post hoc in terram apparuit et cum hominibus conversatus est ». Il reproche à son adversaire d'avoir corrompu le sens de ce passage, et après en avoir donné la saine interprétation, il ajoute : « Recte enim dicunt *Scrip-*

(1) *Institutio divinarum litterarum*, c. XII-XIV.

(2) Sap. II, 24. — Cfr. I *Cor.* III, éd. Hilgenfeld, p. 7.

(3) *I Cor.* XXVII.

(4) Sap. XII, 12.

(5) *I Cor. 1V.* — V. Reuss, *Histoire du Canon*, p. 26. Cet auteur, pour se tirer des difficultés que la doctrine protestante trouve dans ces citations, en est réduit à dire qu'alors « il n'y avait pas du tout de notion précise du Canon », *ibid.*, p. 27.

(6) Esth. XIV-XV.

(7) Un passage de ce livre, XIII, 9, est ainsi cité par S. Clément : καλὸν οὖν ἐλεημοσύνη, ὡς μετάνοια ἁμαρτίας ; II *Cor.* XVI, éd. Hilgenfeld, p. 46.

(8) I *Cor.* II.

(9) II Mac. VII, 37. — Nous ne ferons pas usage des Epitres aux Vierges attribuées à S. Clément. Malgré l'autorité de Beelen, qui les a éditées en Syriaque et en latin, Louvain, 1856, in-4°, leur authenticité ne semble pas suffisamment prouvée.

(10) V. Rohrbacher, *Histoire universelle de l'église catholique*, éd. Guillaume, Paris, Palmé, 1873, gr. in-8°, t. II, pp. 620 et suiv.

(11) Sous ce nom les anciens désignent l'Ecclésiastique et la Sagesse.

(12) *Comm. in Cant. Cant.*

(13) *Liber adv. Judæos.*

(14) Sap. II, 12.

(15) Bar. III, 36-38.

(16) *Contr. Noet.*, 2, 4, 5 ; Migne, *Patrol. grecque*, t. X, c. 805, 809.

turæ, sed alia Noetus intelligit » (1). On voit par là que non-seulement S. Hippolyte, mais les hérétiques eux-mêmes considéraient Baruch comme faisant partie du Canon. Ailleurs, il cite Judith, expose l'histoire de Suzanne, Tobie, le Cantique des trois enfants dans la fournaise, les livres des Machabées. Il dit même expressément à propos du XIII[e] chapitre de Daniel : Ταῦτα μὲν οὖν οἱ τῶν Ἰουδαίων ἄρχοντες βούλονται νῦν περικόπτειν τῆς βίβλου (2). Ne doit-on pas conclure de ces citations qu'il recevait tous les livres deutéro-canoniques ?

b) L'Eglise des Gaules fournit dans S. Irénée un témoin très explicite. Le saint évêque cite souvent Baruch, la Sagesse, l'Ecclésiastique, Tobie, les histoires de Suzanne, de Bel et du Dragon. En parlant des prophètes (3), il se sert d'un endroit célèbre de Baruch (4) ; ailleurs (5), il cite tout un passage de ce livre (6) sous le nom de Jérémie. Il emploie (7) le livre de la Sagesse (8) ; Eusèbe nous apprend (9) que dans son livre, aujourd'hui perdu, *De variis quæstionibus*, S. Irénée faisait aussi mention de la Sagesse. Il cite (10) un passage de l'Ecclésiastique (11). Il montre que le livre de Tobie faisait de son temps partie du Canon (12). Il tient les histoires de Suzanne, de Bel et du Dragon pour sacrées et canoniques, ayant Daniel pour auteur (13) : « Quis enim, inquit, est vivorum Deus, nisi qui est Deus super quem non est alius Deus ? quem et Daniel propheta cum dixisset ei Cyrus rex Persarum : Quare non adoras Bel ? annuntiavit dicens : Quoniam non colo idola manufacta, sed vivum Deum, qui constituit cœlum, et terram, et habet omnis carnis dominationem. Et iterum dixit : Dominum Deum meum adorabo, quoniam hic est Deus vivus ».

L'importance de ce témoignage d'Irénée est capitale, non-seulement parce que l'évêque de Lyon est disciple des apôtres, mais encore parce que personne n'était mieux au courant des traditions des Eglises (14). Il faut ajouter que ce Père ne parle, dans ce qui reste de ses écrits, ni des livres des Machabées, ni des additions à Esther.

c) L'Eglise d'Afrique nous apporte des documents aussi convaincants.

Tertullien (160-240) ne donne pas, il est vrai, de liste complète des livres acceptés de son temps ; mais il cite presque tous les écrits deutéro-canoniques. Il connait les livres des Machabées (15) : « Qui sabbatis pugnando fortiter fecerunt, et hostes allophilos expugnaverunt, legemque paternam ad pristinum vitæ statum revocarunt (16) ». Il parle du livre de

(1) *Ibid.*
(2) *Opera*, éd. Lagarde, p. 147.
(3) *Adv. Hæres.* IV, 20.
(4) Bar. III, 38.
(5) *Adv. Hæres.* V, 35.
(6) Bar. IV, 36-V.
(7) *Adv. Hæres.* IV, 38, n. 3.
(8) Sap. VI, 19-20.
(9) *Hist. eccl.* V, 8.
(10) *Adv. Hæres.* IV, 36.
(11) Eccli. I, 2.
(12) *Adv. Hæres.* I, 30, n. 10 et 11. — Cfr. Massuet, *Dissertatio de Irenæi doctrina*, art. I, § 5, Migne, *Patrol. grecque*, t. VII.
(13) *Adv. Hæres.* IV, 5, n. 2, 26, n. 3.
(14) « On peut hardiment affirmer que son témoignage est, à un certain égard, d'un poids plus grand que celui de ses contemporains ». Reuss, *Histoire du Canon*, p. 109.
(15) *Adv. Judæos*, IV.
(16) II Mach. IV.

la Sagesse en ces termes : « Porro facies Dei spectat in simplicitate quærentes (1), ut docet ipsa Sophia, non quidem Valentini sed Salomonis (2) ». Il cite l'Ecclésiastique (3) dans un autre de ses ouvrages (4) ; il y offre l'exemple de Judith parmi ceux qu'il tire de l'Ancien Testament (5). Il cite Baruch (6), les additions à Daniel (7). Les seuls livres dont on ne trouve pas de traces chez lui sont Tobie et les additions à Esther.

S. Cyprien (mort en 258) n'est pas moins familier avec les deutéro-canoniques (8). Il dit de Tobie : « Post opera magnifica, post misericordiæ suæ multa et gloriosa præconia, cæcitatem luminum passus, timens et benedicens in adversis Deum, per ipsam corporis sui cladem crevit ad laudem ; quem et ipsum uxor sua depravare tentavit dicens : Ubi sunt justitiæ tuæ ? Ecce quæ pateris (9) : at ille circa timorem Dei stabilis, et firmus et ad omnem tolerantiam passionis fide religionis armatus tentationi uxoris invalide in dolore non cessit, sed magis Deum patientia majore promeruit; quem postmodum Raphaël Angelus collaudat et dicit : Opera Dei revelare et confiteri honorificum est. Nam quando orabas, tu et Sara nurus tua, etc. » (10). Ailleurs (11), il fait encore allusion à ce livre. Il cite des paroles de la Sagesse comme faisant partie de l'Ecriture (12) : « Ostenditur, dit-il, in psalmo 113 : Idola gentium, argentum et aurum, opera manuun hominum... item in *Sapientia* Salomonis : omnia idola nationum æstimaverunt Deos, quibus neque oculorum usus est, etc., melior est autem ipse (figulus) iis quos colit, quoniam ipse quidem vixit, illi autem nunquam (13). Item in Exodo : Non facies tibi idolum neque cujusquam similitudinem (14). Item apud Salomonem de elementis : neque opera attendentes agnoverunt quis esset artifex » (15). Il en agit de même pour l'Ecclésiastique, dont il dit : « Loquitur in Scripturis divinis Spiritus Sanctus » (16). Il cite Baruch sous le nom de Jérémie (17). Il en appelle au témoignage des Machabées (18). Il cite les parties deutéro-canoniques de Daniel (19), dont il dit : « Quod declarat Scripturæ divinæ fides » (20), et qu'il appelle *Scriptura divina* (21). Seul, le livre de Judith n'est pas cité par lui.

---

(1) Sap. I. 1.
(2) *Adv. Valentinianos*, II.
(3) Eccli. XV, 18.
(4) *De Monogamia*, XV.
(5) *Ibid.*
(6) Bar. VI, 3, 4. — *Scorpiaci*, VIII.
(7) *De Corona militari*, IV. — *De jejuniis*, VII.
(8) M. Reuss le reconnaît sans difficulté, *Histoire du Canon*, p. 153.
(9) Tob. II, 14.
(10) *De mortalitate*, X.
(11) *Testim. ad Quirin.* III, 1.
(12) *De exhort. martyrii*, I.
(13) Sap. XV, 15-17.
(14) Exod. XX, 4.
(15) *Sap.* XIII, 1-4.
(16) Ecclis. III, 33. — *De opere et eleemosynis*, II. Cfr. *Testim.* I, 1, où il cite Ecclis. III, 33, XIV, 11, 12, XXVII, 12 ; *ibid.*, 35 et Ecclis. V, 4 ; *De mortalitate*, 9, où il cite Ecclis. II, 1, 4, 5.
(17) *Testim.*, III, 6 ; *de Orat. domin.* V.
(18) *Testim.* III, 15 ; — *de Exhort. Martyrii*, XI.
(19) *Ep.* 56.
(20) *De Orat. domin.* VIII.
(21) *De lapsis*, XXXI.

Le second Concile de Carthage, tenu en 253, cite le premier livre des Machabées (1). Le diacre Pontius, dans son récit de la vie et de la mort de S. Cyprien (2), cite Tobie et l'Ecclésiastique.

Arnobe, au commencement du IVe siècle, cite aussi la Sagesse et l'Ecclésiastique (3). Ce fait est d'autant plus à remarquer que cet auteur, par suite de son plan, a rarement l'occasion d'employer l'Ecriture (4).

Le témoignage de Victor de Petau est difficile à expliquer. Cet auteur dans ses *Scholies sur l'Apocalypse* (5) semble adopter le Canon hébreu. En parlant des quatre animaux qui ont six ailes, il dit : « *Habentia alas senas*. Testimonia sunt Veteris Testamenti librorum. Ideo viginti et quatuor totidem faciunt quot sunt seniores super Tribunalia sedentes... Sunt autem libri V. T. qui recipiuntur *viginti quatuor*, quos in epitomis Theodori invenies ». Ces *Epitomés* de Théodore ont péri ; mais il ne semble pas que les deutéro-canoniques y fussent énumérés. Pour concilier les paroles de S. Victor avec ce que nous avons rapporté touchant l'opinion de l'Eglise latine, il faut supposer, comme on l'a fait déjà, que l'auteur ne voulait parler que des livres sur lesquels les Juifs et les Chrétiens s'accordaient. Quelques paroles prêtent en effet à cette supposition : « Hæreticis autem qui testimonio prophetico non utuntur, adsunt eis animalia, sed non volant, quia sunt terrena. Judæis autem qui non accipiunt N. T. prædicationem, adsunt alæ, sed non volant, id est inanem vaticinationem hominibus afferunt, facta dictis non conferentes. Sunt autem libri V. T. qui recipiuntur viginti quatuor, quos in epistolis Theodori invenies (6) ».

Le poème anonyme contre Marcion (7), qui est aussi du IIIe siècle, ne fait pas non plus mention des livres deutéro-canoniques dans la liste qu'il donne. Il faut cependant noter l'indication qu'on y trouve des additions à Daniel (8) :

« Quam magnus Daniel ! qualis vir ! quanta potestas
Qui falsos testes ipsorum prodidit ore,
Servavitque animam damnatam crimine falso. »

Le même auteur fait encore allusion à l'histoire des trois enfants dans la fournaise ; ce qui fait supposer qu'il acceptait les parties deutéro-canoniques du livre de Daniel :

« Hujus tres socii vix digna laude canendi
Ex numero tanto decretum regis iniquum
Contempsere pii, quorum data corpora flammis.
. . . .
Jam præclara fides, jam spes super omnia fulgens
Extinxit rabidos ignes et vicit iniquos (9).

---

(1) *Concilia*, éd. Hardouin, t. I, p. 152.
(2) *Patrol. lat.*, t. IV.
(3) *Ibid.*, t. V.
(4) Le Nourry, *Diss. in Arnobium*, cap. II, art. 3, dans Migne, *Patrol. lat.*, t. V. — Cfr. Vincenzi, *op. cit.*, part. I, p. 21.
(5) *Patrol. lat.*, t. V, c. 301 et suiv.
(6) *Ibid.*
(7) *Patrol. lat.*, t. V.
(8) *Op. cit.*, cap. VII.
(9) *Ibid.*

Un autre poète, Commodien, dans ses *Instructiones adversus gentium Deos* (1), cite l'Ecclésiastique (2) comme écriture sainte, et l'attribue à Salomon :

> « Filiorum casus licet et dolium cordis relinquat,
> In nigris exire tamen nec plangere fas est,
> Lex prudenter ait, animo nec pompa dolere,
> In Salomoniaco libro, septimana finita (3) ».

3. *Témoignages archéologiques.* — En outre des monuments écrits, nous trouvons une preuve frappante de l'usage que faisait des livres deutéro-canoniques l'Eglise romaine dans les peintures et les sculptures des Catacombes qui offrent de nombreuses représentations tirées de ces livres.

Dans une chapelle du cimetière des SS. Thrason et Saturnin, on remarque, parmi d'autres figures sacrées, l'image de Tobie saisissant le poisson que l'ange Raphaël lui ordonnait de prendre (4). Boldetti a trouvé la même image sur un verre antique des catacombes (5). Dans le cimetière de sainte Agnès, on admire la peinture des trois enfants de Babylone chantant au milieu de la fournaise. Bottari a observé l'image de Suzanne sculptée sur un antique tombeau chrétien tiré du cimetière du Vatican (6), et celle de Daniel et d'Habacuc sur un sarcophage du cimetière de S. Sébastien (7). Un sarcophage du musée de Latran montre Habacuc suspendu par les cheveux à la main de l'ange (8). Ailleurs Daniel est représenté dans la fosse aux lions (9), ou tuant le dragon (10). Sur un vase en verre, trouvé à Pogoridza en Albanie, on voit les trois jeunes gens en prière, et pour qu'on ne puisse se tromper, on a gravé l'inscription suivante : *tres pueri de egne* (igne) *cami* (ni) (11). Une lampe, trouvée en Afrique montre aussi les trois enfants, avec un ange ailé derrière eux ; un des enfants tient un instrument de musique : c'est sans doute Azarias, qui a, le premier. (12) entonné le cantique (13). Suzanne est aussi représentée sur le vase de Pogoritza (14).

Judith et Esther étaient représentées dans une peinture du portique de

---

(1) *Patrol. lat.*, t. V.
(2) Eccles. XXII.
(3) *Instructiones*, LXIII.
(4) Perret, reproduit par Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2e éd., Paris, 1877, gr. in-8°, p. 760.
(5) *Osservazioni sopra i cimeteri de SS. Martiri ed antichi cristiani di Roma*, Rome, 1720, in-f°, p. 199. — V. d'autres représentations dans Martigny, *op. et l. cit.*
(6) *Sculture e pitture*, Rome, 1737-1754, 3 vol. in-f°, t. I, p. 123, tav. 22. Cfr. Corblet, *Revue de l'art chrétien*, t. XVI, pl. 15e et 16e ; — P. Allard, *L'art chrétien dans les Catacombes*, dans les *Lettres chrétiennes*, nov. 1881.
(7) *Ib.*, t. II, p. 82, tav. 84.
(8) Dan. XIV, 32-33. On retrouve ce sujet sur une tombe de Brescia, Martigny, l. c.
(9) Ciampini, *Vetera monimenta*, Rome, 1690-1699. 2 vol. in-f°, t. II, p. 7. tab. 3a ; — Martigny, *ibid.*
(10) Martigny, *ibid.*
(11) De Rossi, *Bolletino*, série 2e, anno V, p. 153 et tabl. XI.
(12) Dan. III, 25.
(13) Héron de Villefosse, *Musée archéologique*, p. 122 ; Martigny, *Dictionnaire*, p. 340. — Cfr. Garucci, *Vetri ornati*, 2e éd., Rome, 1864, pp. 28 et 37 et pl. III, nos 8, 9, 10 et 11.
(14) De Rossi, *l. c.* ; Garucci, *l. c.*

l'église de S. Félix, à Nole (1). Sur les portes d'airain de l'église de S. Paul bâtie par Constantin, Baruch figurait au nombre des prophètes (2). Quant aux Machabées, la fête des sept martyrs était célébrée dans les églises primitives ; mais on ne peut en conclure que par voie éloignée à la lecture dans les églises du livre dont est tirée leur histoire (3).

D'autres monuments ne concernent plus des livres isolés, mais le Canon tout entier. Dans l'ancienne basilique de S. Paul, sur la voie d'Ostie, étaient reproduits des oracles tirés de presque tous les livres saints, depuis la Genèse jusqu'à l'Apocalypse. Le pape S. Xiste avait fait représenter des scènes de l'histoire biblique dans les églises de Sainte-Cécile, de S. Eustache et de S. Eusèbe ; parmi elles figuraient des sujets empruntés aux livres deutéro-canoniques (4).

Quant aux livres de la Sagesse et de l'Ecclésiastique, leur contenu didactique s'opposait à ce qu'on pût en tirer des sujets de peinture ; on ne peut donc arguer contre eux du silence des monuments (5).

Des citations qui précèdent, il résulte, avec pleine évidence, que les deutéro-canoniques étaient connus et usités dans les églises d'Orient et d'Occident durant les trois premiers siècles.

Mais il faut reconnaître, en même temps, que des hésitations se sont produites, à plusieurs occasions et dans plusieurs églises, sur la légitimité de cet usage. Autrement comment expliquer les catalogues de Méliton, d'Origène, des Canons apostoliques ? Nous l'avons fait, croyons-nous, de manière à satisfaire la critique, si difficile qu'elle soit. S'ensuit-il qu'il faille prétendre, avec un théologien éminent (6), que, pendant ces trois premiers siècles, il n'y a eu ni doute, ni controverse sur la canonicité de ces livres ? Nous ne pouvons le penser, en présence des documents qui se sont offerts à notre examen. La majorité des églises maintenait la tradition véritable, que fixera plus tard le Concile de Trente ; mais il y avait, on doit en convenir, des doutes et des hésitations.

II. Histoire du canon de l'Ancien Testament du IV[e] au VII[e] siècle (7).

I. Dans cette période nous rencontrerons non-seulement de nombreux

---

(1) S. Paulin, Carmen X *de Natali S. Felicis*, vs 23 et suiv :

> « *At geminas* (cellas) *quæ sunt dextra, lævaque patentes*
> *Binis historiis ornat pictura fidelis :*
> *Unam sanctorum complent sacra gesta virorum :*
> *Jobus vulneribus tentatus, lumine* Tobit :
> *Ast aliam sexus minor obtinet, inclita* Judith,
> *Qua simul et regina potens depingitur* Esther. »

(2) Martigny, *ibid.*

(3) V. sur la fête des Machabées, Martigny, *op. cit.*, p. 440. — V. aussi les observations d'Ubaldi, *Introductio.* t. II, p. 384.

(4) Ciampini, *Vetera monimenta*, t. III, pp, 206, 211.

(5) Ubaldi, *Introductio*, t. II. p. 391.

(6) Le Card. Franzelin, *Tractatus de Divina traditione et Scriptura*, ed. 3[a], p. 444. Le savant auteur fait du reste observer plus loin, p. 454, note, qu'il ne croit pas que la défense théologique du Canon scripturaire repose sur cette opinion ; elle a, dit-il, des fondements beaucoup plus solides. Il avoue que pour beaucoup son opinion n'a paru être qu'une hypothèse peu fondée.

(7) Ubaldi, *Introductio*, t. II, pp, 229 et suiv.

témoignages patristiques, mais encore d'assez fréquents canons ou catalogues des livres saints.

1° *Canons complets*. Laissons de côté le Canon des Écritures qui'aurait été promulgué au Concile de Nicée, et sur lequel on ne peut faire que des conjectures (1). On sait, il est vrai, qu'il a existé : S. Jérôme affirme qu'il comprenait le livre de Judith (2) ; plus tard, un autre savant, Cassiodore, en parlera comme d'un document connu (3). Mais il ne nous est pas parvenu ; il est donc inutile d'y insister (4).

A. — Plusieurs catalogues émanent, dans cette période, des pontifes romains. Innocent Ier (mort en 416), dans une lettre à Exupère, évêque de Toulouse, qui l'avait consulté entre autres choses sur le nombre des Saintes Ecritures, dit (405) :

« Qui vero libri recipiantur in Canone SS. Scripturarum, brevis adnexus ostendit. Hæc sunt ergo quæ desiderata moneri voce voluisti. Moysis libri quinque, id est, Genesis, Exodi, Levitici, Numeri, Deuteronomii ; et Jesu Nave unus, Judicum unus, Regnorum libri quatuor, simul et Ruth ; Prophetarum libri sexdecim ; Salomonis libri quinque ; Psalterium ; item Historiarum, Job liber unus, Tobiæ unus, Esther unus, Judith unus, Machabæorum duo, Esdræ duo, Paralipomenon duo. Item Novi Testamenti Evangeliorum libri quatuor, Apostoli Pauli epistolæ quatuordecim (puis les autres livres y compris l'Apocalypse). Cætera autem quæ vel sub nomine Matthiæ, sive Jacobi minoris ; vel sub nomine Petri et Johannis quæ a quodam Leucio scripta sunt ; vel sub nomine Andreæ, quæ a Xenocharide et Leonida Philosophis ; vel sub nomine Thomæ, et si quæ sunt alia non solum repudianda, verum etiam noveris esse damnanda. Datum X Kal. Mart. Stilicone II et Anthemio viris clarissimis Consulibus » (5).

Cette lettre, qu'on trouve aussi dans la collection de Denys le Petit, est certainement authentique. Le Canon qu'elle contient est identique à celui du Concile de Trente. Si Baruch n'y est pas cité, cela tient à l'habitude qui régnait alors, et dont nous avons constaté l'existence chez plusieurs écrivains ecclésiastiques, de le comprendre sous le nom de Jérémie.

Vers la fin du Ve siècle, en 495, le même Canon reparaît dans le décret du pape Gélase (6). Voici ce décret fameux (7) :

---

(1) Bianchini, *Vindiciæ Canonicarum Scripturarum Vulgatæ latinæ editionis*, Rome, 1741, in-fol., pp. ccclxj et suiv. ; — J. Chrysostôm. a S. Joseph, *De Canone SS. librorum constituto... in magno Nicæno Concilio*, Rome, 1742 ; — Malou, *La lecture de la Sainte Bible*, t. II, pp. 114 et suiv ; — Hefele, *Histoire des Conciles*, trad. franç., t. 1, p. 358 et suiv.

(2) « Hunc librum (Judith) Synodus Nicœna in numero Sanctarum Scripturarum legitur computasse ». Préface à la traduction de Judith, *Opera*, t. X, c. 21.

(3) *Divin. Institut.* XIV.

(4) Martianay, notes sur la traduction de Judith par S. Jérôme, à l'endroit cité plus haut ; Ballerini, *Opera S. Leonis*, app. t. III, p. 102, ont combattu son existence. Hefele partage cette manière de voir, *Conciliengeschichte*, t. I, p. 354.

(5) Gallandi, *Biblioth. Patrum*, t. VIII, p. 561. — Cfr. Credner, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanon*, Berlin, 1860, in-8°, p. 279.

(6) Quelques mss. attribuent ce document au pape S. Damase, d'autres à Hormisdas. A cause de cela, des critiques protestants (Pearson, Cave, Wernsdorff, Grabe), et catholiques, (Hefele, *Concil.* II, 599), etc., ont conclu qu'il était apocryphe. Fontanini et Zaccharia ont soutenu avec raison son authenticité. Elle est reconnue par Credner, *Zur Geschichte des Kanons*, pp. 151 et suiv. — Cfr. Reuss, *Histoire du Canon*, pp. 248, 249.

(7) D'après Credner, *ibid.*, pp. 192 et suiv.

« Incipit confirmatio domini Gelasii papæ, de libris Veteris ac Novi Testamenti (1).

« In principio videlicet quinque libri Moysis, Genesis liber unus, Exodus liber unus, Leviticus liber I, Numeri liber I, Deuteronomium liber I, Jesu Nave liber I, Judicum liber I, Ruth liber I, Regum libri IV, Paralipomenon libri II, Psalmorum 150 liber I, Salomonis libri III. Proverbiorum liber I, Ecclesiastes liber I, Cantica Canticorum liber I, Sapientiæ liber I. Ecclesiasticus liber I.

« Item Prophetæ numero XVI. Isaiæ liber I, Hieremiæ liber I (2), Ezechielis (3), Danielis liber I, Osee liber I, Amos liber I, Michææ liber I, Joel liber I, Abdiæ liber I, Jonæ liber I, Naum liber I, Abbacum liber I. Sophoniæ liber I, Aggæi liber I, Zachariæ liber I, Malachiæ liber I.

« Item Storiarum. Job liber I, Tobias liber I, Ester liber I, Judith liber I, Esdra libri II, Machabæorum libri II » (4).

Ce texte fournit la preuve que, dans l'Eglise romaine, le Canon était alors absolument clos et déterminé. Un manuscrit de la Vulgate, écrit par Servandus vers 541 et connu sous le nom de *Codex amiatinus* (5), confirme cette conclusion : tous les livres de notre Bible actuelle s'y trouvent, à l'exception du livre de Baruch.

Le Canon du Pape S. Hilaire (463) admet tous les deutéro-canoniques sans exception (6).

B. — L'Eglise d'Afrique nous offre un Canon analogue, qui est souvent répété et confirmé par les Conciles. En voici le texte :

« Item ut præter Scripturas Canonicas nihil in Ecclesia legatur sub nomine divinarum Scripturarum. Sunt autem canonicæ Scripturæ, id est, Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium ; Hiesus Nave, Judicum, Ruth, Regum libri IV, Paralipomenon libri II, Job, Psalterium, Salomonis libri V, libri XII Prophetarum. Ysaias, Hieremias, Hiezechiel. Daniel, Tobias, Judith, Esther, Esdræ libri II, Machabæorum libri duo... »

Ce Canon a été reçu par trois Conciles : celui d'Hippone (393), que Possidius (7) appelle « totius Africæ plenarium » ; le troisième Concile de Carthage (397) auquel assistaient S. Augustin et quarante-quatre autres évêques ; le sixième Concile de Carthage (419), où se trouve aussi S. Augustin et qui ajoute au Canon précédent les mots suivants : « Hoc etiam fratri et consacerdoti nostro Bonifacio, vel aliis earum partium episcopis pro confirmando isto Canone innotescat, quia a Patribus ista accepimus in Ecclesia legenda » (8). C'était alors en effet le pape Boniface I qui occupait le

---

(1) Nous laissons de côté ici ce qui regarde le Nouveau Testament.

(2) Un ms. publié par Mansi, et qui attribue ce décret à Hormisdas, a ici : « Hieremiæ liber unus cum Cinnoth ac Lamentationibus suis ».

(3) Il faut sans doute suppléer « liber I », qui manque.

(4) Ubaldi, qui ne cite pas l'ouvrage de Credner, et suit une mauvaise récension de ce décret, est forcé, à cause de cela, de donner des explications inutiles, *Introd.*, t. II, p, 241. — Cfr. Thiel, *De decretali Gelasii papæ*, 1866, in-8°.

(5) Ainsi nommé parce qu'il avait été écrit dans l'abbaye d'Amiata. V. Tischendorf, *Nov. Test.*, éd. crit. 7ª minor, Proleg., pp. CXXIV-CXXV. Ce savant a publié le Nouveau Testament d'après ce ms. V. plus bas.

(6) Vincenzi, *op. cit.*, t. I, p. 184.

(7) *Vita S. Augustini*, VII.

(8) Mansi, *Concil.*, t. III, p. 924. — Cfr. Credner, *Geschichte*, p. 277.

siège de S. Pierre (1). On a prétendu que, dans les Canons du Concile d'Hippone et du troisième de Carthage, les livres des Machabées étaient omis, et qu'ils n'ont été ajoutés que par le Concile de 419. Constant et Ballerini ont absolument démontré le contraire (2).

Ce Canon de l'Eglise africaine trouve sa justification dans les œuvres de S. Augustin, qui non-seulement cite tous les livres de notre Canon, et défend leur autorité divine contre leurs adversaires, mais qui en donne aussi le catalogue suivant (3), dans lequel il compte quarante-quatre livres de l'Ancien Testament :

« Totus autem canon Scripturarum, in quo istam considerationem versandam dicimus, his libris continetur : quinque Moyseos, id est Genesi, Exodo, Levitico, Numeris, Deuteronomio ; et uno libro Jesu Nave, uno Judicum, uno libello qui appellatur Ruth, qui magis ad Regnorum principia videtur pertinere ; deinde quatuor Regnorum, et duobus Paralipomenon, non consequentibus, sed quasi a latere adjunctis simulque pergentibus. Hæc est historia quæ sibimet annexa tempora continet atque ordinem rerum. Sunt aliæ tanquam ex diverso ordine, quæ neque huic ordini, neque inter se connectuntur, sicut est Job, et Tobias, et Judith, et Esther, et Machabæorum libri duo, et Esdræ duo, qui magis subsequi videntur ordinatam illam historiam usque ad Regnorum vel Paralipomenon terminatam. Deinde Prophetæ, in quibus David unus liber psalmorum ; et Salomonis tres, Proverbiorum, Cantica Canticorum et Ecclesiastes. Nam illi duo libri unus qui Sapientia (4), et alius qui Ecclesiasticus inscribitur, de similitudine Salomonis esse dicuntur. Nam Jesus filius Sirach eos conscripsisse perhibetur (5) qui tamen, quoniam *in auctoritatem recipi meruerunt*, inter propheticos numerandi sunt. Reliqui sunt eorum libri qui proprie Prophetæ appellantur, duodecim Prophetarum libri singuli qui connexi sibimet, quoniam numquam sejuncti sunt, pro uno habentur. Quorum Prophetarum nomina sunt hæc, Oseæ, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Michæas, Nahum, Habacuc, Sophonias, Aggæus, Zacharias, Malachias ; deinde quatuor Prophetæ sunt majorum voluminum, Isaias, Jeremias (6), Daniel, Ezechiel. His quadraginta quatuor libris Testamenti veteris terminatur auctoritas ». Il cite ici les livres du Nouveau Testament, et conclut : « In his omnibus libris timentes Deum et pietate mansueti quærunt voluntatem Dei ». Pour être complet, il faut noter qu'ailleurs (7) il dit : « Adversus contradictiones non tanta firmitate proferuntur, quæ scripta non sunt in canone Judæorum ».

---

(1) Une formule qu'on trouve ajoutée dans quelques mss. : « ut de hoc transmarina ecclesia consulatur », fut probablement ajoutée, soit au IIIe Concile de Carthage, soit à celui d'Hippone.

(2) Coustant, *op. cit.*, p. 101 ; Ballerini, app. aux *Opera S. Leonis*, pp. 98 et suiv.

(3) *De doctrina christiana*, II, 8.

(4) S. Hilaire d'Arles s'étant étonné que S. Augustin invoquât l'autorité de la Sagesse, S. Augustin répondit : « Non debuit repudiari sententia libri Sapientiæ qui meruit in Ecclesia Christi tam longa annositate recitari, et ab omnibus cum veneratione divinæ auctoritatis audiri ». *Epist.* 226 ; *De prædestinatione*, I, 27.

(5) S. Augustin a plus tard abandonné cette opinion : *Retractat.* II, ch. IV, n. 2.

(6) Baruch est probablement compris sous le nom de Jérémie, comme on l'a déjà vu. Du reste, M. Reuss, *Histoire du Canon*, p. 295, reconnait que les anciens ont regardé ce livre comme une partie intégrante de celui de Jérémie.

(7) *De Civit. Dei*, XVII, 20.

On pourrait encore citer le canon de Cassiodore, que nous avons déjà donné plus haut (1), et celui de Denys le Petit (2). Quant à S. Grégoire-le-Grand, il ne donne pas de catalogue des livres canoniques, mais dans ses écrits, il cite tous ceux que renferme notre vulgate. Il reçoit en effet les deux traductions latines, l'Italique et la version de S. Jérôme, qui contenaient chacune tous les livres, même deutéro-canoniques (3).

C. — Chez les Grecs de cette époque nous avons un témoignage très important dans l'usage qu'ils font de la version des Septante, qui renferme tous les deutéro-canoniques, et ne les distingue pas des proto-canoniques, puisque les manuscrits les plus autorisés mêlent tous ces livres ensemble. Tel est le cas de l'Alexandrinus (A), du Vaticanus (B), du Sinaiticus (ℵ) (4). Le Friderico-Augustanus range ainsi les livres qui nous sont parvenus : Paralipomènes, Esdras, Nehemias, Esther (tout entier), Tobie, Jérémie, Lamentations (5). Il n'y a donc pas à douter que les deutéro-canoniques fussent lus dans les églises grecques. La seule difficulté qu'on puisse trouver dans ces manuscrits provient de ce qu'on y rencontre aussi des livres apocryphes. Ainsi le Sinaiticus donne le IIIe livre d'Esdras, le IIIe et le IVe des Machabées, les épitres de S. Barnabé et de S. Clément ; l'Alexandrinus donne les deux derniers livres des Machabées. Nous verrons plus loin quelles conclusions légitimes peuvent se tirer de ce fait.

Les versions éthiopienne (VIe siècle), arménienne (Ve siècle), syriaque héxaplaire (commencement du VIIe), contiennent les deutéro-canoniques mêlés aux proto-canoniques sans la moindre distinction.

2° *Canons incomplets*. En face de ces témoignages favorables à la doctrine et à la pratique de l'Eglise romaine s'en trouvent d'autres qui leur sont plutôt opposés.

A. — Nous en trouvons sept de ce genre dans l'Eglise grecque.

Le canon 60e (6) du Concile de Laodicée (363), est ainsi rédigé : « Hæc sunt

---

(1) V. p. 113.

(2) Dans Justel, *Bibliotheca juris Canonici Veteris*, Paris, 1661, in-f°, t. II, p. 201.

(3) On examinera plus bas comment il se fait que dans ses *Moralia*, XIX, 13, il appelle les livres des Machabées « non canonicos ».

(4) Voici l'ordre suivi par A : Γένεσις κόσμου, Ἔξοδος Αἰγύπτου, Λευιτικόν, Ἀριθμοί, Δευτερονόμιον, Ἰησοῦς Ναυῆ, Κριταί, Ῥούθ. ὁμοῦ βιβλία ή. Βασιλειῶν ά, Βασιλειῶν β'. Βασιλειῶν γ', Βασιλειῶν δ', Παραλειπομένων ά, Παραλειπομένων β'. ὁμοῦ βιβλία ς'· Προφῆται ις', Ὠσηὲ ά...... Ἡσαίας ιγ'. Ἱερεμίας ιδ' (ad. *Baruch, Lament. Epist.*), Ἰεζεκιὴλ ιέ. Δανιὴλ ις' (avec les additions), Ἐσθήρ (avec les additions), Τωβίτ, Ἰουδείθ, Ἔσδρας ά ἱερεύς (1 Esdras), Ἔσδρας β' ἱερεύς (Esdras canonique, Nehemias), Μακκαβαίων λόγος ά, Μακκαβαίων λόγος β', Μακκαβαίων λόγος γ', Μακκαβαίων λόγος δ', Ψαλτήριον μετ' ὠδῶν, Ἰώβ, Παροιμιαί, Ἐκκλησιαστής, Ἆσματα ᾀσμάτων, Σοφία ἡ παναρέτος, Σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σιραχ. Cfr. Tischendorf, *Vetus Testamentum græce juxta LXX interpretes*, ed. 6a (donnée par Nestle), Leipzig, 1888, in-8°, t. I, p. lxj ; sur l'ordre suivi par B, *ibid*, p. xxx, et surtout p. lxiv ; sur l'ordre de ℵ, *ib.*, p. lxvij.

(5) *Ibid.*, p. lxv.

(6) 59e suivant d'autres ; Cfr. Bickell, *Studien und Kritiken*, t. III, p. 611 et suiv. — Voici le texte grec de ce Canon d'après Westcott, *A general Survey of the history of the Canon*, Londres, 1866, in-8°, p. 482-483 : ὅτι οὐ δεῖ ἰδιωτικοὺς ψαλμοὺς λέγεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ οὐδὲ ἀκανόνιστα βιβλία, ἀλλὰ μόνα τὰ κανονικὰ τῆς καινῆς καὶ παλαιᾶς διαθήκης. Ὅσα δεῖ βιβλία ἀναγινώσκεσθαι. παλαιᾶς διαθήκης· α' Γένεσις κόσμου. β' Ἔξοδος ἐξ Αἰγύπτου. γ' Λευιτικόν· δ' Ἀριθμοί. ε' Δευτερονόμιον. ς' Ἰησοῦς Ναυῆ. ζ' Κριταί, Ῥούθ. η' Ἐσθήρ. θ' βασιλειῶν πρώτη καὶ δευτέρα. ί' βασιλειῶν τρίτη καὶ τετάρτη, ια' Παραλειπόμενα, πρῶτον καὶ δεύτερον. ιβ' Ἔσδρας, πρῶτον καὶ δεύτερον. ιγ' Βίβλος Ψαλμῶν ἑκατὸν πεντήκοντα. ιδ' Παροιμίαι Σολομῶντος. ιέ Ἐκκλησιαστής. ις' Ἆσμα ᾀσμάτων. ιζ' Ἰώβ. ιή Δώδεκα προφῆται. κ' Ἱερεμίας καὶ Βαρούχ, Θρῆνοι καὶ Ἐπιστολαί, κά Ἰεζεκιήλ. κβ' Δανιήλ. τά δὲ τῆς καινῆς διαθήκης. — Vincenzi, *op. cit.*, t. I, p. 187 et suiv., discute l'autorité de

quæ legi oportet ex Veteri Testamento : 1° Genesis (1) 2. Exodus, id est, exitus (2) ex Ægypto. 3. Leviticum. 4. Numeri. 5. Deuteronomium. 6. Jesus Nave. 7. Judices, Ruth. 8. Esther. 9 Regnorum primus et secundus. 10. Regnorum tertius et quartus. 11. Paralipomenon primus et secundus. 12. Esdræ primus et secundus. 13. Liber psalmorum centum quinquaginta. 14. Proverbia Salomonis. 15. Ecclesiastes. 16. Cantica Canticorum. 17. Job. 18. Duodecim Prophetæ. 19. Esaias. 20. Jeremias, et Baruch, Lamentationes et epistolæ (3). 21. Ezechiel. 22. Daniel. Novi autem Testamenti... » Dans ce catalogue manquent Tobie, Judith, la Sagesse, l'Ecclésiastique et les Machabées ; en revanche Baruch s'y trouve.

S. Epiphane (évêque de Chypre, mort en 403) compte vingt-quatre livres donnés par Dieu aux Juifs ; de ces vingt-quatre lettres vingt-deux sont comptés d'après le nombre et suivant l'ordre des livres de leur alphabet ; deux autres sont considérés comme douteux ; en dehors de ceux-là, ils en ont quelques autres d'apocryphes (4). Par ce mot S. Epiphane désigne sans doute les deutéro-canoniques. Ailleurs (5), après avoir énuméré de nouveau les vingt-deux livres proto-canoniques, il ajoute : « Ita duo et viginti libri pro litterarum hebraïcarum numero censentur. Quod enim ad suos libros attinet qui versibus distincti sunt, *Salomonis* videlicet *Sapientiam* quæ πανάρετος inscribitur, et *Jesu filii Sirach librum*,... tametsi utiles ac fructuosi illi sint, in Scripturarum numerum nequaquam referri solent (6). unde nec in testamenti arca collocati sunt » (7).

S. Athanase parle ainsi : « Quia vereor ne aliqui... impingere incipiant in libros dictos apocryphos... Evangelistæ Lucæ forma utar, dicens et ego : quoniam quidem aliqui conati sunt ordinare sibi *quæ apocrypha dicuntur*, et hæc immiscere Scripturæ divinitus inspiratæ, de qua plenam habemus persuasionem, sicut Patribus tradiderunt qui ab initio ipsi viderunt et ministri fuerunt sermonis : visum est et mihi a germanis fratribus admonito et edocto, ab alto per seriem exponere libros *in canone positos* (κανονιζόμενα) et traditos, et divinos creditos... Sunt igitur V. T. libri omnes numero XXII : tot enim literas, ut audivi, apud Hebræos esse traditum est. Ordine ac nomine singuli sunt ita. Primus Genesis, secundus Exodus, tertius Leviticus, quartus Numeri, quintus Deuteronomium... Prophetæ duodecim in unum librum numerati ; dein Isaias et Jeremias et cum ipso *Baruch*, Lamentationes, *Epistola*... » (8) Suivent les autres livres proto-canoniques.

---

ce Concile. Il nous semble inutile de le suivre sur ce terrain. — V. du reste Franzelin, *op. cit.*, p. 463, note.

(1) Γένεσις κόσμου.

(2) Ces deux mots manquent dans le grec.

(3) Ces épitres ne peuvent être que la lettre de Jérémie qui fait le dernier chapitre du livre de Baruch.

(4) *Hæres.* VIII, 6. Καὶ αὗται εἰσιν αἱ εἰκοσιεπτὰ βίβλοι αἱ ἐκ θεοῦ δοθεῖσαι Ἰουδαίοις, εἰκοσιδύο δὲ ὡς τὰ παρ' αὐτοῖς στοιχεῖα τῶν Ἑβραϊκῶν γραμμάτων ἀριθμούμεναι διὰ τὸ διπλοῦσθαι δέκα βίβλους εἰς πέντε λεγομένας... εἰσὶ δὲ καὶ ἄλλαι δύο βίβλοι παρ' αὐτοῖς ἐν ἀμφιλέκτῳ ἡ Σοφία τοῦ Σιρὰχ καὶ ἡ τοῦ Σολομῶντος χωρὶς ἄλλων τινῶν βιβλίων ἐναποκρύφων.

(5) *De mens. et pond.*, 4.

(6) Εἰς ἀριθμὸν ῥηθῶν οὐκ ἀριθμοῦνται.

(7) Cfr. aussi *Hæres.* LXXVI, 5.

(8) *Epist., fest.* XXXIX. — Westcott, *op. cit.*, p, 495-496. Cette lettre, qui a été traduite autrefois en syriaque, a été traduite d'après ce texte en anglais par H. Burgess, Westcott, *ibid.* — Vincenzi a contesté à tort son authenticité, *Sessio quarta Concilii Tridentini*, t, I, p. 103.

Dans ce canon sont omis tous les deutéro-canoniques, à l'exception de Baruch qui est joint à Jérémie. Esther n'y figure point, comme c'est déjà le cas dans le canon de Méliton. S. Athanase, après avoir cité les livres du Nouveau Testament, conclut :

« Hi sunt salutis fontes... in his solis pietatis doctrina annuntiatur, nemo iis addat, neque ab iis aliquid subtrahat... Verum majoris accurationis causa scribendo, etiam illud necessario addo, quod scilicet sunt etiam alii libri extra hos, *non in canonem quidem redacti* (1), sed a Patribus designati, ut legantur recenter accedentibus, et volentibus institui in doctrina pietatis : *Sapientia Salomonis*, et *Sapientia Sirach*, et *Esther*, et *Judith*, et *Tobias*, et Doctrina quæ dicitur Apostolorum, et Pastor. At vero, dilectissimi, dum et illi sunt in *canone*, et isti *leguntur*, nuspiam *apochryphorum* mentio habetur, sed hæreticorum sunt commentum... ut quasi vetera proferentes occasionem habeant fallendi simplices ».

Pour lui donc les livres deutéro-canoniques et Esther ne sont point apocryphes, mais du genre de ceux que Rufin (2) appelle ecclésiastiques et dont la lecture était permise dans les Eglises.

La *Synopsis athanasiana* (3) a le même canon : les deutéro-canoniques, ainsi qu'Esther, y sont omis, Baruch y est joint à Jérémie. Après avoir énuméré les vingt-deux livres du canon juif, la Synopsis poursuit : « Præter istos autem sunt adhuc alii ejusdem Veteris Testamenti libri non canonici qui cathecumenis tantum leguntur » ; parmi ces livres, elle cite la Sagesse de Salomon, celle de Jésus, fils de Sirach, Esther, Judith et Tobie. Cette énumération faite, elle continue : « Tot sunt libri Veteris Testamenti non canonici, quidam vero ex veteribus apud Hebræos pro canonicis reputari dixerunt librum Esther, et historiam Ruth cum historiis Judicum uno libro comprehendi et adnumerari, Esther vero pro alio libro computari : atque ita rursus numerum XXII canonicorum librorum apud illos compleri ». Elle distingue ensuite entre les livres *controversés*, ἀντιλεγόμενους, et les livres *apocryphes*. Parmi les livres controversés, sont la Sagesse de Salomon, la Sagesse de Sirac, Esther, Judith, Tobie, les quatre livres des Machabées, les Ptolémaïques, les Psaumes, le Cantique de Salomon, Suzanne. Parmi les apocryphes, figurent les livres attribués faussement à Sophonie le prophète, à Zacharie, père de Jean, à Baruch, à Ezéchiel, à Daniel. Tout cet amalgame porte à croire qu'il ne faut pas faire grand cas de la science historique ou du sens critique de l'auteur de cette Synopsis.

S. Grégoire de Nazianze (326-389) donne un canon semblable à celui de S. Athanase. Le but qu'il s'est proposé est, dit-il, de faire distinguer les livres vrais et divins de ceux qui sont supposés, afin de détourner les lecteurs de l'erreur. Voici la partie du poème contenant ce catalogue (4) :

« At tua ne libris fallatur mens alienis
(Namque adscriptitii multi falsique vagantur),
Hunc habeas certum numerum a me, lector amice.

---

(1) οὐ κανονιζόμενα.

(2) *Comm. in Symbol.* XXXVIII, *Patrol. lat.* t. XXI, c. 374.

(3) *Patrol. grecque*, t. XXVIII, c. 431. — Pour Reuss, *Histoire du Canon*, elle est d'une époque bien postérieure.

(4) *Carm.* XII, 31. — Nous en donnons la traduction en vers latins faite par Bilius, et en

Bisseni libri Veteris sunt Fœderis omnes
Historici : Genesis primus, mox Exodus, inde
Leviticus, Numeri, Legis tum scita secundæ,
Post Iesus, Critæ, Ruth, Regum gestaque bini
Describunt libri ; sequitur liber ille vocatur
Qui Paralipomenon ; cunctorum est ultimus Esdras.
Quinque metris constant : Iob, David, tres Salomonis,
Concio, et insignes Cantus, Proverbia sacra,
Quinque Prophetarum sunt libri rursus : in uno
Bisseni vates sunt juncti, nomina quorum,
Oseas, Amos, Michæas tertius inde,
Ioel, ac Ionas, Abdias sextus, at hunc post
Nahumque, Habbacucque octavus, tum Sophonæus,
Aggæus post, Zacharias, atque ultimus horum
Malachias ; liber hos unus complectitur omnes.
Esaias est alter, Ieremias tertius autem
Ezechiel quarto, Daniel post ordine quinto.
Hinc libros numerare duo datur atque viginti,
Tot nempe hebrææ quot sunt elementa loquelæ. »

Après avoir cité les livres du Nouveau Testament, S. Grégoire ajoute:

. . . . Sunt hæc
Omnia divinæ germana volumina chartæ.
Quidquid præterea est haud inter certa locandum.

Les *Iambes* d'Amphiloque (380) à Seleucus (1) donnent le même canon que celui de S. Grégoire. Il n'y paraît qu'une différence : d'après cet auteur, quelques-uns plaçaient le livre d'Esther dans le canon.

Πλὴν ἀλλ' ἐκεῖνο προσμαθεῖν μάλιστά σοι
Προσῆκον, οὐχ ἅπασα βίβλος ἀσφαλὴς
Ἡ σεμνὸν ὄνομα τῆς γραφῆς κεκτημένη.
Εἰσὶν γὰρ εἰσὶν ἔσθ' ὅτε ψευδώνυμοι
Βίβλοι, τινὲς μὲν ἔμμεσοι καὶ γείτονες,
Ὡς ἄν τις εἴποι, τῶν ἀληθείας λόγων.
Αἱ δ' αὖ νόθοι τε καὶ λίαν ἐπισφαλεῖς
Ὡς παράσημα καὶ νόθα νομίσματα,
Ἃ βασιλέως μὲν τὴν ἐπιγραφὴν φέρει,
Κίβδηλα δ' ἐστὶ ταῖς ὕλαις δολούμενα.
Τούτων χάριν σοι τὴν θεοπνεύστων ἐρῶ
Βίβλων ἑκάστην, ὡς δ' εὐκρινῶς μάθῃς
Τὰ τῆς παλαιᾶς πρῶτα διαθήκης ἐρῶ.
Ἡ πεντάτευχος......

---

note une partie du texte grec, *Patrol grecque*, t. XXXVII, col. 371 et suiv. : Περὶ τῶν γνησίων βιβλίων τῆς θεοπνεύστου γραφῆς·

Ὄφρα δὲ μὴ ξείνῃσι νόον κλέπτοιο βίβλοισι
(πολλαὶ γὰρ τελέθουσι παρέγγραπτοι κακότητες)
δέχνυσο τοῦτον ἐμεῖο τὸν ἔγκριτον, ὦ φίλ', ἀριθμόν.
Ἱστορικαὶ μὲν ἔασι βίβλοι δυοκαίδεκα πᾶσαι
τῆς ἀρχαιοτέρης Ἑβραΐκῆς σοφίης.
Πρωτίστη Γένεσις εἶτ' Ἔξοδος, Λευιτικόν τε....

Suit le Canon du Nouveau Testament que nous n'avons pas à reproduire maintenant.

(1) *Patrol grec.*, t. XXXVII, c. 1578 et suiv. — Nous n'avons pas à parler ici de la contro-

Τούτοις Ἰησοῦν προστίθει καὶ τοὺς κριτάς,
Ἔπειτα τὴν Ῥούθ, Βασιλεῶν τε τέσσαρας
Βίβλους, Παραλειπομένων δέ γε ξυνωρίδα.
Ἔσδρας ἐπ' αὐταῖς πρῶτος, εἶθ' ὁ δεύτερος.
Ἑξῆς στιχηρὰς πέντε σοι βίβλους ἐρῶ......
ταύταις προφήτας προστίθει τοὺς δώδεκα......
Μεθ' οὓς προφήτας μάνθανε τοὺς τέσσαρας......
Τούτοις προσεγκρίνουσι τὴν Ἐσθήρ τινες.

S. Cyrille de Jérusalem (mort en 336) se propose (1) de montrer aux fidèles quels sont les livres canoniques, afin de leur faire éviter les apocryphes. « Studiose ab ipsa Ecclesia disce, qui sint Veteris Testamenti libri, qui vero novi, nec quidquam apocryphorum legas. Qui nescis quæ apud omnes in confesso sunt (2), quid circa dubia (3) frustra laboras? Lege divinas Scripturas, illos XXII libros Veteris Testamenti a septuaginta duo interpretibus translatos, ...cum apocryphis autem nihil habeto commune. Hos solos studiose meditare, quos etiam in Ecclesia cum certa fide (4) legimus ». Suit la récension des livres de l'Ancien Testament d'après la manière hébraïque de les compter. S. Cyrille joint toutefois, comme nous avons déjà vu S. Athanase le faire, les Lamentations, Baruch et la lettre de Jérémie au livre de ce prophète. Il met Esther parmi les canoniques, et pour garder le nombre conservé, il fait des Juges et de Ruth un seul livre. « Reliqua omnia extra sunto in secundo (loco); et quæ in Ecclesia non leguntur, ea neque privatim legas, sicut jam audisti » (5).

S. Cyrille distingue donc trois classes de livres : vingt-deux canoniques, ensuite des livres qu'on lit dans l'Eglise (ecclésiastiques). enfin des apocryphes qu'on ne peut lire ni publiquement ni en particulier.

Dans l'Eglise latine, on trouve aussi des témoignages formellement contraires aux deutéro-canoniques.

S. Hilaire de Poitiers († 368) écrit (6) : « Et ea causa est ut in viginti

verse qui a eu lieu à propos de cet écrit : il suffit de dire que, d'après quelques auteurs, il est de S. Grégoire de Nazianze.

(1) *Cateches.* IV, 33.

(2) ὁμολογούμενα.

(3) ἀμφιβαλλόμενα.

(4) μετὰ παρρησίας.

(5) Περὶ τῶν θείων γραφῶν. Φιλομαθῶς ἐπίγνωθι παρὰ τῆς ἐκκλησίας ποῖαι μέν εἰσιν αἱ τῆς παλαιᾶς διαθήκης βίβλοι, ποῖαι δὲ τῆς καινῆς...... πολύ σου φρονιμώτεροι ἦσαν οἱ Ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀρχαῖοι ἐπίσκοποι, οἱ τῆς ἐκκλησίας προστάται, οἱ ταύτας παραδόντες· σὺ οὖν τέκνον τῆς ἐκκλησίας μὴ παραχάραττε τοὺς θεσμούς. Καὶ τῆς μὲν παλαιᾶς διαθήκης ὡς εἴρηται τὰς εἴκοσι δύο μελέτα βίβλους, ἃς εἰ φιλομαθὴς τυγχάνεις ἐμοῦ λέγοντος ὀνομαστὶ μεμνῆσθαι σπούδασον. Τοῦ νόμου μὲν γὰρ εἰσὶν αἱ Μωσέως πρῶται πέντε βίβλοι, Γένεσις, Ἔξοδος, Λευιτικόν, Ἀριθμοί, Δευτερονόμιον. Ἑξῆς δὲ Ἰησοῦς υἱὸς Ναυῆ, καὶ τὸ τῶν Κριτῶν μετὰ τῆς Ῥοὺθ βιβλίον ἕβδομον ἀριθμούμενον. Τῶν δὲ λοιπῶν ἱστορικῶν βιβλίων ἡ πρώτη καὶ ἡ δευτέρα τῶν Βασιλειῶν μία παρ' Ἑβραίοις ἐστὶ βίβλος, μία δὲ καὶ ἡ τρίτη καὶ ἡ τετάρτη. Ὁμοίως δὲ παρ' αὐτοῖς καὶ τῶν Παραλειπομένων ἡ πρώτη καὶ ἡ δευτέρα μία τυγχάνει βίβλος, καὶ τοῦ Ἔσδρα ἡ πρώτη καὶ ἡ δευτέρα μία λελόγισται· δωδεκάτη βίβλος ἡ Ἐσθήρ. Καὶ τὰ μὲν ἱστορικὰ ταῦτα. Τὰ δὲ στιχηρὰ τυγχάνει πέντε, Ἰώβ, καὶ βίβλος Ψαλμῶν καὶ Παροιμίαι, καὶ Ἐκκλησιαστής, καὶ Ἆσμα ᾀσμάτων ἑπτακαιδέκατον βιβλίον. Ἐπὶ δὲ τούτοις τὰ προφητικὰ πέντε· τῶν δώδεκα προφητῶν μία βίβλος καὶ Ἡσαΐου μία καὶ Ἱερεμίου μία μετὰ Βαρούχ καὶ Θρήνων καὶ Ἐπιστολῆς, εἶτα Ἰεζεκιὴλ καὶ ἡ τοῦ Δανιήλ, εἰκοστηδευτέρα βίβλος τῆς παλαιᾶς διαθήκης...... τὰ δὲ λοιπὰ πάντα ἔξω κείσθω ἐν δευτέρῳ. καὶ ὅσα μὲν ἐν ἐκκλησίαις μὴ ἀναγινώσκεται, ταῦτα μηδὲ κατὰ σαυτὸν ἀναγίνωσκε καθὼς ἤκουσας...... Touttée a tort d'interpréter ἐν δευτέρῳ par *in nullo loco*. Rien, dans les monuments de l'antiquité, n'autorise cette manière de voir.

(6) *Prolog in Psalm.* 15, *Patrol. lat.* t. IX, c. 241.

duos libros lex Testamenti veteris deputetur : ut cum litterarum numero convenirent. Qui ita secundum traditiones veterum deputantur, ut Moysi sint libri quinque, Iesu Nave sextus, Iudicum et Ruth septimus, primus, et secundus Regnorum in octavum, tertius et quartus in nonum, Paralipomenon duo in decimum sint, sermones dierum Esdræ in undecimum, liber Psalmorum in duodecimum, Salomonis Proverbia, Ecclesiastes, Canticum Canticorum in tertium decimum, et quartum decimum, et quintumdecimum, duodecim autem Prophetæ in sextum decimum, Esaias denique, et Ieremias cum Lamentatione et Epistola, sed et Daniel, et Ezechiel, et Iob et Esther viginti et duorum librorum numerum consumment. Quibusdam autem visum est, additis *Tobia* et *Iudith*, viginti quatuor libros secundum numerum græcarum literarum connumerare ».

Il suit de là que S. Hilaire, qui copie littéralement le texte d'Origène, compte dans le canon tous les livres admis par les Juifs, y comprend le livre d'Esther et peut-être celui de Baruch (1). On voit la raison qu'il donne, d'après quelqes auteurs, pour ajouter au canon Tobie et Judith. Il cite aussi le II[e] livre des Machabées (2).

Rufin (vers 410) donne le canon suivant (3) : « Hic igitur Spiritus Sanctus est qui in veteri Testamento Legem et Prophetas, in novo Evangelia et apostolos inspiravit, unde et apostolus dicit, II Tim. III... Et ideo quæ sunt novi ac Veteris Testamenti volumina, quæ *secundum majorum traditionem* (4) per ipsum Spiritum Sanctum inspirata creduntur, et ecclesiis Christi tradita, competens videtur hoc in loco evidenti numero, sicut ex patrum monumentis accepimus, designare. Itaque Veteris Testamenti, omnium primo, Moysi quinque libri sunt traditi, Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium. Post hæc Jesus Nave, Judicum simul cum Ruth. Quatuor post hæc Regnorum libri quos Hebræi duos numerant ; Paralipomenon, qui dierum dicitur liber ; et Esdræ duo, qui apud illos singuli computantur, et Hester. Prophetarum vero Esaias, Jeremias, Ezechiel et Daniel : præterea duodecim Prophetarum liber unus. Job quoque et Psalmi David singuli sunt libri. Salomonis vero tres ecclesiis traditi, Proverbia, Ecclesiastes, Cantica Canticorum. In his concluserunt numerum librorum Veteris Testamenti ».

---

(1) Il nomme en effet la lettre de Jérémie qui se trouve dans le livre de Baruch.

(2) *In Ps.* CXXV, 4 ; Migne, *Patr. lat.*, t. IX, c. 686. — L'éditeur bénédictin des œuvres de S. Hilaire fait sur ce suje d'excellentes réflexions : « Falluntur plerique ex hoc loco existimantes Hilarium nullos alios libros, quam qui hic recenssntur, pro canonicis habuisse Ac primum quidem librum Judith ut librum Legis commemorat in Ps. 125, 6 ; Tobiæ quoque liber occurrit citatus in Ps. 118. ב. 6 et in Ps. 129, 7 ; præterea Sapientiam Salomoni tribuit in Ps. 127, 16, imo in Ps. 118. ב. 8 et 135, 11 et de Trin. I. 7. ex eadem profert testimonia tamquam a propheta ; propheticum igitur hunc librum agnovit. Idem dicendum de libro Ecclesiastici, quem Salomoni et ipse adscribit in Ps. 66, 9 et a Latinis vulgo adscribi testatur in Ps. 140, 5. Deniqûe prophetiam Baruch nomine Jeremiæ citat in Ps. 68, 19 et de Trin. IV. 42. Neque locum ex historia Susannæ ab Arianis tamquam e Scripturis allatum respuit, imo... agnoscit (de Trin. IV. 8. 9, H orum itaque librorum canoneni hic reçenset juxta Hebræos, non juxta usum ecclesiæ suis temporibus receptum... Neque reponi potest, alios quidem libros ab iis, qui in Hébræorum canonem recepti sunt, Hilarium approbasse, sed tamquam hagiographos, et non veluti canonicos. Si enim ita eos spectasset, neque libro Judith Legis nomen et auctoritatem, neque Sapientiæ Salomonis prophetiæ titulum tribuisset ».

(3) *Comm. in Symb. Apost.*, § 36-38, *Patrol. Lat.*, t. XXI, c. 374.

(4) Il faut dès maintenant remarquer ces mots, dont les protestants essayent de combattre la portée. V. Reuss, *Histoire du Canon*, p. 203.

Rufin énumère ici les livres du Nouveau Testament et ajoute : « Hæc sunt quæ Patres intra canonem concluserunt, et ex quibus fidei nostræ assertiones constare voluerunt.

« Sciendum tamen est quod et alii libri sunt qui non Canonici sed Ecclesiastici a majoribus appellati sunt, id est Sapientia, quæ dicitur Salomonis et alia sapientia quæ dicitur filii Sirach... Ejusdem vero ordinis libellus est Tobiæ et Judith, et Machabæorum libri.

« In Novo vero Testamento libellus qui dicitur Pastoris seu Hermas, qui appellatur Duæ viæ vel Judicium Petri. Quæ omnia legi quidem in ecclesiis voluerunt, non tamen proferri ad auctoritatem ex his fidei confirmandam. Cæteras vero Scripturas Apocryphas nominarunt, quas in Ecclesiis legi noluerunt.

« Hæc nobis a patribus tradita sunt, quæ (ut dixi) opportunum visum est hoc in loco designare, ad instructionem eorum qui prima sibi ecclesiæ ac fidei elementa suscipiunt, ut sciant, ex quibus sibi fontibus verbi Dei hauricnda sint pocula ».

Nous trouvons dans ce passage la distinction que nous avons déjà remarquée entre les livres canoniques, les livres ecclésiastiques et les livres apocryphes. D'après Rufin, les livres de la seconde catégorie, si utiles qu'ils soient pour l'édification, n'ont aucune autorité dans les questions dogmatiques.

S. Jérôme, (mort en 420), partage le même sentiment. Dans sa lettre à Paulin (1), il ne dit pas un mot des deutéro-canoniques de l'Ancien Testament. Dans le *Prologus galeatus* (2), il s'exprime ainsi : « Viginti et duas litteras esse apud Hebræos Syrorum quoque et Chaldæorum lingua testatur... Porro quinque litteræ duplices apud Hebræos sunt... Unde et quinque a plerisque libri duplices æstimantur, Samuel, Malachim, Dabre-Iamim, Ezras, Jeremias cum Cinoth, id est Lamentationibus suis. Quomodo igitur viginti duo elementa sunt per quæ scribimus Hebraice omne quod loquimur et eorum initiis vox humana comprehenditur, ita viginti duo volumina supputantur, quibus quasi litteris et exordiis in Dei doctrina tenera adhuc et lactens viri justi eruditur infantia.

« Primus apud eos liber vocatur *Bresith*, quem nos Genesim dicimus. Secundus... Hi sunt quinque libri Mosi quos proprie *Thorath*, id est legem appellant.

« Secundum Prophetarum ordinem faciunt, ut incipiunt ab Jesu filio Nave... Deinde subtexunt... Judicum librum, et in eundem compingunt Ruth... Tertius sequitur Samuel... Quartus... Regum... Quintus Isaias. Sextus Jeremias. Septimus Iezeciel. Octavus liber duodecim Prophetarum...

« Tertius ordo Hagiographa possidet ; et primus liber incipit ab Job. Secundus a David... Tertius et Salomon, tres libros habens. Proverbia.... Ecclesiasten... Canticum Canticorum. Sextus est Daniel. Septimus... qui apud nos Paralipomenon primus et secundus inscribitur. Octavus Ezras... Nonus Esther.

« Atque ita fiunt pariter veteris legis libri viginti duo, id est, Mosi quinque, Prophetarum octo, Hagiographorum novem. Quamquam nonnulli

---

(1) *Epist.* LIII *ad Paulin.* Migne, *Patrol. lat.*, t. XXII, c. 548.
(2) Reproduit en tête de presque toutes les éditions de la Vulgate.

Ruth et Cinoth (Lamentationes) inter Hagiographa scriptitent et libros hos in suo putent numero supputandos, ac per hoc esse priscæ legis libros viginti quatuor, quos sub numero viginti quatuor seniorum Apocalypsis Joannes inducit adorantes Agnum et coronas suas prostratis vultibus offerentes...

« Hic prologus Scripturarum, quasi galeatum principium omnibus libris quos de Hebræo vertimus in Latinum convenire potest ; ut scire valeamus quidquid extra hos est inter Apocrypha esse ponendum (1). Igitur Sapientia quæ vulgo Salomonis inscribitur, et Jesu filii Sirach liber, et Judith, et Tobias, et Pastor, non sunt in Canone. Machabæorum primum librum Hebraicum reperi. Secundus Græcus est ; quod ex ipsa quoque φράσει probari potest... »

Ailleurs (2) il s'exprime de même et d'une manière plus grave encore, car en cet endroit il parle certainement du canon de l'Eglise, et non de celui des Juifs (3). Il y dit de la Sagesse et de l'Ecclésiastique, dont il nie que Salomon soit l'auteur : « Sicut ergo Judith, et Tobiæ, et Machabæorum libros legit quidem Ecclesia, sed eos inter canonicas Scripturas non recipit ; sic et hæc duo volumina (4) legat ad ædificationem plebis, non ad auctoritatem Ecclesiasticorum dogmatum confirmandam ». Dans un autre endroit, il appelle ces deux livres *douteux* (5) : « In Sapientia et Ecclesiastico calamo temperavi, tantummodo canonicas Scripturas vobis emendare desiderans, et studium meum *certis* mavi quam dubiis commendare ».

S. Jérôme revient encore sur le même sujet (6), à propos du livre de Judith : « apud Hebræos liber Judith inter apocrypha (7) legitur : cujus auctoritas ad roboranda illa quæ in contentionem veniunt, minus idonea judicatur. Chaldæo tamen sermone conscriptus inter historias computatur. » Il développe la même manière de voir à l'occasion des livres de Daniel et de Tobie (8).

Junilius Africanus (vers 550) énumère (9) les livres de l'Ecriture, et, dans un dialogue entre le maître et le disciple, discute leur autorité (10). Après avoir établi les différents caractères de l'Ecriture, qui est ou his-

---

(1) S. Jérôme n'emploie pas toujours le mot *apocryphe* dans le même sens. Voir ce que dit sur ce point le Cardinal Franzelin : Dans le prologue sur S. Matthieu (*Op.*, t. VII, c. 6), parlant des Evangiles apocryphes, il dit : « apocryphorum nænias mortuis magis hæreticis quam ecclesiasticis vivis canendas ». Dans son Commentaire sur Isaïe, LXIV, 4, et *Contr. Rufin*, II, 25, où il dit : « apocryphorum deliramenta conticeant », il désigne des apocryphes tels que l'Ascension d'Isaie et l'Apocalypse d'Elie. Il faut donc distinguer à ce sujet. Cfr. *Tubing. Quartelscrift*, 1839, p. 291.

(2) *Prologue aux livres de Salomon*, *Patrol. lat.*

(3) Ubaldi, *Introductio*, t. II, p. 292.

(4) La Sagesse et l'Ecclésiastique.

(5) *Prolog. in libr. Salom. juxta LXX.*

(6) *Præf. in Judith.*

(7) La leçon de quelques manuscrits : « inter hagiographa » n'est pas admissible, comme le contexte le prouve.

(8) *Prol. in Dan, et Job.*

(9) *De partibus divinæ legis*, I, 3-7 ; *Patrol. lat.*, t. LXVIII, col. 16 et suiv.

(10) M. Reuss, *Histoire du Canon*, p. 254, croit que la classification de Junilius provient de l'ancienne école d'Antioche. « Ce triage si hardi et si peu conforme à la tradition ne peut pas être l'effet d'une critique historique ou littéraire, mais doit avoir été inspiré par des considérations d'utilité pratique, telles qu'elles avaient autrefois prévalu chez les théologiens grecs de la Syrie ». *Ibid.*, p. 255. Westcott admet la même provenance, *On the Canon of the New Testament*, éd. cit., p. 394.

toire, ou prophétie, ou proverbe, ou seulement enseignement, le dialogue poursuit.

C. 3. « *Disc.* In quibus libris *divina* continetur *historia? Mag.* In septemdecim : Genesis i, Exodi i, Lev. i, Num. i, Deuter. i, Jesu Nave i, Judicum i, Ruth i, Regum secundum nos iiii, secundum Hebræos ii. Evangeliorum iiii, secundum Matthæum, secundum Marcum, secundum Lucam, se-cundum Joannem. Actuum apostolorum i.

« *D.* Nulli alii Libri ad divinam Historiam pertinent? *M.* Adjungunt plures : Paralipomenon ii. Tob. i. Esdræ ii. Judith i. Hester i. Machab. ii. *D.* Quare hi libri non inter canonicas scripturas currunt? *M.* Quoniam apud Hebræos quoque super hac differentia recipiebantur, sicut Hieronymus cæterique testantur...

C. 4. « *De Prophetia... D.* In quibus libris prophetia suscipitur? *M.* In septemdecim. Psalmorum CL. lib. i. Osee lib. i. Esaiæ lib. i. Joel lib. i. Amos lib. i. Abdiæ lib. i. Jonæ lib. i. Michææ lib. i. Nahum lib. i. Sophoniæ lib. i. Habacuc lib. i. Jeremiæ lib. i. Ezechiel lib. i. Daniel lib. i. Aggæi lib. i. Zachariæ lib. i. Malachiæ lib. i. Cæterum de Joannis Apocalypsi apud orientales admodum dubitatur...

C. 5. « *De proverbiis... D.* In quibus hæc [proverbialis species] libris accipitur? *M.* In duobus : Salomonis Proverbiorum lib. i. et Jesu filii Sirach lib. i. *D.* Nullus alius liber huic speciei subditur? *M.* Adjungunt quidam librum qui vocatur Sapientiæ et Cantica Canticorum...

C. 6. « *De simplici doctrina... D.* Qui libri ad simplicem doctrinam pertinent? *M.* Canonici sexdecim ; id est; Eccles. lib. i. et Epist. Pauli Apostoli ad Rom. i. ad Corinth. ii. ad Gal. i. ad Ephes. i. ad Philip. i. ad Coloss. i. ad Thessal. ii. ad Timoth. ii. ad Titum i. ad Philem. i. ad Hebr. i; beati Petri ad gentes i.; et beati Joannis prima. *D.* Nulli alii libri ad simplicem doctrinam pertinent? *M.* Adjungunt quamplurimi quinque alias quæ Apostolorum Canonicæ nuncupantur; id est : Jacobi i. Petri secundam, Judæ unam, Johannis duas...

C. 7. « *De auctoritate Scripturarum. D.* Quomodo divinorum librorum consideratur auctoritas? *M.* Quia quidam perfectæ auctoritatis sunt, quidam mediæ, quidam nullius. *D.* Speciebus hæ differentiæ inveniuntur? *M.* In historia et simplici doctrina omnes ; namque in prophetia mediæ auctoritatis libri non præter Apocalypsim reperiuntur; neque in proverbiali specie omnino cessata ».

Ce canon est assez singulier; il refuse autorité à des proto-canoniques aussi bien qu'à des deutéro-canoniques, aux Paralipomènes, à Job, à Esdras, à Esther, comme à Judith et aux Machabées. Pour cela, l'auteur se fonde, dit-il, sur l'autorité de S. Jérôme et sur la doctrine des Juifs (1).

Le pape S. Grégoire le Grand (mort en 604) doit être rangé aussi parmi ceux qui présentent un Canon incomplet. Il parle des livres deutéro-canoniques, à propos des Machabées (2). Après avoir raconté leur histoire, il s'excuse d'avoir employé des livres non canoniques, et il ajoute : « De qua re non inordinate agimus, si ex libris, *licet non canonicis*, sed tamen adædificationem Ecclesiæ editis, testimonium proferamus » (3).

(1) V. Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*, Fribourg, 1880, in-8°.
(2) *Moral.* XIX, 13 (ou 34).
(3) Les renseignements fournis par Philastre concernent seulement le Nouveau Testament.

De la comparaison des documents qui précèdent il résulte que, pendant les trois derniers siècles dont nous venons d'examiner les monuments, les écrivains ecclésiastiques peuvent se ranger en deux classes : les uns admettent le Canon actuel, les autres rejettent les deutéro-canoniques ou quelques-uns des deutéro-canoniques. On peut remarquer en second lieu que la première de ces deux tendances prédomine dans l'église orientale, et que la seconde est au contraire plus en faveur dans l'église occidentale. Les membres de cette église qui, comme S. Hilaire de Poitiers, S. Jérôme et S. Hilaire d'Arles, sont plus familiers avec les documents orientaux, se rangent à une manière de voir qui diffèrre de celle de leur pays d'origine.

II. Cette divergence de vues peut-elle s'expliquer ? Très facilement, selon les critiques protestants ou rationalistes. Elle vient, disent-ils, de ce que la plus grande incertitude règne encore à cette époque dans les esprits (1). Cette incertitude avait pour motifs principaux l'impossibilité où étaient la plupart des écrivains du temps de se livrer à des études exégétiques sérieuses, qui leur permissent de préférer à l'usage, traditionnel il est vrai. mais mal fondé, de leurs églises, le Canon provenant des Hébreux. Or, de plus en plus, cet usage traditionnel tend à l'emporter sur l'étude scientifique. Tertullien place déjà dans la tradition la base de la véritable interprétation de l'Ecriture (2). S. Irénée affirme que, dans les discussions avec les hérétiques. il n'y a qu'un seul moyen efficace de revendiquer la vérité : c'est de conserver la tradition telle qu'elle s'est maintenue dans les Eglises par les évêques que les Apôtres ont institués et par leurs successeurs (3). Cette tendance dogmatique, qui s'est développée d'une manière exagérée, mais logique, dans l'Eglise catholique (4), a étouffé l'étude scientifique. La prédominance, conquise de siècle en siècle par l'Eglise romaine, a achevé la victoire de la tradition légendaire.

1. Au fond ces critiques donnent raison au Canon catholique. Nous avons toujours constaté dans l'Eglise romaine l'usage des deutéro-canoniques : S. Clément, S. Hippolyte de Porto, l'ancienne Italique, les monuments des Catacombes en fournissent la preuve inattaquable. Les Canons d'Innocent Ier et de Gélase n'ont fait que formuler d'une manière officielle, si l'on peut ainsi parler, la tradition de l'Eglise romaine. Est-ce exagérer de dire qu'à cause de son origine et de ses fondateurs, nulle tradition, même en dehors de tout argument dogmatique, n'est plus respectable que celle de cette Eglise ? Celle-ci n'a pas varié dans la réception de ces livres ; elles les a toujours honorés et vénérés. Une seule hésitation se présente au VIe siècle, lorsque S. Grégoire, troublé par l'autorité de S. Jérôme, semble se prononcer contre les deutéro-canoniques. Mais ce sera uniquement un doute théorique qui n'exercera aucune influence sur la pratique, car même

---

Nous en parlerons plus loin. Nous ne croyons pas non plus devoir parler du Canon que, suivant quelques auteurs, on trouve dans un contemporain de Cassiodore, Bellator, cité, *Inst. div. litt.* VI. Il ne s'agit là que des Commentaires sur les Machabées, Judith, Esther et Tobie ; mais nul renseignement sur l'opinion de l'auteur touchant la canonicité de ces livres. Cfr. Ubaldi, *Introd.*, t. II, p. 256.

(1) Reuss, *Histoire du Canon*, p. 81 et passim.

(2) *De Præscript.* 14. 19 ; cfr. *ibid.*, 20, 21, 37.

(3) *Adv. hæreses*, III, 3 ; cfr. II, 28.

(4) Reuss, *Op. cit.*, p. 84.

alors ces livres seront cités dans la polémique et dans les sermons, ils seront employés dans l'office divin (1).

2. Dans les autres églises, on suit en général la même ligne de conduite. On lisait certainement les livres deutéro-canoniques dans les églises orientales. S. Jérôme, qui témoigne surtout des usages de ces églises, dit des livres des Machabées : « Totius orbis in Ecclesiis Christi laudibus prædicantur (2) ». Il s'exprime plus formellement ailleurs : « Sicut Judith et Tobiæ et Machabæorum libros legit quidem Ecclesia,... sic et hæc duo volumina (3) legat ad ædificationem plebis... (4) ». S. Athanase, la Synopse, Rufin, dans les textes que nous avons cités plus haut, confirment ce témoignage.

Dans les églises occidentales le fait n'est pas douteux. Nous avons déjà cité un témoignage de S. Augustin (5) ; en voici un autre non moins décisif :

« Non debuit repudiari sententia de libro Sapientiæ, qui meruit *in Ecclesia Christi, de gradu lectorum Ecclesiæ Christi, tam longa annositate recitari, et ab omnibus christianis, ab episcopis, usque ad extremos laicos pœnitentes, catechumenos, cum veneratione divinæ authoritatis audiri*... Sed qui sententiis tractatorum instrui volunt, oportet ut istum librum Sapientiæ, ubi legitur : *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum ejus*, omnibus tractatoribus anteponant, quoniam sibi eum anteposuerunt, etiam temporibus *proximis Apostolorum, egregii tractatores, qui eum testem adhibentes, nihil se habere nisi divinum testimonium crediderunt* » (6).

Nous tirons les mêmes conséquences des monuments où nous sont res tées les traces de la pratique de ces Eglises. L'usage de les lire dans l'assemblée des fidèles fut universel. Quoique les conciles de Laodicée et de Carthage eussent défendu dans leurs provinces respectives de lire dans les églises sous le nom d'Ecriture sainte des livres qui n'étaient point inscrits au Canon, on lut partout les livres deutéro-canoniques sous le nom d'*Ecritures saintes*. Les évêques d'Afrique assurent au IV[e] siècle que les anciens Pères avaient ordonné depuis un temps immémorial de lire ces livres dans les églises. S. Augustin, nous venons de le voir, atteste spécialement ce fait pour le livre de la Sagesse. Les Sacramentaires des VI[e], VII[e], VIII[e] et IX[e] siècles renferment des leçons tirées des livres deutéro-canoniques ; les Lectionnaires qui nous restent divisent ces livres en sections égales à celles des autres livres divins, et indiquent les jours auxquels l'Eglise les faisait lire aux fidèles. Les anciens missels et livres liturgiques les citent comme des livres inspirés (7).

3. Ne lisait-on ces livres que pour l'édification des fidèles? Les mettait-on à un rang inférieur aux proto-canoniques ? On peut répondre négativement à cette question.

(1) Ainsi la Communion du 2[e] dimanche de l'Avent est tirée de Baruch, IV et V, l'Introït du dimanche dans l'Octave de la Nativité de Sag. XVIII ; celui de la Vigile de l'Epiphanie du même endroit ; celui de la feria IV Cinerum de Sag. XI. etc.

(2) *Epist.* XCIX.

(3) *La Sagesse et l'Ecclésiastique.*

(4) *Præf. in libr. Salomonis.*

(5) Plus haut. p. 136.

(6) *De prædicat. Sanct. XIV.*

(7) Malou, *La lecture des Livres Saints*, t. II, p. 144.

Parmi les Pères qui donnent le canon incomplet, beaucoup en effet, dans les discussions et les controverses, en appellent, comme à une autorité divine, aux livres mêmes qu'ils ne placent pas dans leur canon. Ainsi, S. Hilaire (1), aussi bien dans ses écrits contre les Ariens que dans ses autres ouvrages, se sert des deutéro-canoniques pour prouver la vérité.

Il se sert de Tobie (2), de la Sagesse (3), dont il fait précéder une citation des mots « docet propheta » (4), de l'Ecclésiastique qu'il attribue à Salomon (5), de Baruch (6) qu'il confond avec Jérémie (7), de Judith (8), qu'il cite après avoir annoncé des témoignages tirés « ex Lege, ex Prophetis et Evangeliis et Apostolis » (9), des Machabées (10), et enfin des parties deutéro-canoniques de Daniel (11).

S. Athanase prouve l'éternité du Verbe par l'histoire de Suzanne et les paroles de Baruch. Il dit: « Suzanne l'a appelé Dieu éternel, et Baruch (12) a écrit de lui : Je crierai à l'Eternité, dans le cours de ma vie... J'ai espéré de l'Eternel notre salut... » (13). Il oppose ailleurs à l'impiété arienne la foi des trois enfants d'Israël dans la fournaise ardente (14), et dit que Dieu même à dicté les paroles du livre de la Sagesse (15). Dans son apologie contre les Ariens, et dans son apologie adressée à Constance, il cite Tobie comme une partie de l'Ecriture ; enfin dans son commentaire sur le Psaume LXXVIII, il explique le martyre des frères Machabées, qui est contenu au second livre qui porte ce nom (16).

Il en est de même de S. Grégoire de Nazianze. Pour prouver que Dieu est incorporel et n'est limité par rien, ce Père, à côté des paroles de Jérémie, se sert du livre de la Sagesse qu'il cite sous le nom d'Ecriture Sainte (17). Parmi les témoignages de l'Ancien et du Nouveau Testament qu'il recueille pour établir la consubstantialité du Verbe, il cite le livre de la Sagesse, et demande en concluant s'il est permis de nier ce dogme, lorsqu'on vient de le lire dans *la Sainte Ecriture* (18)? Il prouve encore la divinité du Verbe par le témoignage de Baruch, dont l'autorité était reconnue des catholiques et des hérétiques (19) ; il cite sous le nom de prophétie l'histoire de Suzanne (20) ; il appelle les livres des Machabées des livres de l'Ancien

---

(1) M. Reuss, *op. cit.*, p. 197, avoue que ce Père ne fait pas de distinction entre les deutéro-canoniques et les autres Ecritures.
(2) *Tob.* XII, 15 dans *Tract. in psalm.* CXXIX, n° 4, et *Prolog. in psalm.* n° 15.
(3) *Tract. in psalm.* CXXVII, *Tract. in psalm.* CXXXV, n° 12.
(4) *De Trinitate*, I, 7.
(5) *Prolog. in psalm.*, n° 20 ; *Tract. in ps.* CXL, n° 5.
(6) *Bar.* III, 36.
(7) *De Trinit.* IV, 24.
(8) *Jud.* XVI, 3.
(9) *Tract. in ps.* CXXV. n° 6.
(10) *Libr. contr. Imperat. Constantium*, n° 6 ; *Tract. in Ps.* CXXXIV.
(11) *Tract. in Ps.* LII, n° 19.
(12) *Dan.* XIII, 42 ; Bar, IV, 20.
(13) *Orat. I^a contra Arianos*, n° 12.
(14) *Orat. II^a contra Arianos*, n° 71.
(15) *Orat. contra Gentes*, n° 17.
(16) *Apol. contr. Arianos*, n° 11 ; *Apol. contr. Constant*, n. 17
(17) *Orat. XXVII*, n° 8.
(18) *Orat. XXIX*, n. 17.
(19) *Orat. XXX*, n. 13.
(20) *Orat. XXXVI*, n. 3.

Testament (1) ; il emploie aussi l'Ecclésiastique, Tobie (2) et les parties deutéro-canoniques d'Esther (3) comme des livres bibliques.

S. Jérôme (4), malgré tous les témoignages qu'il apporte en faveur du canon juif, et qui font de ses livres un des arsenaux où puisent le plus volontiers les protestants, emploie fort souvent les deutéro-canoniques. Il appelle l'Ecclésiastique *une Ecriture divine* (5) ; il assure que ce livre contient *le précepte divin* de mériter la sagesse par l'observation des commandements de Dieu (6). Il cite le livre de la Sagesse comme *Ecriture* (7) ; il l'emploi avec d'autres textes des livres proto-cononiques comme ayant une autorité égale. Dans ses commentaires sur l'Epître aux Galates, il allègue successivement un verset du livre de la Sagesse, un verset de l'Epître aux Romains, un verset de la première Epitre aux Corinthiens et un verset deutéro-canonique de Daniel (8). Il emploie souvent le livre de la Sagesse pour expliquer l'Ecriture par elle-même, et pour confirmer l'interprétation qu'il en a donnée (9). Il réfute l'hérésie pélagienne par le témoignage des parties deutéro-canoniques de Daniel, qu'il cite comme appartenant au livre de ce prophète ; il explique le sens de ces passages que les Pélagiens s'efforçaient d'obscurcir (10). Dans son commentaire sur le prophète Nahum, il prouve par un autre verset deutéro-canonique de Daniel et par l'autorité d'Ezéchiel, qu'Israel a été appelé race de Chanaan à cause de ses crimes (11).

Rufin agit exactement comme S. Jérôme (12). Il fait précéder les citation de l'Ecclésiastique des formules : « Scriptura dicit, Sanctæ Scripturæ sententia est » (13). Dans son commentaire sur le symbole, dont est tiré le canon cité plus haut, il cite Baruch (14) comme un livre prophétique : « Quod et propheta prædixerat, ubi ait... » (15). Ailleurs il cite la Sagesse et Daniel sous la formule : « Prophetæ prædicarunt » (16). Il reproche à S. Jérôme de rejeter les histoires de Suzanne, des trois enfants et du Dragon (17), et il prend la défense de ces fragments.

---

(1) *Orat. XV*, n. 12.
(2) *Carm.* XXIX, 291.
(3) V. Vincenzi, *op. cit.*
(4) V. un exposé plus complet de ses idées sur les deutéro-canoniques dans Malou, *op. cit.*, t. II, pp. 90 et suiv.
(5) « *Divina Scriptura* (Eccli. XII, 6) loquitur : Musica in luctu intempestiva narratio ». *Epist. CXVIII, ad Julian. Op.* t. I, col. 792.
(6) « Dato nobis itaque præcepto, quod dicit (Eccli. I. 33) : Desiderasti sapientiam, serva mandata, et Dominus ministrabit tibi eam... » *Comm. in Ecclesiasten*, c. 9. t. III, col. 462.
(7) « Principes de quibus scriptum est (Sap. VI, 7) : Potentes potenter tormenta patientur ; et (Luc XII, 48) : Cui plus datur, plus exigetur ab eo. » *Comm. in Isai.* l. I, c. 2, t. VI, col. 27.
(8) *Comm. in Epist. ad Galat.* l. I, c. 3, t. VII, col. 420.
(9) *Contra Pelagian.* l. II, c. 11, t. II, col. 754, et l. I, c. 33. col. 731. — *Comm. in Osee*, l. II, c. 9, t. VI, col. 102, et cap. 7, col. 75. — *Comm. in Epist. ad Gal.* l. 1, c. 2 et 3, t. VII, col. 417 et 420. *Comm. in Epist. ad Ephes.* l. I, c. 1, t. VII, col. 552. Voy. aussi dans le volume de ses lettres, col. 36, 499, 716.
(10) *Dial. contr. Pelag.* II, 3.
(11) *Comm. in Nah.* III.
(12) Il faut toutefois remarquer qu'il cite moins souvent l'Ecriture que les Pères dont nous venons de parler.
(13) *De Bened. patriarch.*
(14) *Bar.* III, 36.
(15) *In Symbol.*, n° 5.
(16) *Ibid.*, n° 46.
(17) *Invectiv.*, II, 33. — Voici ses paroles : « Et quidem, cum ingens copia fuisse ex initio

S. Grégoire-le-Grand se sert souvent des deutéro-canoniques (1). Son disciple Paterius l'a suivi dans son *Opus de expositione Veteris et Novi Testamenti.*

S. Optat de Milève (mort après 386) cite fréquemment les deutéro-canoniques. Pour convaincre son adversaire hérétique, il cite la Sagesse (2) et l'Ecclésiastique sous la formule : « scriptum est ». Il loue aussi la constance des sept Machabées et du vieillard Eléazar (3).

Lactance (4) cite la Sagesse et l'Ecclésiastique sous le nom de Salomon ; il donne à Baruch le titre de prophète.

Julius Maternus Firmicus cite la Sagesse sous le nom de Salomon, et Baruch (5) en disant que ses paroles sont *divini justi.*

Phébade, évêque d'Agen, prouve la consubstantialité du Verbe par des citations de la Sagesse et de l'Ecclésiastique (6).

S. Ambroise († 397), citant un passage de l'Ecclésiastique (7) pour convaincre les Ariens (8), met ces paroles dans la bouche du Christ: « Ut dixit ipse qui natus est : ex ore Altissimi prodivi ». Il donne à la Sagesse, qu'il attribue à Salomon, le titre d'Ecriture Sainte (9). Il cite les parties contestées de Daniel et le deuxième livre des Machabées (10). Il commence ainsi son commentaire sur le livre de Tobie : « Lecto prophetico libro qui inscribitur Tobias, quamvis plene vobis virtutes Sancti Prophetæ *Scriptura* insinuavit, tamen compendiario mihi sermone de ejus meritis dicendum est... » Il donne au livre de Judith le nom d'Ecriture (11). Il rapporte aussi l'histoire de Suzanne (12). Enfin il cite Baruch (13) comme faisant partie de l'Ecriture Sainte (14).

---

in Ecclesia Dei, et præcipue Hierosolymis, eorum qui ex circumcisione crediderant, referatur, in quibus utique linguæ utriusque perfectam fuisse scientiam, et legis peritiam probabilem, administrati pontificatus testatur officium. Quis ergo in ista eruditorum copia ausus est instrumentum divinum, quod Apostoli ecclesiis tradiderunt, et depositum Sancti Spiritus compilare ? An non est compilare, quum quædam quidem immutantur, et error dicitur corrigi ? Nam omnis illa historia, quæ castitatis exemplum præbet ecclesiis Dei, ab ipso abscissa est et abjecta et posthabita. Trium puerorum hymnus, qui maxime diebus solemnibus in ecclesiis Dei canitur, ab isto e loco suo penitus erasus est ». Sur quoi Vincenzi (*Op. cit.*, t. I, p. 44), fait les justes observations suivantes : « Hic interea fatendum est cum Ruffino vera esse, quæ Hieronymo ipse objiciebat non solum de hac pericope Danielis, verum etiam de aliis libris et additionibus, quæ ab hebraicis voluminibus aberant, quæ vero græca legebantur in omnibus fidelium ecclesiis ; nam et hoc ex ejusdem doctoris verbis adstruitur, qui ad amicos episcopos, et ad alios fidei socios scribens, conqueritur de oppositione quorumdam, qui minime probabant non tantum novam suam ex hebræo Scripturarum interpretationem, verum etiam novum librorum ordinem, segregatis hebræorum Scripturis ab illis, quæ vocantur Deutero-Canonicæ, et amplius quorumdam librorum Prophetarum partibus nonnullis prorsus abscissis ».

(1) V. la table dans l'éd. de ses œuvres, donnée par les Bénédictins.
(2) *Sap.* I, 13, IV, 3.
(3) *Adv. Parmenian.*
(4) *Divinar. Instit.* IV, 8, 13, 16.
(5) *Bar.* VI, 1, 6.
(6) *Contr. Arianos.*
(7) *Ecclis.* XXIV.
(8) *De fide*, II. Il cite encore, *In Psalm. I*, *Ecclis.* XI, 30.
(9) « Eam (Sapientiam) affero quam Spiritus Sanctus edidit per prophetam » (*De Virginit.* IV.
(10) *De vita beata*, II, 9.
(11) *De Viduis* ; *de Virginibus*, III.
(12) *De Virginibus.*
(13) *Bar.* III, 36.
(14) *De Fide*, I, 3.

Il en est de même d'Idacius Clarus, évêque d'Espagne, qui cite, dans sa discussion contre l'arien Varimade, l'Ecclésiastique, la Sagesse, Baruch, Judith (1), les fragments d'Esther (2), Tobie et le IIe livre des Machabées.

S. Gaudence, évêque de Brescia (mort vers 420), a écrit un traité sur diverses parties de l'Ecriture ; dans la préface de ce traité, il cite des passages de Tobie et de l'Ecclésiastique sous la formule introductive « sicut scriptum est » ; ailleurs il allègue le IIe livre des Machabées et la Sagesse.

Dans le cours du Ve et du VIe siècles, les témoignages abondent. Prudence, dans ses beaux poèmes, s'inspire souvent des deutéro-canoniques. Dans sa *Psychomachia*, il chante ainsi Judith :

« Assyrium postquam thalamum cervice Holoferni
Cæsa, cupidineo madefactum sanguine lavit,
Gemmatumque thorum mæchi ducis aspera Judith
Sprevit, et inces'os compescuit ense furores
Famosum mulier refusus ex hoste trophæum
Non trepidante manu, vindex mea, cœlitus audax ».

Ailleurs (*Hymne IV*), il chante ainsi Daniel et Habacuc :

« Adstant cominus et jubas reponunt (leones)
Mansuescit rabies, famesque blanda
Prædam rictibus ambit incruentis.
Sed cum tenderet ad superna palmas,
Expertumque sibi Deum rogaret
Clausus jugiter, indigensque victu ;
Jussus nuntius advolare terris,
Qui pastum famulo daret probato,
Raptim desiliit, obsequente mundo.
Cernit forte procul dapes inemptas,
Quas messoribus Habacuc Prophet
Agresti bonus exhibebat arte,
Hujus cæsarie manu prehensa
Plenis, sicut erat, gravem canistris
Suspensum rapit, et vehit per auras ».

Après lui, citons les noms de S. Paulin de Nole, S. Maxime de Turin, S. Eucher de Lyon, — S. Prosper d'Aquitaine, S. Léon le Grand, etc., se servent des deutéro-canoniques au même titre que des proto-canoniques (3).

Dans les églises d'Orient, la pratique est la même. Nous avons tout à l'heure examiné les écrits de S. Athanase et de S. Grégoire de Nazianze. Nous devons leur ajouter S. Cyrille de Jérusalem. Ce Père emploie souvent comme sacrés et divins les livres qu'il omet dans son canon. Il cite l'Ecclésiastique (4) en faisant précéder sa citation des mots : « dictum

(1) *Jud.* IX, 17.
(2) *Esth.* XIII, 9.
(3) Nous croyons inutile de reproduire ces témoignages. On les trouvera dans Ubaldi, t. II, pp. 275-276, ou dans Vincenzi, t. I, pp. 54 et suiv.
(4) *Ecclis.* XXXIV, 9.

est » (1), la Sagesse (2), qu'il attribue à Salomon (3), Baruch (4), auquel il donne la qualification de prophète (5), l'histoire de Suzanne sous la formule « scriptum est » (6), et le Cantique des trois enfants (7).

S. Epiphane en agit de même. Voulant prouver l'unité de l'essence divine, parmi beaucoup de textes de l'Ecriture, il en apporte un de l'Ecclésiastique (8), en ces termes : « Sic enim nos arguit *divina Scriptura* dicens : quæ statuta sunt tibi hæc cogita... et altiora te ne quæras... » (9) Il cite encore ce livre dans sa discussion contre les Basilidiens (10). Il cite la Sagesse (11) avec les formules : « dicit Scriptura (12) ; Dominus per Salomonem dicit » (13), le cantique des enfants dans la fournaise et l'histoire de Suzanne qu'il attribue à Daniel rempli de l'Esprit-Saint (14). Baruch (15) est aussi cité sous la formule : « ut dicit Scriptura » (16) ; il en est de même de Judith, des Machabées, de la Sagesse de Salomon ou de la Sagesse du fils de Sirach (17).

Didyme d'Alexandrie (308-395), qui fut le maître de S. Jérôme, accorde aux deutéro-canoniques une autorité absolue, comme le prouvent les fragments de ses écrits qui nous sont parvenus. S'il veut prouver par l'Ecriture l'égalité des personnes divines, il dit (18) : « Vetus Testamentum hasce hypostases æquali honore prosecutum dixit... » Et parmi les passages de l'Ancien Testament qu'il énumère alors se trouvent deux endroits de la Sagesse (19). Puis il conclut : « Nemo enim adeo stupidus invenietur, ut *sinceris* hisce ac *genuinis* testimoniis immensitatem unigeniti et sanctissimi Spiritus non colligat ». Il donne à Baruch, dont il cite un passage (20), le titre d'*Ecriture* (21) ; il invoque l'autorité de l'Ecclésiastique (22) ; il cite (23) des paroles de Tobie (24) ; il raconte l'histoire de Suzanne et l'attribue à Daniel (25) ; il se sert d'un endroit de cette histoire (26) pour prouver la divinité du Saint-Esprit. Enfin, pour recom-

---

(1) *Catech.* XXIII, 17. — V. aussi Ecclis. III, 22, cité *Catech.* VI.
(2) *Sap.* VIII, 5.
(3) *Catéch.* IX, 2.
(4) *Bar.* III, 36.
(5) *Catéch.* IX, 2.
(6) *Ibid.*, XVI, 31.
(7) *Ibid.*, IX.
(8) *Ecclis.* III, 22.
(9) *Ancoratus*, XII.
(10) *Hœres.* VI, 6.
(11) *Sap.* XIV, 12, III, 1-4.
(12) *Ancoratus*, II.
(13) *Hœres*, II, 44, cap. 36.
(14) *Ancoratus*, XXIII.
(15) *Bar*, III, 36.
(16) *Hœres*, II, 37, cap. 2.
(17) *Hœres.* XLVI, 5, etc.
(18) *De Trinitate*, I, 10.
(19) *Sap.* XIII, 1, I, 7. Il cite, *De Trin.*, II, 6, un autre endroit de ce livre, Sap. XI, 7, sous le nom de Salomon.
(20) *Bar.* III, 36.
(21) *De Trinit.* I, 27.
(22) *Ibid.*, III, 3. — *De Spiritu Sancto.*
(23) *Ibid.* IV, 11.
(24) *Tob.* XII, 18.
(25) *De Trinit.* II, 11.
(26) *Dan.* XIII, 45. — Dan. XIII, 42, est cité par Didyme, *Expositio epistolæ I Johannis.*

mander aux créatures de glorifier Dieu, il se sert de l'hymne des trois enfants, en ces termes: « De quo *scriptum* est : Benedicite omnia opera Domini Domino » (1).

Théophile d'Alexandrie, cite le livre de la Sagesse sous le nom d'Ecriture (2).

S. Cyrille d'Alexandrie, cite Baruch (3), la Sagesse (4), sous la formule « scriptum est » (5), l'Ecclésiastique sous les formules : « Juxta id quod scriptum est (6), Scriptura divina dicente » (7), enfin l'histoire de Suzanne.

Euloge d'Alexandrie († vers 608), cite Baruch (8) sous le nom de Jérémie (9).

S. Isidore de Péluse, cite l'Ecclésiastique (10) sous la formule « scriptum est » (11); et il emploie ce livre plus de cinquante fois. Ailleurs, il cite la Sagesse sous le nom de Salomon (12); il cite le cantique des trois enfants dans la fournaise pour prouver l'immortalité de l'âme et le donne comme texte scripturaire (13).

Un témoignage plus important encore est celui des évêques de la Thébaïde, de la Lybie et de la Pentapole, dans la lettre synodale qu'ils envoyèrent à tous les évêques orthodoxes (14). Ils y citent en ces termes un texte de la Sagesse (15): « Nec timent quod in SS. Scripturis descriptum est: testis falsus non est impunitus, et os quod mentitur occidit animam ». Un peu plus bas, ils louent de la même manière les paroles de l'archange Raphaël (16).

Eusèbe de Césarée lui-même, que l'on peut considérer comme un des partisans les plus exclusifs du canon des Juifs, se sert des deutéro-canoniques, et ne semble pas faire dans ses citations les distinctions qu'on trouve dans ses passages théoriques sur le canon. Ainsi, après une citation d'un long passage de Baruch (17), il ajoute : « Nihil addere oportet divinis vocibus, quæ abundantissime propositum confirmant » (18). Il donne à la Sagesse le titre d'Ecriture (19), et il l'appelle *divinum oraculum* (20). Il désigne l'Ecclésiastique (21), qu'il cite plusieurs fois, de la même façon (22).

---

(1) *De Trinit.*, I, 32.
(2) *Epist. paschal. ad Episc. Aegypti.*
(3) *De fide ad Theodosium ; De Incarnat.*
(4) *In Is.* LVII :
(5) *Adv. Nestorium*, III.
(6) *In Is.* bit. I; *Epist. ad quemd. Nestorii fautorem.*
(7) *Comm. in Abdiam.*
(8) *Bar.* III, 36.
(9) *Orat. de ramis Palmarum.*
(10) *Ecclis.* XIX, 13.
(11) *Epist.* II, 270.
(12) *Epist.* I, 76 ; IV, 146.
(13) *Epist.* III, 295.
(14) *S. Athanasii opera*, éd. des Bénéd., t. I, p. 125.
(15) *Sap.* I, 11.
(16) *Tob.* XII, 7.
(17) *Bar.* III, 29-38.
(18) *Demonstr. évang.* VI, 19 ; cfr. encore sur Baruch, *ad Marcellum* II, 1.
(19) *Præpar. evang.* XI, 14.
(20) *Ibid.*, I, 9.
(21) *Ecclis.* III, 22.
(22) *Ad Marcell.* I, 12; *Comm. in Ps.* LXIX, dans Corderius, *Catena Patr. Græc. in Psalm.*

D'après lui, le livre de Judith a été écrit sous le roi Cambyse. L'histoire de Suzanne fait, dit-il, partie de l'Ecriture Sainte : « Deum, igitur omnia futura præscire, quamquam etiam per communem de Deo conceptum clarissimum sit, tamen et e *Scriptura* nonnihil afferamus. *Susannam* ergo audiamus *dicentem :* Deus æterne, qui absconditorum es cognitor, qui nosti omnia antequam fiant, tu scis quod falsum testimonium tulerunt adversum me » (1).

Procope de Gaza et S. Jean Chrysostôme font aussi un fréquent usage de ces livres. Pour ce dernier Père, la Sagesse est une Ecriture (2), une divine Ecriture (3) ; il en est de même de l'Ecclésiastique (4), de l'histoire de Suzanne (5), de Baruch, qu'il appelle prophète (6).

Théodoret de Cyr († vers 458) cite l'Ecclésiastique (7) après avoir ainsi annoncé sa citation : « Quæ dicta sunt a divina Scriptura » (8). Le même titre est donné à la Sagesse (9). Baruch est « divini Spiritus » (10). Ce Père se sert de l'hymne des trois enfants, au même titre que des psaumes, pour prouver que Dieu a créé les anges (11) ; il attribue à Daniel les parties deutéro-canoniques de ce livre (12).

Chez les chrétiens de Syrie, l'usage est le même. S. Ephrem (vers 378) cite les Machabées (13) comme Ecriture. puisqu'il fait suivre sa citation de ces mots : « quemadmodum legistis » (14). Il en agit de même à l'égard de tous les livres deutéro-canoniques (15). Nous pourrions citer encore Dad-Jesu (16) et le Maronite Nairon, qui en agissent de même.

La version et la liturgie arméniennes fournissent des preuves non moins frappantes (17).

La conclusion se dégage nettement. L'autorité des deutéro-canoniques est aussi grande dans tous ces siècles que celle des proto-canoniques : on les emploie dans la liturgie et dans la controverse, sans s'inquiéter de leur origine diverse, parce qu'on sait qu'écrits en hébreu ou en grec, tous sont inspirés par l'Esprit-Saint. Les Canons rédigés d'après la tradition juive n'empêchent pas l'usage des livres que ces Canons ne mentionnent pas (18). On se sert plutôt peut-être de ces livres dans un but d'édification ; mais

---

(1) *Præpar. evang.* VI, 1.
(2) *Opp.*, éd. Bénéd., t. IV, p. 83.
(3) *Ibid.*, t. VI, p. 297.
(4) *Ibid.*, t. X, p. 348, t. III, p. 140.
(5) *Ibid.*, t. IV, p. 291
(6) *Ibid.*, t. III, p. 140.
(7) *Ecclis.* XI, 30.
(8) *Sermo de martyribus.*
(9) *Ep.* 114.
(10) *Dial.* I.
(11) *Hæretic. fabul.*, V.
(12) *Ibid.*, Dan. XIII, 65.
(13) *II Mach.* XII, 43.
(14) *Opera Syriaca*, Rome, 1740, in-f°, t. II, p. 218.
(15) V. les citations dans Ubaldi, *Introductio*, t. II, pp. 284-285.
(16) Assemani, *Bibliotheca orientalis*, t. III, p. 214.
(17) *Perpétuité de la foi*, éd. Migne, t. II, c. 1269 et suiv.
(18) C'est ce que prouve un passage de S. Augustin (*De Civit. Dei*, XVIII, 36) : « Restituto templo, non reges sed principes fuerunt usque ad Aristobulum, quorum supputatio temporum, non in Scripturis sanctis quæ *canonicæ appellantur*, sed in aliis invenitur, in quibus sunt et Machabæorum libri, *quos non Judæi, sed Ecclesia pro canonicis habet* ».

leur emploi est continuel. « Ces livres, dit Eusèbe, avaient rencontré quelques adversaires, mais ils étaient connus du grand nombre (1).

En outre ils sont toujours distingués soigneusement des livres réellement apocryphes : les témoignages d'Eusèbe, de S. Jérome et de Rufin le prouvent abondamment (2).

Faut-il d'autres preuves pour donner raison à l'opinion favorable au Canon de l'Eglise catholique ?

III. HISTOIRE DU CANON DE L'ANCIEN TESTAMENT DEPUIS LE VIIe SIÈCLE JUSQU'AU CONCILE DE TRENTE

Pendant cette période, le sentiment de l'Eglise sur l'intégralité du Canon s'affirme avec une vigueur croissante, et l'opinion de S. Jérôme entraîne de jour en jour moins d'adhésions.

I. « L'influence qu'elle a exercée au moyen âge a été telle, dit Mgr Malou, que l'accord le plus parfait eut sans doute régné parmi les écrivains de l'Eglise latine, si le saint Docteur n'avait paru dans quelques écrits s'attacher au Canon des Juifs. Son autorité était si grande, sa doctrine si vénérée, qu'on a accepté comme des principes inviolables, non-seulement les doutes qu'il a émis lui-même sur la canonicité des livres deutéro-canoniques, mais encore les opinions des interprètes qu'il rappelait comme historien. Plusieurs écrivains du moyen âge se sont laissé éblouir par ce prestige ; ils n'ont eu égard ni à la tradition des Pères, ni à la doctrine de l'Eglise, ni au caractère même des livres contestés ; l'autorité de S. Jérôme était leur seul guide, et quelquefois la source unique de leurs doutes. L'entraînement fut d'autant plus facile que les écrits dans lesquels le saint Docteur corrigeait la dureté de ses premières expressions, et rendait compte de son opinion réelle, étaient beaucoup moins répandus au moyen âge que le Prologue des livres des Rois, qui était devenu la préface obligée de tous les exemplaires de la Bible. Sous le nom de *Prologus galeatus* cette préface était lue partout, tandis que *l'Apologie contre Rufin*, dans laquelle S. Jérôme désavoue l'opinion contraire au Canon de l'Eglise, qu'on lui avait attribuée, était peu connue et peu étudiée. Or ce fut précisément

---

(1) « Qui adversarios quidem nacti sunt ; attamen permultis innotuerunt ». *Hist. eccl* III, 25.

(2) « Hactenus libri communi consensu recepti (ὁμολογούμενοι)... Ad eorum classem *qui adversarios quidem nacti sunt* (ἀντιλεγόμενοι), attamen permultis innotuerunt, referendæ sunt Jacobi et Judæ epistolæ... In *spuriis* (ἐν τοῖς νόθοις) censendus est liber Actorum Pauli... » Euseb. Cæs. *Hist. eccl.* III, 25.

« Nos utramque (epistolam ad Hebræos et Apocalypsim) suscipimus, nequaquam hujus temporis consuetudinem, sed veterum scriptorum auctoritatem sequentes, qui plerumque utriusque abutuntur testimoniis, non ut interdum de *apocryphis* facere solent, sed quasi *canonicis* et *ecclesiasticis*. S. Hieron. *Epistola CXXIX*, *ad Dardan.*, n. 3.

« Hæc sunt quæ Patres intra *canonem* concluserant... Sciendum tamen est quod et alii libri sunt, qui non canonici sed *ecclesiastici* a majoribus appellati sunt, ut est Sapientia Salomonis et alia Sapientia... quæ omnia quidem in Ecclesiis legi voluerunt, non tamen proferri ad auctoritatem ex his fidei confirmandam. Cæteras vero Scripturas *apocryphas* nominarunt, quas in Ecclesiis legi noluerunt ». Rufin, *Comm. in Symb. apost.* col. 110.

dans ce Prologue qu'une opinion favorable au Canon des Juifs fut émise, et que le Canon chrétien parut abandonné » (1).

Les écrivains qui suivirent le sentiment de S. Jérôme se bornent à peu près à ceux que nous allons indiquer.

Alcuin (mort en 804) met l'Ecclésiastique parmi les écritures douteuses, *dubias Scripturas* (2).

Rupert de Deutz (mort en 1135) en agit de même à l'égard du livre de la Sagesse (3).

Hugues de S. Victor (mort en 1141) dont les idées mystiques sont si peu précises (4) qu'il en arrive à ranger les Pères parmi les écrivains du nouveau Testament, rejette la Sagesse de Salomon et d'autres livres de l'Ancien Testament qu'on lit, quoiqu'ils ne soient pas reçus dans le Canon (5).

Jean de Salisbury (mort en 1180) est du même sentiment :

« Quia ergo de numero librorum diversas et multiplices patrum lego sententias catholicæ ecclesiæ doctorem Hieronymum sequens, quem in construendo literæ fundamento probatissimum habeo, sicut constat esse viginti duas literas Hebræorum, sic viginti duos libros Veteris Testamenti in tribus distinctos ordinibus indubitanter credo... Liber vero Sapientiæ et Ecclesiasticus, Judith, Tobias et Pastor, ut idem pater asserit, non reputantur in Canone, sed neque Machabæorum liber, qui in duo volumina scinditur... » (6).

Hugues de Saint-Cher (mort en 1263), donne aux livres deutéro-canoniques le nom d'apocryphes en ce sens que leur auteur est resté inconnu, quoique leur véracité soit certaine ; il prétend que l'Eglise ne les reçoit

---

(1) *La lecture de la Ste Bible en langue vulgaire*, t. I, pp. 87-88.

(2) *Advers. Elipand.*, *Patrol. lat.*, t. C, c. 254.

(3) *In Genes.* III, 31, *ibid.* t. CLXVII, c. 318.

(4) V. notre *Essai sur l'histoire de la Bible*, Paris, 1878, in-8°, p. 28.

(5) Son Canon mérite d'être reproduit. Dans son traité intitulé, *de Scripturis et Scriptoribus Sacris prænotationes*, c. 6, il ecrit : « Omnis divina Scriptura in duobus Testamentis continetur. Veteri videlicet et Novo. Utrumque Testamentum tribus ordinibus distinguitur. Vetus Testamentum continet legem, prophetas, hagiographos. Novum autem Evangelium apostolos, patres. Primus ordo Veteris Testamenti, id est lex... Pentateuchum habet... Secundus ordo est prophetarum : hic continet octo volumina... Deinde tertius ordo novem habet libros... Omnes ergo fiunt numero viginti duo... Sunt præterea alii quidam libri ut Sapientia Salomonis, liber Jesu filii Sirach et liber Judith et Tobias et libri Machabæorum, qui leguntur quidem, sed non scribuntur in canone. His xxii libris Veteris Testamenti, viii libri Novi Testamenti junguntur. In primo ordine Novi Testamenti sunt iv Evangelia. In secundo ordine similiter sunt quatuor, videlicet Actus Apostolorum, Epistolæ Pauli xiv sub uno volumine contextæ, Canonicæ Epistolæ, Apocalypsis. In tertio ordine primum locum habent Decretalia quos Canonicos, i. e. regulares appellamus ; deinde sanctorum patrum scripta, i. e. Hieronymi, Augustini, Ambrosii, Gregorii, Isidori, Origenis, Bedæ, et aliorum doctorum, quæ infinita sunt. Hæc tamen scripta patrum in textu divinarum scripturarum non computantur, quandoquidem in Vetere Testamento, ut diximus, quidam libri sunt qui non scribuntur in Canone et tamen leguntur, ut Sapientia Salomonis et ceteri. Textus igitur divinarum scripturarum quasi totum corpus principaliter xxx libris continetur. Horum xxii in Vetere, viii in Novo Testamento, sicut supra monstratum est, comprehenduntur. Cætera vero scripta quasi adjuncta sunt et ex his præcedentibus manantia. In his autem ordinibus maxime utriusque Testamenti apparet convenientia : quia sicut post legem prophetæ, et post prophetas hagiographi, ita post Evangelium apostoli, et post apostolos doctores ordine successerunt. Et mira quadam divinæ dispensationis ratione actum est, ut cum in singulis Scripturis plena et perfecta veritas consistat, nulla tamen superflua sit. » *Patrol. lat.* t. CLXXV, c. 15.

(6) *Epist.* CXLIII, *ad Henricum comitem Campaniæ ; Patr. lat.*, t. CXCIX, c. 26.

point pour prouver les dogmes, mais seulement pour former les mœurs. Il distingue deux sortes d'apocryphes, dont les uns sont reçus par l'Église comme des livres vrais et utiles ; les autres sont repoussés comme l'œuvre de l'hérésie (1). Disciple de saint Jérôme, il a maintenu la distinction des livres canoniques et ecclésiastiques, sans blâmer toutefois les églises qui l'avaient rejetée ; l'estime qu'il avait vouée aux livres ecclésiastiques le porta à les expliquer avec autant de soin que les livres proto-canoniques, et à nous laisser un corps complet de commentaires sur toutes les parties de la Vulgate actuelle.

S. Thomas d'Aquin (mort en 1274) rejette la canonicité du livre de la Sagesse (2) ; il laisse la question de l'Ecclésiastique sans la résoudre (3).

Jean de Gênes (1280) (4) Guillaume Ockham (1320) (5), Thomas l'Anglais (1330) (6), l'auteur de la Glose sur Gratien (vers 1350) (7), ont copié le Prologus galeatus.

Nicolas de Lyre (mort en 1340), juif converti, rejette aussi les deutéro-canoniques (8) ; d'un autre côté il rejette le second livre d'Esdras (9).

Jean Horne appelle les livres deutéro-canoniques *des livres de l'Ancien Testament*, qui n'ont point d'autorité divine, et qui ne sont pas reçus dans le Canon (10).

Alphonse Tostat (mort en 1455) a émis des propositions analogues (11) : il doute de l'inspiration des deutéro-canoniques, et écrit : « Imo nescit Ecclesia an Spiritu Sancto inspirante scriptores eorum dictaverint illos (12). »

---

(1) « Apocryphorum duo sunt genera. Quædam sunt quorum et auctor et veritas ignoratur, ut est liber de infantia Salvatoris et liber de Assumptione B. Virginis, et hos non recipit Ecclesia. Alia sunt quorum auctor ignoratur, sed de veritate non dubitatur, ut est liber Judith et Machabæorum, liber Sapientiæ et Ecclesiasticus, liber Tobiæ et Pastor. Et hos recipit Ecclesia non ad fidei dogmatum assertionem, sed ad morum instructionem. » *Prol. in Eccli.* tom. III. p. 171, ed. Colon. 1621. — Voy. aussi *Comm. in Prolog. galeat.* t. I. p. 218, et *Prol. in Sapient.* t. II. p. 139. Dans le Prologue de la Postille sur Josué, après avoir énuméré les livres proto-canoniques, il ajoute, en vers qui peuvent donner une idée du goût littéraire du temps :

Lex vetus his libris perfecte tota tenetur.
Restant apocripha : Jesus (Eccli.), Sapientia, Pastor,
Et Machabæorum libri, Judith atque Tobias.
Hi quia sunt dubii sub canone non numerantur,
Sed quia vera canunt Ecclesia suscipit illos.

(2) *In Dionys., de divin. Nomin.* IV, 9. Cfr. Cependant les observations du P. Cornely, *Introductio*, t. I, p. 129.

(3) *Summ.* 1ª, q. 89, art. 8.

(4) *Catholicum*, dans Hody, *De bibliorum textibus originalibus, versionibus græcis et latina Vulgata libri IV*, Oxford, 1705, in-fº, c. 92.

(5) *Dialog.*, part. III. tract. I, litt. 3ª, c. 16.

(6) *Præf. Comment. in Machabæos*, dans Hody, *op. cit.*, c. 91 et 97.

(7) *Glossa ordinaria in Decret. Gratiani*, dist. XVI.

(8) Il dit (*Præf. in Apocryph.*) : « Non sunt de Canone, sed per consuetudinem romanæ ecclesiæ leguntur ».

(9) *In Tob.*, I ; *In Sap.* I.

(10) *Summa juris for. angl.*, dans Hody, *op. cit.*, c. 656.

(11) *Comment. in S. Hieronymi Prolog. galeat.*, q. 27, 28. — Cfr. cependant Mâlou, op. cit. t. II, p. 105.

(12) *In Matt.*, præfatio, q. 2ª.

Denys le Chartreux (mort en 1471) dit que dans l'Eglise on accepte et on reçoit les livres deutéro-canoniques comme *vrais*, mais point comme *canoniques* (1) ; que saint Jérôme a appelé ces livres *hagiographes* dans un sens impropre, et les a retranchés du Canon, parce que les Juifs ne les ont pas reçus. Il enseigne que les parties contestées d'Esther sont empruntées à Josèphe et n'appartiennent pas au texte sacré. Il en appelle sans cesse à l'autorité de saint Jérôme comme au seul représentant de la tradition chrétienne.

Le cardinal Cajetan (1469-1534) a formellement accepté le canon des Juifs, et l'autorité mal comprise de saint Jérôme, comme la seule règle du Canon de l'Eglise (2). Les livres qui ne sont point inscrits au Canon des Juifs, dit-il dans ses Commentaires sur le livre d'Esther, ne sont pas canoniques, si ce n'est en ce sens qu'ils peuvent servir à l'édification des fidèles. Que l'opinion des docteurs, que les décrets des conciles n'effraient pas les novices dans l'étude des Ecritures ; car il faut soumettre et ces opinions et ces décrets au jugement de saint Jérôme. Ainsi l'opinion de saint Augustin, les Canons des conciles de Florence, de Carthage et de Laodidée, les écrits d'Innocent Ier et de Gélase n'offriront aucune difficulté, si on les explique dans le sens que saint Jérôme indique dans la préface de Tobie adressée à Chromace et Héliodore.

La pensée de saint Antonin (1389-1459) est très indécise et très flottante. D'une part il accepte le Canon de Gélase, qui est inséré dans le droit Canon ; il observe que le livre de Judith a été compté parmi les livres canoniques par le concile de Nicée ; il croit même qu'il faut entendre des livres de Tobie, de la Sagesse, de l'Ecclésiastique et des Machabées, ce que saint Jérôme affirme de ce livre ; il ne connaît que *cinq livres* controversés ou ecclésiastiques, de sorte que la prophétie de Baruch et les fragments de Daniel et d'Esther ne sont l'objet d'aucune réserve. Mais d'autre part il compare l'autorité des livres deutéro-canoniques à celle des livres des docteurs que l'Eglise a approuvés, et il les range parmi les écrits d'une origine tout humaine. Ainsi il reçut les livres deutéro-canoniques comme vraiment canoniques, en disant que le concile de Nicée les avait sans doute reçus comme tels ; il les rejeta comme purement humains, en les comparant aux écrits des docteurs ; enfin il les approuva comme ecclésiastiques, en disant que l'Eglise les reçoit comme utiles, vrais, et propres à édifier les fidèles (3).

Cette manière de voir pourra servir de transition pour arriver aux auteurs qui se sont montrés partisans du Canon complet.

---

(1) *In Tobiam*, préface, Cologne, 1551, in-4°, p. 298. — La même opinion se retrouve dans plusieurs de ses préfaces.

(2) « Non turberis novitie, si alicubi repereris libros istos (deutéro-can.) inter canonicos reputari, vel in sacris conciliis, vel in sacris doctoribus. Nam *ad Hieronymi limam reducenda sunt tam verba Conciliorum quam doctorum*, et juxta illius sententiam ad Chromatium et Heliodorum episcopos libri isti, et siqui alii sunt in Canone Bibliæ similes, non sunt canonici, hoc est, non sunt regulares ad firmandum ea quæ sunt fidei. Possunt tamen dici canonici, hoc est regulares, ad ædificationem fidelium, utpote in Canone Bibliæ ad hoc recepti et authorati. Cum hac enim distinctione discernere poteris et dicta Augustini et scripta in Concilio Florentino sub Eugenio IV, scriptaque in provincialibus conciliis Carthagenensi et Laodicensi et ab Innocentio et Gelasio Pontificibus. » — Cajet. *Comm. in Esther*, ad calc.

(3) V. Malou, *op. cit.*, t. II, p. 107.

II. Ces auteurs sont plus nombreux qu'on n'a voulu le prétendre, peut-être dans un but polémique.

1° *Eglise latine.* Nous trouvons d'abord S. Isidore de Séville (mort en 636). Voici son Canon (1) :

1. « Plenitudo Novi et Veteris Testamenti quam in canone catholica recipit Ecclesia juxta vetustam priorum traditionem ista est.

2. « In principio videlicet quinque libri Moysi...

3. « Huic succedunt libri Jesu Naue, Judicum et... Ruth...

4. « Hos sequuntur quatuor libri Regum. Quorum quidem Paralipomena libri duo e latere annectuntur...

5. « Alia sunt volumina quæ in consequentibus diversorum inter se temporum texunt historias, ut Job liber, et Tobiæ, et Esther, et Judith, et Esdræ, et Machabæorum libri duo.

6. « Sed hi omnes præter librum Job Regum sequuntur historiam...

7. « Ex quibus quidem Tobiæ, Judith et Machabæorum Hebræi non recipiunt. Ecclesia tamen eosdem inter Canonicas scripturas enumerat.

8. « Occurrunt dehinc Prophetæ, in quibus est Psalmorum liber unus, et Salomonis libri tres, Proverbiorum scilicet, Ecclesiastes et Cantica Canticorum. Duo quoque illi egregii et sanctæ institutionis libelli, Sapientiam dico et alium qui vocatur Ecclesiasticus ; qui dum dicantur a Jesu filio Sirach editi, tamen propter quamdam eloquii similitudinem Salomonis titulo sunt prænotati. Qui tamen in Ecclesia parem cum reliquis Canonicis libris tenere noscuntur auctoritatem.

9. « Supersunt libri sedecim prophetarum... » (2)

S. Eugène de Tolède (3) et S. Ildephonse de Tolède (4) donnent le même Canon.

On le trouve aussi dans le Sacramentaire gallican de Bobbio (5), et dans un ancien *Ordo romanus* du VIIIe siècle (6). Théodulphe d'Orléans (mort en 821), Loup de Ferrières (7), Raban Maur (8), Nicolas Ier (9), Luitprand (10). Burchard de Worms (11), nous apportent le même témoignage.

Aux siècles suivants on le retrouve dans Pierre de Cluny (12), Honoré

---

(1) Nous l'abrégeons un peu. On le trouvera *in extenso* dans Migne, *Patrol. lat.*, t. LXXXII, col. 155 et suiv.

(2) Ailleurs, après avoir distribué en trois ordres, d'après le *Prologus galeatus*, les livres proto-canoniques, il continue : « Quartus apud nos ordo Veteris Testamenti, eorum librorum qui in canone hebraico non sunt. Quorum primus Sapientiæ liber est, secundus Ecclesiasticus, tertius Tobias, quartus Judith, quintus et sextus Machabæorum, quos licet Hebræi inter apocrypha separent, Ecclesia tamen Christi inter divinos libros et honorat et prædicat ». *Etymolog.* VI, I, 9.

(3) Migne, *Patrol. lat.*, t. LXXXVII, c. 394.

(4) *De Baptismo*, LXIX. *Ibid.*, t. XCVI, c. 140.

(5) Mabillon, *Museum italicum*, t. I, p. 396.

(6) *Ibid.*, t. II.

(7) *Epist.* CXXVIII.

(8) *De Universo*, V, 1.

(9) *Concilia*, ed. Hardouin, t. V, p. 592.

(10) *De Romanorum Pontificum vitis*, Antverpiæ, 1660, in-4°, p. 223.

(11) *Decret.* III, 217.

(12) *Epist. contra Petrobusianos*, — *Patrol. lat.*, t. CLXXXIX, c. 751. Voici les paroles de cet écrivain, qui méritent d'être reproduites ici : « Restant post hos authenticos Sanctæ Scripturæ libros, sex non reticendi libri Sapientiæ, Jesu filii Sirach, Tobiæ, Judith, et uterque Machabæorum liber, qui, etsi ad illam sublimem præcedentium dignitatem perveniri non

d'Autun (1), Gislebert de Westminster (2), Yves de Chartres (3), Pierre de Riga (4), Pierre de Blois (5), Alexandre Neckam (6), Vincent de Beauvais (7).

Au XV[e] siècle, citons Thomas Waldensis (8), Jean de Raguse (9), Menard (10), etc.

Rien ne terminera plus dignement cette revue que le décret du Concile de Florence, ainsi conçu :

« Sacrosancta Romana Ecclesia Domini et Salvatoris Nostri voce fundata.... unum atque eumdem Deum Veteris et Novi Testamenti, hoc est, Legis, et Prophetarum, atque Evangelii profitetur auctorem, quoniam eodem spiritu Sancto inspirante utriusque Testamenti Sancti locuti sunt, quorum libros suscipit ac veneratur, qui titulis sequentibus continentur. Quinque Moysis, Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium; Josue, Judicum, Ruth, quatuor Regum, duobus Paralipomenon, Esdra, Nehemia, *Tobia*, *Judith*, *Esther*, Job, Psalmi David, Parabolæ, Ecclesiastæ, Canticum canticorum, *Sapientia*, *Ecclesiasticus*, Isaia, Jeremia cum *Baruch*. Ezechiel, Daniel, Duodecim Prophetæ, et Machabæorum duo » (11).

2° *Eglise grecque*. Cette église s'est, durant toute cette période, servie des deutéro canoniques. Les manuscrits de la Bible de cette époque (nous en parlerons plus loin) le prouvent surabondamment.

Le Concile *in Trullo* (691) a approuvé solennellement le canon des Conciles de Carthage que nous avons cité plus haut (12). Ce canon se retrouve dans Photius (13), Zonaras et Balsamon. Toutes les églises grecques, schismatiques ou non, l'ont toujours suivi.

Il faut cependant noter quelques partisans du canon hébreu.

Léonce de Byzance (610) ne compte que vingt-deux livres dans le canon de l'Ancien Testament. Il omet donc les deutéro-canoniques et Es-

---

potuerunt, propter laudabilem tamen et *pernecessariam* doctrinam ab Ecclesia suscipi meruerunt. »

(1) *Gemma animæ*, III, 118.

(2) *Opera S. Anselmi*, Venise, 1644, t. II, p. 262.

(3) *Decret.* IV, 61.

(4) *Aurora*, Migne, *Patr. lat.*, t. CCXXII, c. 23.

(5) *Tract. de divis. et Script. Sacr. Liber*, Migne, *Patr. lat.*, t. CCVII, c. 1052. Cet auteur copie S. Isidore.

(6) Hody, *op. cit.*, p. 656.

(7) *Speculum*, XVI, 33.

(8) *Doctrinale fidei*, II, 20.

(9) Labbe, *Concil.* t. XII, c. 1147. Il n'est pas hors de propos de citer ses paroles au Concile de Bâle : « Insuper manifestum est multos in eodem volumine (Sacr. Scr.) contineri libros, qui apud Judæos in auctoritate non habentur, sed inter apocriphos computantur : qui tamen *apud nos in eadem veneratione et auctoritate habentur sicut et ceteri ; et hoc utique non nisi ex traditione et acceptione universalis Ecclesiæ Catholicæ, quibus contradicere nullo modo licet pertinaciter.* »

(10) Dans Noël Alexandre, *Hist. eccles.* t. III, p. 327.

(11) Une bulle d'Eugène IV (Hardouin, *Acta Concilior.*, t. IX, c. 1023) déclare inspirés par le même Esprit-Saint tous les livres contenus dans les bibles latines alors employées. Ces livres n'y sont pas distingués en deux classes. Tobie et Judith y sont placés entre Néhémie et Esther ; la Sagesse et l'Ecclésiastique entre le Cantique des Cantiques et Isaïe ; Baruch est avant Ezechiel ; quant au deux livres des Machabées ils sont placés à la fin de l'Ancien Testament. — Cfr. Reuss, *Histoire du Canon*, p. 286.

(12) Can. II ; Labbe, *Concil.*, t. VI, p. 1140.

(13) *Syntagm. Canon.*, dans Mai, *Spicilegium romanum*, t. VII, p. 131

ther (1). Il est possible toutefois qu'il ait voulu seulement compter les livres reçus par les juifs comme par les chrétiens, car il conclut son énumération par ces mots : « Veteris Testamenti hos libros omnes recipiunt Hebræi. Quæ cum ita sint, decet Hebræorum dogmata exponere... »

S. Jean Damascène (750), suivant sur ce point S. Epiphane, n'admet aussi que les proto-canoniques (2).

Il en est de même du canon ajouté à la *Chronographie* de Nicéphore, patriarche de Constantinople (806-815). Il divise la Bible 1° en écritures divines reçues par l'Eglise et canoniques (Θεῖαι γραφαὶ ἐκκλησιαζόμεναι καὶ κεκανονισμέναι), comprenant tous les livres du canon juif, avec Baruch en plus ; 2° écritures controversées (ὅσαι ἀντιλέγονται), qui sont : les trois livres des Machabées, la Sagesse de Salomon, la Sagesse du fils de Sirach (l'Ecclésiastique), les Psaumes et Cantiques de Salomon, Esther, Judith, Suzanne, Tobie (3) ; 3° écritures apocryphes, dont il est inutile de donner la liste maintenant.

Néanmoins la tradition favorable au canon complet se maintint toujours.

Sous l'influence de la Réforme quelques tentatives se produisirent pour rejeter les deutéro-canoniques. Un moine macédonien, Métrophanès Kritopoulos, durant un voyage qu'il fit en Allemagne, écrivit, vers 1625, une confession de foi. On y lit que la parole de Dieu écrite (à côté de laquelle l'auteur admet la parole de Dieu conservée oralement dans la tradition de l'Eglise) est comprise dans les livres de la Bible. Ces livres sont au nombre de trente trois (*vingt-deux* pour l'Ancien Testament, *onze* pour le Nouveau). Métrophanès exclut donc les deutéro-canoniques : il dit qu'ils doivent sans doute être estimés pour leur utilité pratique, mais qu'ils ne peuvent prétendre à la canonicité que l'Eglise ne leur a jamais accordée (4).

Un peu plus tard, quand Cyrille Lucaris (5), pour favoriser la réforme, souleva la question des livres deutéro-canoniques, il s'attira l'anathème universel de son Église. En 1642, dans le Synode de Jassy, les évêques grecs chismatiques, sous la présidence de Parthénius (6), d'une voix unanime, le blamèrent d'avoir supprimé les livres canoniques reçus

---

(1) *De sectis*, act. II, n. 1.

(2) *De fide orthoxa*, IV, 17. — Cependant il cite comme autorité divine la Sagesse et l'Ecclésiastique ; *ibid.*, IV, 4, 6, 15, 18, 27.

(3) Nous laissons le nombre de versets attribués par l'auteur à chaque livre :
Καὶ ὅσαι ἀντιλέγονται τῆς παλαιᾶς αὗταί εἰσιν.
α'. Μακκαβαϊκὰ γ'· στίχοι ζτ'.
β'. Σοφία Σολομῶντος· στίχοι αρ'.
γ'. Σοφία υἱοῦ τοῦ Σιράχ· στίχοι βω'.
δ'; Ψαλμοὶ καὶ ᾠδαὶ Σολομῶντος· στιχοι βρ'.
ε'. Ἐσθήρ· στίχοι τν'.
ς'. Καὶ Ἰουδήθ· στίχοι αψ'.
ζ'. Σώσαννα· στίχοι φ'.
η'. Τωβὴτ ὁ καὶ Τοβίας· στίχοι ψ'. — Dans Credner, *Zur Geschichte des Kanons*, p. 119-120.

(4) *Monumenta fidei Ecclesiæ Orientalis*, ed. Kimmel, Iéna, 1850, in-8°, t. II, p. 104.

(5) Nous empruntons ce qui suit à Mgr Malou, *La lecture de la Bible*, t. II, pp. 132, 133 ; mais nous avons fait quelques modifications nécessaires.

(6) En 1672, à Jérusalem, une nouvelle confession de foi ratifia celle de 1642. On y déclara que nier la canonicité de Judith, de Tobie, d'Esther et de l'histoire du Dragon, c'est rejeter les Evangiles eux-mêmes. — Cfr. Reuss, *Histoire du Canon*, pp. 305, 306.

par les Pères et par les conciles (1). Trente ans plus tard les évêques de la même communion se réunirent à Jérusalem sous la présidence de Dosithée, et tous accusèrent Cyrille d'avoir violé le canon de son église en n'acceptant que le canon de Laodicée à l'exclusion de tout autre. Le patriarche déclara que Cyrille avait montré plus de mauvaise foi que d'ignorance en appelant *apocryphes* des livres tels que la Sagesse de Salomon, Judith, Tobie, l'histoire du Dragon et de Suzanne, les Machabées et l'Ecclésiastique. « Nous croyons, poursuivent les évêques schismatiques, que ces écrits appartiennent au corps des Ecritures sacrées, et en font réellement partie. L'ancienne tradition ou plutôt l'Eglise catholique elle-même, qui nous a conservé les Evangiles et les autres livres authentiques, nous a transmis ces volumes comme des parties des saintes Ecritures, de sorte qu'on ne peut rejeter ces derniers, sans rejeter les premiers. Si quelques auteurs ne les ont pas reçus, les conciles et les docteurs les plus anciens et les plus célèbres de l'Eglise catholique les ont cependant rangés parmi les divines Ecritures : c'est pourquoi nous les croyons canoniques, et nous les recevons comme l'Ecriture sainte elle-même » (2).

Cet hommage solennel n'est pas unique. Dès l'année 1671, Macaire, patriarche d'Antioche, de la nation des Grecs, qui condamna les doctrines calvinistes, s'était exprimé en ces termes sur la canonicité des livres saints : « Que ces désobéissants opiniâtres sachent que nous recevons tous les sacrés et divins livres dont il est fait mention dans les conciles de l'église orthodoxe et dans les autres livres des SS. Pères. Et du nombre de ces livres sont l'Apocalypse, l'Epître de S. Jacques, Tobie, Judith, le livre de la Sagesse de Salomon, le livre de l'Ecclésiastique et les Machabées. Nous les recevons tous, et nous les lisons dans l'Eglise pure, sainte, orthodoxe » (3).

Néophyte, patriarche d'Antioche et de tout l'Orient, signa le 3 mai 1673, à la demande de M. de Nointel, ambassadeur de Louis XIV près de la Sublime-Porte, une profession de foi dans laquelle il s'exprime ainsi, de concert avec les évêques et les prêtres soumis à sa juridiction : « Nous recevons tous les livres divins qu'ont reçus les SS Pères et les conci-

(1) « Non solum Scripturæ interpretationes a Patribus nostris elaboratas, ut prius, rejicit, sed et libros ejus aliquos abrogat, quos sanctæ et œcumenicæ Synodi ut canonicos receperunt ». *Synod. Parthenii.* p. 131, dans Cyrilli Lucaris *Confessio Christ. fidei, cum gemina ejusdem conf. censura synodalis* Amst., 1645.

(2) « *Quæst. III. Quosnam libros Sacram Scripturam vocas ? Responsio.* Ecclesiæ catholicæ regulam sequentes, Sacram Scripturam eos omnes appellamus libros, quos ab Laodicena synodo Cyrillus, ipso quidem corrogante, probatos recenset ; iis insuper additis, quos insipienter, inscite, aut magis malitiose, vocavit apocryphos : Sapientiam videlicet Salomonis, librum Judith, Tobiam, Draconis historiam, historiam Susannæ, Machabæos, Sapientiam Sirach. Hos etenim cum cæteris genuinis Sacræ Scripturæ libris seu germanas ejusdem Scripturæ partes censemus esse numerandos. *Quoniam quæ sancta evangelia aliosque Sripturæ libros ut genuinos tradidit antiqua consuetudo, seu magis Ecclesia catholica, et istos hæc ipsa ceu Sacræ Scripturæ partes procul dubio tradidit, quatenus istos qui neget et illos recusaverit.* Sin vero ab cunctis haud recenseri omnes fortasse videantur, isti nihilo secius ab Synodis, nec non et a multis cum antiquissimis tum nominatissimis catholicæ Ecclesiæ theologis recensentur, et sacras inter Scripturas numerantur. *Quos omnes et nos judicamus esse canonicos et Sacram esse Scripturam confitemur* ». *Concil. Hieros. sub Dositheo Patriarcha,* anno 1672, dans Harduin, *Acta Conc.* t. XI, c. 258 et Kimmel, *Libri symbolici ecclés. orient.*, p. 467.

(3) Voy. *La Perpétuité de la Foi de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie...* Paris, 1704, t. III, p. 531.

les. De ce nombre sont Tobie, Judith, la Sagesse de Salomon, l'Ecclésiastique, Baruch et les Machabées, et nous croyons que la parole de ces livres est la parole de Dieu » (1).

En présence de tous ces témoignages, *tanta imposita nube testium*, il faut admettre que le canon du Concile de Trente relatif à l'Ancien Testament a tous les droits traditionnels et scientifiques à être accepté (2).

Il ne nous reste plus qu'une dernière objection à réfuter.

On a souvent objecté que les Pères considèrent comme inspirés des livres que l'Eglise rejette de son canon, et que des manuscrits fort anciens contiennent quelques-uns de ces livres et leur donnent par là même une consécration semblable à celle qu'ont reçue les livres canoniques. Les citations tirées de ces ouvrages apocryphes sont souvent précédées des mêmes formules qui annoncent les passages de la Bible. Par exemple, S. Clément de Rome (3) cite des paroles qu'on ne lit nulle part dans le Pentateuque (4) et qu'il a peut-être empruntées à un apocryphe intitulé *Assomption de Moïse* (5); il les fait précéder des mots : καὶ πάλιν λέγει (Μωϋσῆς), car il vient de citer tout à l'heure un passage de l'Exode (6). L'épitre de S. Barnabé entremêle des passages du IVe livre d'Esdras (7) avec d'autres passages tirés des écritures canoniques; l'ensemble est, d'après l'écrivain, extrait d'un « autre prophète », et est annoncé par la formule : λέγει κύριος. Ces extraits sont placés sur le même rang que ceux du Pentateuque (8) faits par notre auteur, et recommandés aussi solennellement aux lecteurs. Dans la même épître (9) un passage du livre d'Enoch (10) commence par le mot γέγραπται (11). Au XVIe chapitre de cette même épitre (12), des citations prises apparemment au même écrit apocryphe (13), et coordonnées avec des citations des écritures canoniques, sont précédées de la formule λέγει γὰρ ἡ γραφή (14).

(1) *La Perpétuité*, t. III, p. 547.

(2) « De fait, toute l'Eglise latine recevait la Bible dans la forme qu'elle y a conservée jusqu'à nos jours, et l'Eglise grecque, qui avait tenu autrefois à donner à la notion du Canon une valeur plus exclusivement théologique (?) était insensiblement arrivée à être d'accord avec sa sœur sur l'étendue de la collection ». (Reuss, *Histoire du Canon*, p. 283). Sur la définition du Concile de Trente, M. Reuss fait la remarque suivante : « Quant à ce qui concerne le Canon,... *à moins de renier son passé, l'Eglise catholique ne pouvait guère se prononcer autrement qu'elle ne l'a fait*... En face d'un principe rival et conquérant, il n'y avait que l'alternative de céder le terrain, ou de préconiser le principe opposé d'une manière tout aussi absolue » (*ibid.*, p. 298).

(3) I Cor. XVII.

(4) ἐγὼ δέ εἰμι ἀτμὶς ἀπὸ κύθρας; ed. Hilgenfeld, p. 22.

(5) En tous cas, ce n'est qu'une hypothèse, car c'est justement d'après S. Clément qu'on rattache ces mots aux fragments de l'Assomption de Moïse qui nous sont parvenus. V. Hilgenfeld, *Nov. Testam. extra canonem receptum*, ed. alt., Leipzig, 1884, in-8o, fasc, 1us p. 127.

(6) *Exod.* III, 11.

(7) IV *Esdr.* V, 5, *Epist.*, ed. Hilgenfeld, p. 31.

(8) *Exod.* XVII, 18 et suiv.

(9) *Ep. Barnab.*, ch. 4 ; ed. Hilg., p. 9.

(10) *Enoch.*, LXXXIX, 61 et suiv., XC, 17.

(11) La version latine de ce passage semble rapporter cette expression à Dan. IX, 24, 27 ; mais les mots « sicut Daniel dicit » doivent être supprimés, comme ils l'ont été dans l'édition des *Pères apostoliques* de Gebhardt, Harnack et Zahn, t. I, p. 12.

(12) Même édition, p. 40.

(13) *Enoch.*, LXXXIX, 56, 66, 67.

(14) Il est impossible que ces citations proviennent de Jér, XXV, 36, ou de Mich. IV, 8. Les mots caractéristiques μάνδρα et πύργος manquent dans les passages canoniques.

S. Justin cite comme livre inspiré les *Oracles Sibyllins* et *Hystaspis;* il déclare que la Sibylle et Hystaspis ont prophétisé la fin du monde par le feu, il mêle ces prédictions avec celles des prophètes bibliques (1). Athénagore en agit de même à propos de la Sibylle (2).

Le pasteur d'Hermas en appelle aux écrits de Heldam et de Modad, qui, durant la traversée du désert, avaient prophétisé aux Hébreux (3). Plus tard, S. Augustin (4) citera encore un passage du III[e] livre d'Esdras (5)

Ce fait est constaté. On pourrait, pour l'expliquer, dire que les Pères n'ont jamais eu de prétentions à l'infaillibilité, et qu'ils sont loin du reste d'être unanimes dans leur manière d'agir sur ce point. En tous cas, elle ne ressemble en rien à ce que l'on remarque par rapport aux livres deutéro-canoniques (6). L'habitude de compter ces apocryphes parmi les livres Scripturaires ne fut jamais universelle; elle n'est le fait que de quelques docteurs ou de certaines Eglises particulières. L'Eglise latine ne les accepta jamais, et Cassiodore, qui la représente, et qui a d'autant plus d'autorité qu'il a comparé cette tradition avec celle de l'Eglise orientale conservée dans la version grecque, ne mentionne ces livres dans aucun de ces deux canons (7). Dans les canons orientaux, quelquefois, l'un ou l'autre de ces livres est rangé parmi les antilégomènes, mais le plus souvent c'est parmi les apocryphes. Peu à peu ces livres perdirent toute autorité, même dans l'Eglise grecque schismatique, qui a cependant toujours, il faut le remarquer, conservé le III[e] livre des Machabées.

IV. HISTOIRE DU CANON DE L'ANCIEN TESTAMENT DEPUIS LE CONCILE DE TRENTE (8)

1° Chez les catholiques, à partir de la définition du Concile la question est complètement tranchée. Si Melchior Cano dit qu'il n'accuse pas d'hérésie celui qui rejetterait le livre de Baruch, il ajoute aussitôt qu'il l'accuse d'une erreur grave voisine de l'hérésie (9). La doctrine du Concile garde donc chez lui toute sa force. Il enseigne en effet que c'est à l'Eglise seule qu'il appartient de décider si un livre est canonique ou non. Puis, en manière de conclusion, il admet la canonicité de tous les livres discutés par les Protestants (10) : les rejeter du canon, c'est au moins erroné, pour ne

(1) *Apolog.* I, 20, 44.
(2) *Ad Autolyc.* II, 38.
(3) *Vision* II, 3. Ed. Hilgenfeld, p. 11.
(4) *De Civit. Dei*, XVIII, 36.
(5) III *Esdr.* III, 12.
(6) Franzelin, *Tractatus de divina traditione et Scriptura*, p. 425.
(7) *Instit. divin. litt.*, c. 12-14.
(8) Malou, *La lecture de la Sainte Bible en langue vulgaire*, t. II, pp. 137 et suiv.
(9) « Baruch a canone sanctarum Scripturarum eximere non solum temerarium sed etiam erroneum est. Erroneum vero hic appello, quoniam varia et ambigua est hujus nominis significatio, id quod hæresi proximum, hæresim non audeo vocare ». *De locis theol.* l. II, c. 9, 1[re] ed., p. 37.
(10) « Primum illud ostendam, ad cujusnam auctoritatem spectet definire, quis liber sit canonicus ; deinde eos libros qui nunc in dubium veniunt, sacros esse demonstrabo ». *De locis theol.* l. II, c. 5, p. 21. ed Salmantic. 1563. — « Ab Ecclesia est determinandum, quisnam

pas dire hérétique, « multo magis erroneum est, ne dicam hæreticum (1) ».

Sixte de Sienne distingue trois sortes de livres dans la Bible : des livres proto-canoniques, des livres deutéro-canoniques et des livres apocryphes. Il accorde cependant aux deux premières classes la même autorité et la même valeur ; il ne les sépare l'une de l'autre que dans le but de tracer avec plus de précision et d'exactitude l'histoire du recueil sacré.

Ellies Du Pin qui ne manifeste pas pour les deutéro-canoniques une extrême indulgence, conclut toutefois ainsi la dissertation qu'il leur consacre : « Les raisons et les considérations que nous venons de présenter sont suffisantes pour établir l'autorité de ces livres, dont la définition du concile de Trente ne laisse aucun lieu de douter. Car quoiqu'il ne se fasse pas de nouvelle révélation à l'Eglise, elle peut après bien du temps être plus assurée de la vérité d'un ouvrage qu'elle ne l'était auparavant, quand, après l'avoir bien examiné, elle a trouvé un légitime fondement de n'en plus douter, et une tradition suffisante pour le juger authentique (2). »

Sixte de Sienne (3), le P. Lamy (4) et Jahn (5) ont eu tort de penser que le décret du Concile de Trente n'a pas supprimé toute distinction dogmatique entre les proto et les deutéro-canoniques. Rien dans le décret ne laisse supposer cette distinction. Tous les livres y sont énumérés les uns après les autres, sans que rien indique que leur valeur est différente. Le Concile déclare que nous devons tous les vénérer de la même manière, parce que Dieu est l'auteur de l'Ancien et du Nouveau Testament, parce que ces livres méritent tous d'être appelés Ecriture Sainte, parce que tous sont inspirés par le Saint-Esprit, et que l'Eglise se sert des uns comme des autres pour prouver la foi et affermir les mœurs (6). Le Concile dit en effet : « Omnes itaque intelligant quo ordine et via ipsa Synodus, post jactum fidei confessionis fundamentum, sit progressura, et quibus potissimum testimoniis ac præsidiis in confirmandis dogmatibus et instaurandis in Ecclesia moribus, sit usura » (7).

On sait en outre que le Concile discuta spécialement cette question, et

---

liber sit canonicus ; et illius auctoritas certa regula est ad libros vel in sacrorum numerum recipiendos vel etiam ex eo numero ejiciendos ». *Ibid.* c. 7, p. 24. « Fateamur ergo, ne in Ecclesiæ doctrina graviter erremus, (librum Baruch) quem illa nomine prophetæ a multis annorum centuriis legit, inter canonicos esse censendum... Tobiam, Judith, Sapientiam, Ecclesiasticum, duos libros Machabæorum ». *Ibid.*, II, 9, même édit., p. 37.

(1) *Ibid.*

(2) *Dissertation préliminaire ou Prolégomènes sur la Bible*, Amsterdam, 1701, in-4°, p. 18.

(3) *Bibliotheca sancta*, l. I, sect. 3e.

(4) *Apparatus biblicus*, II, 5.

(5) *Introduct.* t. I, § 50. « Quum Protestantes libros deutero-canonicos ex Ecclesiis eliminatos vellent, Concilium Trid. de constituendo Canone deliberavit, atque.... acriter de eo decertatum est, contendentibus non paucis hos libros a primis distinguendos, et in separatum secundum Canonem rejiciendos esse ; cum autem alii opponerent, deesse exemplum alicujus concilii, in quo duplex canon statutus esset, et *Librorum discrimen aliunde notum esset eruditis*, omnes tandem præsentes, nempe 48 Episcopi, et 5 Cardinales, consenserunt ut Libri uno ordine recenserentur, prout sessione IV legimus.... *Discrimen itaque librorum nequaquam est sublatum*, atque hinc deutero-canonicos libros ejusdem cum protocanonicis esse auctoritatis negat Bernardus Lamy ».

(6) Gilly, *Précis d'introduction*, t. I, p. 90.

(7) Sess. IVe.

que l'opinion affirmative finit par prévaloir (1). Il est difficile d'admettre que les Pères de Trente, voulant s'opposer à la témérité des réformateurs, qui niaient les droits des deutéro-canoniques, tout en reconnaissant leur valeur morale et leur utilité, aient pensé à sanctionner une différence entre eux et les proto-canoniques. En agissant ainsi, ils fussent allés juste contre le but qu'ils se proposaient.

C'est ce que l'immense majorité, on pourrait dire l'unanimité des théologiens a parfaitement compris. Leur interprétation a été confirmée par la déclaration formelle du Concile du Vatican (2).

2°. Les premiers protestants (3) respectèrent les deutéro-canoniques et s'en servirent dans leurs liturgies, dans leurs sermons, dans leurs catéchismes. Tout en faisant parfois des réserves analogues à celles qu'on trouve chez beaucoup d'écrivains du moyen-âge, ils agirent, dans la croyance et dans la pratique, comme les partisans du Canon complet.

L'opinion de Luther fut d'abord incertaine. Il sépara les livres deutéro-canoniques des livres proto-canoniques dans sa Bible, conformément à la division du *Prologus Galeatus ;* mais, loin de rejeter ces livres comme inutiles ou dangereux, il en fit de très grands éloges, et regretta que plusieurs ne figurassent point au Canon. Il dit que le premier livre des Machabées est digne de faire partie de la Sainte Bible, et que sa doctrine est non-seulement utile, mais nécessaire (4). En un mot, il professe à l'égard de quelques-uns des livres deutéro-canoniques un sentiment d'estime profonde et de sincère respect (5). Les symboles, ou professions de foi de l'Eglise luthérienne, laissèrent la question intacte. Mais les théologiens, qui cherchaient à donner à cette Eglise un corps de doctrine complet, durent prendre une position opposée à celle du Concile de Trente. Ainsi Chemnitz (1522-1586) appuie la règle de foi sur l'Ecriture seule. Or l'Ecriture ne se trouve que dans les écrits proto-canoniques. « Ceux-ci sont seuls estimés avoir une autorité suffisante pour servir de preuve aux articles contestés ; quant aux autres livres que Cyprien appelle ecclésiastiques, et Jérôme apocryphes, les anciens ont voulu qu'ils fussent lus dans l'Eglise pour servir à l'édification du peuple, mais non pour établir l'autorité des dogmes ecclésiastiques... Aucun dogme ne doit donc être bâti sur eux, s'il n'a des fondements et des témoignages certains et manifestes dans les autres livres canoniques. Aucun point controversé ne doit être prouvé par ces livres s'il n'existe en sa faveur des preuves et des autorités dans les livres

---

(1) Pallavicini, *Historia Concilii Tridentini,* l. VI, c. 2.

(2) Sess. III, cap. II, et can. 4.

(3) Il faut consulter sur ce point E. Reuss, *Dissertatio polemica de libris Veteris Testamenti apocryphis, perperam plebi negatis,* Strasbourg, 1829, in-8°.

(4) Malou, *op. cit.*, t. II, p. 110. Luther dans la discussion de Leipzig, en 1519, pressé par Jean Eck, qui lui objecte, à propos du purgatoire, un passage connu de Mach. II, 44 et suiv., répondit que « le livre des Machabées, n'étant pas dans le Canon, est puissant auprès des fidèles, mais ne vaut rien auprès des obstinés ». Eck lui fit observer que l'Eglise a reçu de tels livres dans le Canon. Luther répliqua : « L'Eglise ne peut donner à un livre plus d'autorité ou de force qu'il n'en a par lui-même... Un Concile ne peut faire que ce qui n'est pas, par nature, de l'Ecriture, soit de l'Ecriture. *Concilium non potest facere de Sriptura esse, quod non est de Scriptura natura sua* ». Cité par S. Berger, *La Bible au XVI[e] siècle,* p. 86.

(5) Dans sa traduction ces livres sont placés entre l'A. et le N. T. sous ce titre : « Apocryphes ; ce sont des livres moins estimés que l'Ecriture Sainte, et qui sont cependant utiles et bons à lire ». Reuss, *Histoire du Canon,* p. 327.

canoniques. Mais ce qui y est dit se doit exposer et comprendre selon l'analogie de ce qui est manifestement enseigné dans les livres canoniques » (1). L'Eglise, ajoutait Chemnitz, répondant à Pighius, ne peut pas rendre canoniques des écrits dont on a douté dans l'Eglise ancienne. « Elle ne le peut, car alors elle pourrait également rejeter des livres canoniques, ou canoniser des livres supposés. Toute la question dépend des témoignages certains de l'Eglise qui fut au temps des apôtres, témoignages que l'Eglise des temps qui ont suivi a recueillis dans des histoires dignes de foi » (2).

Nous trouvons dans cette thèse l'explication de la conduite des Luthériens. Tout en rejetant l'autorité dogmatique de ces livres, ils n'ont pas moins continué à les lire à cause de leur valeur au point de vue de l'édification.

Carlostadt enseigne que les deutéro-canoniques de l'Ancien Testament, qu'il désigne sous le nom d'apocryphes, ne sont « ni divins ni bibliques » ; ils peuvent tout au plus, dit-il en raillant, être invoqués contre des ennemis inoffensifs et désarmés, comme les Cordeliers et les Religieux Mendiants (3).

Zwingle, dans sa discussion contre Bustab, rejette formellement ces livres, qui, dit-il, ne peuvent servir de règle ou d'arbitre dans les choses de la foi (4).

Quant à Calvin, dans la première édition de la Bible française d'Olivetan, publiée par lui en 1543, il donne les livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament suivant l'ordre qu'ils occupent dans la Vulgate. Mais quatre ans plus tard, en 1547, il attaque vivement le Concile de Trente, et lui reproche d'avoir placé les livres apocryphes au même rang que les canoniques, afin d'y trouver des arguments en faveur de ses dogmes. Il ajoute toutefois : « Je me garderai bien de désapprouver absolument la lecture de ces livres ; mais pourquoi fallait-il leur attribuer une autorité qu'ils n'ont jamais eue » (5) ? Son opinion est d'ailleurs appuyée, comme il le dit lui-même, sur l'autorité de S. Jérôme (6).

L'indécision du maître, dit Mgr Malou (7), entraîna celle des disciples (8). Au concile de Dordrecht (1618) la question faillit devenir un brandon de discorde. Le célèbre Gommar appuyé par Diodati de Genève, et par les Calvinistes avancés, proposa de retrancher les livres deutéro-canoniques du corps de la Bible ; mais les délégués des Eglises de France et de Suisse s'opposèrent vivement à ce projet. Après de longs et pénibles débats, il fut résolu d'un commun accord que les livres apocryphes seraient traduits de nouveau du grec en langue hollandaise, mais avec moins de soins que les

(1) *Examen Concilii Tridentini*, 1565 et suiv., cité dans Berger, *op. cit.*, p. 164.
(2) *Ibid.*, p. 166.
(3) *Welche bucher heilig und biblisch seind...* s. l., 1521, in-4°, cité par M. S. Berger, *op. cit.*, p. 94.
(4) Berger, *Ibid.*, p. 108.
(5) « Quamquam non is sum qui lectionem horum librorum velim prorsus improbare ». *Acta Synodi Tridentinæ. cum antidoto.* per J. Calvinum. 1547.
(6) *Instit. christ.* IV, 9, n° 14 ; éd. de Leyde, 1654, in-4°, p. 420.
(7) *Op. cit.*, t. II, p. 176.
(8) Il faut toutefois noter que Castalion (Sébastien Chatillon) met les deutéro-canoniques à la fin de l'Ancien Testament et les fait suivre d'une traduction du treizième livre des *Antiquités* de Josèphe. Pétavel, *La Bible en France*, p. 169. En revanche, Théodore de Bèze traduit les Apocryphes, *ibid.*, p. 171.

livres canoniques. Comme depuis un grand nombre de siècles, poursuivent les ministres de Dordrecht, ces livres ont été insérés dans le volume des livres inspirés, et que les Eglises réformées de toutes les nations respectent encore cet usage, comme d'ailleurs, ni l'exemple, ni l'assentiment de ces églises ne nous autorisent à les en séparer, ce qui pourrait occasionner beaucoup de scandales et de calomnies, quoiqu'on eût désiré que les livres apocryphes n'eussent jamais été joints aux Ecritures, il a plu de décider qu'on ne les séparerait pas maintenant du corps de la sainte Bible sans le consentement et l'approbation des autres Eglises réformées, mais qu'on les joindrait encore aux livres canoniques en prenant toutefois les précautions suivantes: On laissera un intervalle entre ces livres et les livres canoniques; dans leur titre et dans la préface on avertira le lecteur, que ces livres ont une origine humaine; on signalera les erreurs qu'ils renferment; on les imprimera en petits caractères. on indiquera dans les notes qu'on ajoutera aux marges, les passages contraires au texte des livres canoniques; et dans l'édition hollandaise de la Bible, les autres nations, désirant ne pas se soumettre à cette disposition. on donnera une pagination distincte aux livres apocryphes, et on les rejettera à la suite du Nouveau Testament » (1).

Conformément à cette décision, les Bibles publiées à Genève ne rejetaient pas absolument les deutéro-canoniques, et l'édition de 1805 les donne encore.

En Angleterre, Coverdale les traduisit et les ajouta à la Bible de Tyndal. Il était fidèle en agissant ainsi à la pensée de son maître et ami, qui, au moment de sa mort (1536), avait déjà publié de l'Ancien Testament le Pentateuque, le livre de Jonas et quelques morceaux détachés, parmi lesquels des endroits de l'Ecclésiastique et la Sagesse (2). La Bible. publiée en 1537, et qui est connue sous le nom de Matthew, contient les deutéro-canoniques. La *Grande Bible*, publiée à Londres en 1540, les donne aussi, dans l'ordre qu'ils occupent de longtemps dans la Vulgate (3).

Cranmer, archevêque de Cantorbéry, avait agi de même; il édita les livres deutéro-canoniques en 1539, après l'apostasie d'Henri VIII, en leur donnant le nom d'*Hagiographes*. Sous Edouard VI, en 1547, ces livres furent publiés dans la Bible anglicane sous le nom de *Livres ecclésiastiques*. Elisabeth parla de ces livres avec éloge dans ses *Articles de religion*, publiés en 1562. En 1559, les ministres anglicans, exilés sous le règne de Marie, éditèrent à Genève une Bible anglaise conforme au Canon du concile de Trente (4); et les évêques anglicans, dans l'édition connue en Angleterre sous le nom de *Bible des évêques* (5), conservèrent le Canon des éditions protestantes de 1540, 1547, 1559 et 1562. Ils insérèrent même

(1) *Acta Synodi nationalis Dordrechtanæ*, Sessio X^a, Leyde, 1620, in-4°, p. 24. — Les députés étrangers réservèrent sur ce dernier point la liberté de leurs églises respectives. Reuss, *Histoire du Canon*, p. 385.

(2) Westcott, *A general view of the history of the Englisch Bible*, Londres, 1868, in-8°, pp. 87, 229. M. Westcott fait remarquer plus loin, p. 209, que les passages tirés des deutéro-canoniques semblent moins soigneusement traduits que les autres. La traduction des mêmes livres par Coverdale, est, dit encore M. Westcott, *ibid.*, p. 216, très originale.

(3) La préface particulière à ces livres est la traduction de celle d'Olivetan, Westcott, *ibid.* p. 222.

(4) *Ibid.*, p. 125.

(5) Londres, 1568, in-f°.

des parties de ces livres dans leurs offices publics. On trouve un fragment de Baruch dans l'office de Ste Cécile, au 22 Novembre, et l'histoire de Bel et du Dragon le jour suivant, à la fête de St Clément. Ces leçons ont été adoptées en 1661, plus d'un siècle après la création de l'Eglise anglicane, et elles ont été conservées jusqu'à nos jours. Malgré cela, dans les 39 articles (1562-1563), le sixième est ainsi conçu : « L'Eglise lit, il est vrai, d'autres livres, comme parle saint Jérôme, où elle trouve des exemples édifiants et moraux, mais elle ne s'en sert pas pour établir les propositions de foi ». Un des théologiens de cette Eglise que nous avons déjà rencontré, Rainold, alla plus loin et attaqua violemment le caractère historique, dogmatique et moral des deutéro-canoniques du Nouveau Testament (1). Cette Eglise fit pourtant reproduire toujours les livres deutéro-canoniques dans ses Bibles jusqu'en 1817 (2).

C'est seulement à partir de cette époque que, sous l'influence des sociétés bibliques poussées par les presbytériens (3), on les fit disparaître des Bibles, malgré de pressantes réclamations, et les objections d'érudits tels que M. Edouard Reuss (4). Les Eglises protestantes ont suivi la ligne de conduite imposée par la Société biblique de Londres. On peut dire qu'à partir de ce moment, elles ont de leur côté clos leur Canon, et renoncé à une partie importante de l'œuvre du Saint-Esprit (5).

En 1851, cependant, le débat dogmatique sur ces livres se rouvrit en Allemagne. Ph.-F. Keerl (6) essaya de montrer que les deutéro-canoniques de l'Ancien Testament ne sont pas la parole de Dieu, que, par conséquent, on ne doit pas les placer à côté des livres écrits sous l'influence du Saint-Esprit, qu'il y a inconvenance et danger à les mettre entre les mains des fidèles, car ils sont en effet, dit-il, pleins d'erreurs et de superstitions. D'ailleurs, bien des personnes peu éclairées, malgré leur piété, prennent plaisir à leur lecture plus qu'à celles des proto-canoniques, et en arrivent par là à errer dans leur foi.

Stier (7) et Hengstenberg (8) firent remarquer, tout en ne mettant pas ces livres sur la même ligne que les Canoniques, que si l'on cédait aux arguments dirigés contre ces livres, et si l'on en interdisait la lecture sous prétexte qu'ils ne sont pas la parole de Dieu, on risquerait de voir certains écrits canoniques, tels par exemple que le Cantique des Cantiques et l'Ecclésiaste, attaqués à leur tour et déclarés indignes de figurer dans la Bible : on peut invoquer, en effet, contre ces livres les arguments qu'on met en avant contre les deutéro-canoniques, et les coups portés à ceux-ci finiraient par atteindre les autres.

---

(1) V. plus haut, p. 22.

(2) Malou, *ibid.*, pp. 178-179.

(3) La profession de foi des presbytériens écossais dit âprement : « Les apocryphes ne font nullement partie du Canon de la Sainte Ecriture et on ne doit pas les regarder autrement que comme des livres humains ».

(4) V. sa dissertation, citée plus haut. Cfr. aussi Moulinié, *Notice sur les livres apocryphes*, Genève, 1828, in-8°.

(5) Nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage de Mgr Malou, qui donne d'intéressants détails sur cette controverse et sur ses conséquences.

(6) *Die Apokryphen des Alt. Test.*, Leipzig, 1852, id-8°.

(7) *Die Apokryphen*, Brunswick, 1853, in-8°.

(8) *Für Beibehaltung der Apokryphen*, Berlin, 1853, in-8°.

« Cette observation, dit M. Michel Nicolas (1), est, sans le moindre doute, aussi juste que pertinente ; elle paraît très propre à mettre fin aux débats soulevés sur ce point (dans le monde protestant) ; mais elle revient, en définitive, à cet aveu compromettant : que pour sauver la première inconséquence des réformateurs... sur la question du Canon de l'Ancien Testament, il faut savoir supporter la seconde ». Rien de plus sensé et qui justifie mieux la conduite de l'Eglise catholique (2) !

---

(1) Art. *Canon de l'Ancien Testament*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, t II, p. 586. — M. Reuss, *Histoire du Canon*, p. 382, dit de son côté : « C'est à qui prodiguera le plus aux Apocryphes les épithètes suggérées par le mépris et le préjugé ; on les hait parce qu'on hait les catholiques ; on les dit remplis de fables, d'erreurs, de superstitions, de mensonges, d'impiétés, et la violence de ces attaques n'est surpassée que par la niaiserie des preuves choisies pour les justifier. Tel tance le Siracide pour avoir dit que la sorcière d'En-Dor a évoqué l'esprit de Samuel, l'exégèse orthodoxe prétendant que çà été un esprit malin ; tel autre, pour discréditer l'histoire de Suzanne, trouve ridicule que Joachim ait possédé un jardin, puisque les juifs étaient captifs. L'un est scandalisé du costume de Judith allant au camp d'Holoferne ; l'autre se moque du nom de l'ange Raphaël ; un troisième se récrie contre la méthode de chasser les démons par la fumée. Nous en avons lu un qui se fâche tout de bon de ce que celui du livre de Tobie soit envoyé pour toujours jusque dans la haute Egypte, Jésus s'étant contenté d'en reléguer d'autres dans un pays plus rapproché avec la chance de revenir. Aucun de ces ardents champions de la pureté du canon ne prévoit que des critiques aussi puériles, aussi peu dignes du sujet et au fond aussi étrangères à la question, finiront par montrer aux esprits superficiels et railleurs les voies et moyens de saper l'autorité de la Bible tout entière, et que les brocards jetés à la tête du petit poisson de Tobie démoliront tôt ou tard le gros poisson de Jonas ». Donnons une idée de ces brocards. Voici ce qu'écrit le célèbre ministre Chamier (*Panstr. cath.*, part. I, livr. V, ch. 5, § 4) : « *Quid primum deprehendam ? An quod piscis ita exsiliit et dum clamat puellus non potuerit resilire ? Et magnum oportuit esse quia resilire non potuit et quia devoraturus erat Tobiam. Idem tamen a puero trahitur in siccum. Hem, quam subito immutatus ! Nam quum prius sturionem aut thunnum credebamus, nunc nobis apparet lucius aut gobio* ».

(2) Nous ne pouvons citer les autres réflexions de M. Michel Nicolas. On les trouvera dans l'article que nous venons de citer, pp. 586 et 587.

APPENDICE A L'HISTOIRE DU CANON

DE L'ANCIEN TESTAMENT DANS L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

***Tableau synoptique** (1) des Canons ou Catalogues des Livres saints de l'Ancien Testament, publiés dans les églises ou proposés par les Pères et les écrivains ecclésiastiques, depuis S. Clément jusqu'à nos jours (2).*

ANNÉE DE LA publication.	NOM DES CONCILES des Pères et des écrivains ecclésiastiques, etc.	Tobie.	Judith.	La Sagesse.	L'Ecclésiastique.	Baruch.	Le I et II des Machab.	Daniel III. 24 et XIII. XIV	Esther X. 4-13 et XI-XVI
	CANONS PUBLIÉS OU PROPOSÉS DANS L'ÉGLISE LATINE								
75	**St Clément de Rome.** Blanchini, *Vindiciæ canonic. Script.* p. IV. Romæ 1740 (3).	I	A	A	A	I	A	I	I
120	**L'ancienne Itala.** Sabatier. *Vetus Itala.*, etc. præf. n. XXV et XLIII. (4).	A	A	A	A	A	A	A	A
350	**St Hilaire de Poitiers.** *prol. in Psal.* t. I. p. 10, ed. Veron. 1730. (5).	E	E	O	O	I	I	I	I
370	**St Philastre de Brescia.** *Hæresi LXXXVIII. Patr. Brix.* p. 61. Brix. 1738. (6).	I	I	I	I	I	I	I	I
370	**St Damase.** in *Concil. rom.* ap. *Sedul.* ed. Arevalo, p. 403. (7).	A	A	A	A	A	A	A	A
393	**Le concile d'Hippone.** Ballerini t. III. op. S. Leon. p. 98. (8).	A	A	A	A	A	A	A	A
394	**St Jérôme,** *Epist. ad Paulin.* LIII. t. I. col. 296 et *Prologus Galeatus* etc. (9).	E	E	E	E	E	I	E	I

(1) Nous empruntons ce tableau à Mgr Malou, *La lecture des Livres saints*, t. II, p. 120. Il suppléera aux omissions que présente notre exposé.

(2) A signifie un livre admis comme canonique.
O signifie un livre omis ou rejeté.
E indique un livre admis comme ecclésiastique.
I indique un livre sur lequel l'auteur n'a pas exprimé son opinion d'une manière certaine.

(3) St Clément n'exprime aucune opinion sur le nombre des livres saints. Il n'appelle pas les livres sacrés qu'il cite du nom d'Ecriture sainte ou de parole de Dieu ; mais il allègue l'exemple des patriarches loués dans l'Ecclésiastique, et celui de Judith et d'Esther, comme des faits de l'histoire sainte.

(4) *L'Ancienne Itala.* « Probabile est ipsam (versionem Italam) ab ipsis Ecclesiæ primordiis in usu fuisse, cum Ecclesia latina, sine versione latina esse non potuerit, eamque ecclesia romana, quæ principem inter ecclesias locum semper tenuit et antiquarum traditionum tenacissima fuit, in communi usu reciperet ». Walton. *Proleg. X.* n. I. p. 351. ad. Tig. — « Versio Itala temporibus Apostolorum vicina est... Sapientiæ et Ecclesiastici, nec non et geminos Machabæorum libros, una cum prophetia Baruch et Epistola Jeremiæ, totos atque integros exstare in Vulgata nostra ex antiqua interpretatione, communi omnium eruditorum sententia constat ». Sabbatier, *Vetus Itala.* præf. n. XXV et XLVIII. t. I. Paris, 1751. — Comme les anciens écrivains latins se sont servis de cette version, je suppose toujours qu'ils ont admis les fragments controversés de Daniel et d'Esther, lorsqu'ils ne les ont pas positivement rejetés. Il y a peu d'auteurs qui s'expliquent catégoriquement sur ces fragments.

(5) St Hilaire reproduit le Canon des Juifs d'après Origène. Il omet le N. T.

(6) S. Philastre s'exprime ainsi : « Statutum est ab Apostolis et eorum successoribus, non aliud legi in Ecclesia debere catholica, nisi Legem et Prophetas et Evangelia et Actus Apostolorum et Pauli tredecim epistolas et septem alias... » Il est impossible de définir d'après ces paroles le Canon de St Philastre, qui cite comme l'Ecriture le livre de la Sagesse plusieurs fois, l'Ecclésiastique, le second livre des Machabées et le Cantique des enfants de Babylone au moins une fois.

(7) Denis-le-Petit attribue ce décret à Damase. Voy. les notes de Baluze sur Loup de Ferrières, p. 466.

(8) Le concile d'Hippone de l'an 393 est cité dans les anciens manuscrits consultés par Ballerini, loc. sit.

(9) S. Jérôme n'a jamais approuvé d'une manière absolue le Canon que les protestants ont

ANNÉE DE LA publication.	NOM DES CONCILES des Pères et des écrivains ecclésiastiques, etc.	Tobie.	Judith.	La Sagesse.	L'Ecclésiastique.	Baruch.	Le I et II des Machab.	Daniel III. 24 et XIII. XIV	Esther X. 4-13 et XI-XVI.
398	Le IV concile de Carthage. *Can. XLVII.* dans Labbe II. 1177. (1).	A	A	A	A	A	A	A	A
405	Innocent I. *Epist. VI ad Exuper. Tolos.* n. 13, ap. Coustant, p. 795.	A	A	A	A	A	A	A	A
410	St Chromace. *Præf. oper.* p. XXX. Utini 1823. (2).	A	A	A	A	I	I	I	I
410	Rufin d'Aquilée. *Comm. inSymb. apost.* n. 38. q. 100, ed. Veron. 1745. (3).	E	E	E	E	A	E	A	A
419	Le V conc. de Carthage. *Cod. can. eccl. et Const. S. Sed.* dans op. S. Léon. t. III. p. 93. (4).	A	A	A	A	A	A	A	A
427	St Augustin. *De doctrina christ.* l. II. c. 8. t. III. col. 23. (5).	A	A	A	A	A	A	A	A
434	St Eucher de Lyon. *Quæst. Vet. et Novi Test.* (6).	I	I	I	I	I	I	I	I
53	Hilaire Pape. Vincenzi, *Sess. IV. Conc. Trid. vindicata.* t. I. p. 184. (7).	A	A	A	A	A	A	A	A
494	Gélase Pape, *Synodus romana* dans *Sedul. Arevati.* p. 409. (8).	A	A	A	A	A	A	A	A
494	Avit de Vienne. *Poem.* l. VI. v. 37, dans Galland. X. 738. (9).	A	A	I	I	I	I	I	I
500	Le Code des Canons et des Constit. du Siège Apostol. Op. S. Léon. t. III. p. 93. (10).	A	A	A	A	A	A	A	A
533	Denis-le-Petit. dans Justel. *Bibliot. Jur. can. vet.* t. II. p. 201. (11).	A	A	A	A	A	A	A	A
540	Bellator. dans Cassiodor. *Instit. div. litt.*, c. 6. t. I. p. 513. (12).	A	A	I	I	I	A	I	I
550	Primase. *Comm. in Apocal.* c. 4. p. 24. ed. Paris 1544. (21).	I	I	I	I	I	I	I	I
560	Junilius Africanus *De partibus div. Legis.* dans Galland. XII. 79. (13).	E	I	E	A	I	E	I	E

adopté, et que les auteurs du moyen âge lui ont attribué. Au fond il approuve le Canon de l'Église catholique. Comme il paraît avoir hésité, je le compte parmi les écrivains qui ont rangé les livres deutéro-canoniques parmi les livres ecclésiastiques. Voy. le texte p. 87 et suiv. et 149.

(1) Le IV concile de Carthage a confirmé le Canon du concile d'Hippone. Gibert, *Corpus jur. can. per regulas naturali ordine digestas*, t. I. p. 114. et Ballerini, t. III. *Oper.* S. Leonis, p. XCVIII, prouvent l'existence de ce concile.

(2) St Chromace n'a pas donné de catalogue des livres saints.

(3) Ruffin a vivement combattu l'opinion qu'on attribuait à St Jérôme. On analyse ici l'opinion émise dans son commentaire sur le Symbole.

(4) Ballerini prouve que le Canon, approuvé en 398, a été confirmé en 419 et soumis alors à l'approbation de Boniface. Labbe donne cette demande d'approbation comme une partie du décret de 398. Il y a anachronisme.

(5) St Augustin admet le Canon du concile de Trente.

(6) St Eucher n'a pas rédigé de Canon.

(7) Gélase a bien approuvé ce Canon. Voy. Fontanini. *De antiquitatibus Hortæ*. l. II. c. 3. p. 211. Romæ 1723, et Mansi supplem. Labb. t. I. p. 335.

(8) Avit ne rédige pas de Canon, mais il cite en passant quelques livres.

(9) La collection des Canons et des Constitutions du Siège apostolique est peut-être la plus ancienne qui soit connue. Elle s'arrête au règne de Gélase, à la fin du Ve siècle.

(10) Denis-le-Petit atteste la tradition romaine qui ne varie pas.

(11) Cassiodore indique les livres deutéro-canoniques que Bellator a commentés comme des parties de l'Ecriture sainte.

(12) Primase écrit : « Ante et retro alas senas (habebant quatuor animalia), quæ viginti quatuor subsumantur Veteris Testamenti libros insinuant, quos ejusdem numeri canonica auctoritate suscipimus, tanquam viginti quatuor seniores tribunali præsidentes ». Cette comparaison a passé dans tous les commentaires sur l'Apocalypse publiés après lui.

(13) Junilius Africanus s'écarte de tous les auteurs qui l'ont précédé. Il n'a été suivi par aucun. Radulphe lui a emprunté ses divisions.

ANNÉE DE LA publication.	NOM DES CONCILES des Pères et des écrivains ecclésiastiques, etc.	Tobie.	Judith.	La Sagesse.	L'Ecclésiastique.	Baruch.	Le I et II des Machab.	Daniel III. 24 et XIII. XIV	Esther X. 4-13 et XI-XVI.
570	**Cassiodore.** *De Inst. div. Litt.* c. 12, t. I. p. 515. (1).	A	A	A	A	A	A	A	A
600	**St Gregoire-le-Grand.** *Moral.* l. XIX, c. 21. t. 1. c. 622 et præf. p. XI.	A	A	A	A	A	E	A	A
630	**St Isidore de Séville.** *De div. off.* I. I. c. 11. t. VI. p. 372 et ailleurs. (2).	A	A	A	A	A	A	A	A
659	**St Eugène de Tolède.** *Vers. in Biblioth.* dans *Patres Toled.* t. 1. p. 68.	A	A	A	A	A	A	A	A
660	**St Ildephonse de Tolède.** *Lib. de cognit. Bapt.* c. 79 *ibid.* p. 190.	A	A	A	A	A	A	A	A
670	**L'auteur du livre.** *De Mirabilibus S. Script.* op. S. Aug. t. III. part I. Ap.	I	I	I	I	I	O	I	I
700	**Bède.** *De sex ætat. mundi.* ad an 3499. t. I. p. 108. ed. Colon. 1688. (3).	O	O	O	O	I	O	I	I
705	**Le Sacramentaire gallican.** dans Hody. *De text, orig.* p. 654 (4).	A	A	I	I	I	A	I	I
750	**Le lectionnaire de Thomasius.** op. Thom. t. I. Romæ 1747. (5).	A	A	A	A	A	A	A	A
770	**Ambroise Autpert.** *Comm. in Apocal.* l. III. *Bibl. Patrum.* Colon. t. IX, p. 362. (6).	I	I	I	I	I	I	I	I
785	**Alcuin.** ap. Blanchini. *Vindiciæ can. Script.* p. 322. Romæ 1740. (7).	A	A	A	A	O	A	A	A
789	**Capitulaire d'Aix-la-Chapelle.** ap. Harduin. *Acta conc.* IV. 331. (8).	O	O	O	O	O	O	I	I
821	**Théodulphe d'Orléans.** *Carm.* dans Sirmond. *Varia.* t. II. p. 763.	A	A	A	A	A	A	A	A
833	**Loup de Ferrières.** *Epist. CXXVIII* p. 190. ed. Antv. 1710.	A	A	A	A	A	A	A	A
840	**Agobard de Lyon.** *De Privil. et jure sacerd.* n. 6. t. I. p. 128. (9).	I	I	I	I	I	I	I	I
853	**Haymó Ev. d'Halberstadt.** dans Fabric. *Bibl. lat. med. et inf. æt.* t. III. p. 183. ed. Patav. 1754. (10).	A	A	A	A	I	A	I	A

(1) Cassiodore donne le Canon de l'Ancienne Vulgate, des Septante et de St Augustin, qui est conforme à celui du concile de Trente.

(2) St Isidore propose trois fois le même Canon. *Etym.* l. VI. b. 2. t. III. p. 241. *In lib. V. et N. T. proœm.* t. V. p. 190. et *De div. offic.* l. I. c. II. t. VI, p. 372.

(3) Bède écrit dans sa chronique à l'an 3499, qui répond au règne d'Artaxercès : « Huc usque divina Scriptura seriem continet. Quæ autem post hæc apud Judæos sunt digesta, de libro Machabæorum et Josephi atque Africani scriptis exibentur », t. II. 108. ed. Col. 1688. Il divise l'A. T. en trois parties, la Loi, les Prophètes et les Agiographes. *In Genes.* l. III. Il dit que les douze paires de bœufs dont il est fait mention dans l'Ecriture, figurent les 24 livres saints. *In lib. Reg* l. V. Il compare les livres saints aux vingt-quatre ailes des animaux de l'Apocalypse. *In Apoc.* c. 4. Il a cependant fait une commentaire allégorique sur Tobie comme sur les autres livres saints, et il dit à l'an 3431, avant le règne d'Artaxercès, que le livre de Judith fut écrit sous le règne de Cambyse. t. II. p. 107.

(4) Dans le Sacramentaire, le livre d'Esther et d'autres livres proto-canoniques sont omis.

(5) Ce Lectionnaire, écrit l'an 750, est intitulé : *SS. Bibliorum veteres tituli, Sectiones stichometricæ.*

(6) Ambroise Autpert compare les 24 vieillards de l'Apocalypse aux 24 livres saints.

(7) On attribue à Alcuin un Canon incomplet en vers, qui n'est ici d'aucun usage. Tom. II. p. 205. ed. Ratisbon.

(8) Ce Capitulaire reproduit à peu près le Canon du concile de Laodicée. Il supprime seulement la prohétie de Baruch, les Lamentations et l'Epître de Jérémie, qui furent admises par ce concile. Il supprime aussi l'Apocalypse dont personne ne doutait au VIII siècle, et s'écarte du Canon d'Alcuin. Il ne mérite aucun égard.

(9) Sur Agobard voy. pp. 11 et 56.

(10) M. Vincenzi, *Sessio IV. conc. Trid. vind.* t. I. p. 211. écrit : « Haymo hos libros (Tobiam et Judith) una cum Sapientiæ, Ecclesiastici et Machabæorum scriptis, sacros fatetur ». Il ne cite pas ses autorités.

ANNÉE DE LA publication.	NOM DES CONCILES des Pères et des écrivains ecclésiastiques, etc.	Tobie.	Judith.	La Sagesse.	L'Ecclésiastique.	Baruch.	Le I et II des Machab.	Daniel III. 24 et XIII. XIV	Esther X. 4-13 et XI-XVI.
856	**Raban Mauri.** *De universo.* l. V. c. 1. t. I. p. 89. ed. Colon. 1626.	A	A	A	A	A	A	A	A
865	**Nicolas I.** in *Conc. rom.* dans Harduin, *Acta conc.* V. 592. (1).	A	A	A	A	A	A	A	A
870	**Notkerus Ralbulus.** *De Interpretib. Script.* c. 3. dans Pez. *Thes. novis. Anecd.* t. I. p. 4. (2).	A	E	E	E	I	E	E	E
879	**Ado de Vienne.** *Chron.* ad an. 4360. in *Bibl. Patr. Colon.* t. IX. part. II. p. 267. (3).	O	O	O	O	I	O	I	I
970	**Luitprand.** *Lib. de Rom. Pontif. vitis.* p. 233. Antv. 1640.	A	A	A	A	A	A	A	A
976	**Collection des canons de l'Eglise d'Espagne.** p. 138. ed. Madril. 1808. (4).	A	A	A	A	A	A	A	A
1020	**Burchard de Worms.** *Decret.* lib. III. c. 217. p. 410. ed. Paris 1549. (5).	A	A	A	A	A	A	A	A
10C9	**Ive de Chartres.** *Decret.* part. IV. c. 61. p. 112. ed. Paris 1647.	A	A	A	A	A	A	A	A
1110	**Gislebert de Westmunter.** *Disp. cum Jud.* Op. S. Anselmi t. II. p. 262 ed. Venet. 1744.	A	A	A	A	A	A	A	A
1110	**St Udalric.** *Constit. monast. Cluniac.* dans d'Achéri *Spicil.* t. I. p. 644. (6).	I	I	I	I	I	I	I	I
1111	**Rupert.** ap. Hody. p. 654. col. 77. (7).	I	I	O	I	I	I	I	I
1123	**Pierre de Cluni.** *Epist. contra Petrobus.* in *Biblioth. Cluniac.* col. 1135.	A	A	A	A	A	A	A	A
11s0	**Honoré d'Autun.** *Gemma animæ* dans *Bibl. Patr. Lugd.* t. XX.	A	A	A	A	A	A	A	A
1140	**Gratien.** *Decret.* part. I. dist. XV. c. 3. p. 14. ed. Paris 1687.	A	A	A	A	A	A	A	A
1140	**Hugues de St Victor.** *Prænot. eluc. de Sript.* c. 6. t. I. p. 4. ed. 1648. ().	E	E	E	E	I	E	I	I
1150	**Radulphe de Flavigni.** *In Levit.* l. XIV. c. 1. p. 203, ed. Colon. 1536. (8).	E	E	A	A	I	E	I	I
1162	**Beleth.** *De Officiis.* c. 60. dans Duranid *Ration. div. off.* p. 339. ed. Ven. 1577. (9).	E	I	E	E	I	E	I	1

(1) Nicolas I parle du Canon d'Innocent I comme d'une loi reçue dans tout l'univers chrétien.

(2) Voici les termes dont Notkerus se sert : Sapientia Salomonis... ab Hebræis penitus respuitur, et apud nostros quasi incertus habetur. Tamen quia priores nostri eum propter utilitatem doctrinæ legere consueverunt, et Judæi eumdem non habent, ecclesiasticus etiam apud nos appellatur. Quod de hoc, id etiam de libro Jesu filii Sirach sentias oportet, nisi quod is ab Hebræis habetur et legitur... In librum Tobiæ et Esdræ Beda presbyter aliqua scripsit magis jucunda quam necessaria. De libro Judith et Esther et Paralipomenon quid dicam, a quibus vel qualiter exponantur, cum etiam ipsa in eis littera non pro auctoritate, sed tantum pro memoria et admiratione habeantur ? Idem de libris Machabæorum suspicari poteris ». Cet écrivain rejette donc les Paralipomènes, les livres d'Esdras et Esther : il n'a été suivi par personne.

(3) Ado répète mot à mot les paroles de Bède.

(4) Gonzalez a publié cette collection à Madrid en 1808 d'après un Ms. achevé le 25 Mai 976. Les *Epistolæ decretales et Rescripta Rom. Pontif.* reçues en Espagne, qui furent publiées à Madrid en 1821, renferment à la p. 168 la décrétale par laquelle Hormisdas renouvela le décret de Gélase sur les livres apocryphes, etc.

(5) Gislebert défend l'autorité canonique de tous les livres insérés dans la version des Septante.

(6) St Udalric donne le catalogue des livres qu'on lisait dans le réfectoire de Cluny. Il omet plusieurs livres proto-canoniques.

(7) Rupert s'explique *In Gen.* III. 21. et *In Apoc.* III.

(8) Radulphe, à l'exemple de Junilius, divise les livres saints en historiques, prophétiques, proverbiaux et de simple doctrine. Il écrit : « Tobias, Judith, Machabæorum, quamvis ad instructionem Ecclesiæ legantur, perfectam tamen non habent auctoritatem ».

(9) Beleth dit que le Canon se compose de 22 livres et il n'en énumère que 20. Il réunit les quatre grands Prophètes en un volume.

ANNÉE DE LA publication.	NOM DES CONCILES des Pères et des écrivains ecclésiastiques, etc.	Tobie.	Judith.	La Sagesse.	L'Ecclésiastique.	Baruch.	Le I et II des Machab.	Daniel III. 24 et XIII. XIV	Esther X. 4-13 et XI-XVI.
1170	**Jean de Salisbury.** *Epist* 171, dans *Bibl. Patr. Lugd.* t. XXIII. p. 468. (1).	E	E	E	E	I	E	I	I
1170	**L'anonyme de Martène.** *Thes. Anecd.* t. I. p. 486. (2).	A	A	A	A	A	A	A	A
1170	**Pierre de Riga.** *Aurora.* dans Hody. col. 83. (3).	A	A	A	A	A	A	A	A
1180	**Pierre de Celles.** *Lib. de panib.* c. 2. p. 285. ed. Paris 1671. (4).	I	I	I	I	I	I	I	I
1198	**Pierre Comestor.** *Historia scholastica.* (5).	A	A	A	A	A	A	A	A
1200	**Pierre de Blois.** *De divis. et script. SS. Libr.* op. p. 599. ed. 1667. (6).	A	A	A	A	A	A	A	A
1200	**La Glose ordinaire.** (7).	E	E	E	E	E	E	I	I
1215	**Alexandre Necham.** ap. Hody. p. 656. col. 87.	A	A	A	A	A	A	A	A
1250	**Vincent de Beauvais.** *Specul. doctr.* I. XVII, c. 33. col. 1572. ed. 1624. (8).	A	A	A	A	A	A	A	A
1250	**Correctorium Bibliæ.** ap. Hody. p. 656. col. 89.	A	A	A	A	A	A	A	A
1260	**Hugues de St Cher.** Dans ses *Commentaires.* (9).	E	E	E	E	I	E	I	I
1270	**Jean de Gènes.** dans Hody. col. 92. (10).	E	E	E	E	I	E	I	I

(1) Jean de Salisburi s'attache sans examen à l'opinion qui passait alors pour celle de St Jérôme. « Quia ergo de numero librorum diversas et multiplices lego sententias, catholicæ Ecclesiæ doctorem *Hieronymum sequens*, quem in construendo litteræ fundamento probatissimum habeo, sicut constat esse XXII litteras Hebræorum, sic XXII libros V. T. in tribus distinctos ordinibus indubitanter credo ».

(2) L'anonyme de Martène : « Præter distinctos libros quinque sunt, qui apud Hebræos apocryphi dicuntur, id est, absconditi et dubii, Ecclesia tamen honorat et suscipit. Primus est liber Sapientiæ, secundus est Ecclesiasticus, tertius Tobi, quartus Judith, quintus liber Machabæorum ».

(3) Pierre de Riga : « Hos (lib. deutero-can.) authenticat usus Ecclesiæ, fidei regula, scripta Patrum ». Ce témoignage remarquable est attribué à Ægidius in *Suppl. Auroræ* Petri De Riga, dans Polyc. Lyseri, *Hist. poetarum et poematum medii ævi decem*, Halæ Magd. 1721.

(4) Pierre de Celles écrit : « Sub hoc etiam numero (XXIV) libri continentur V. T. ». Il cite néanmoins les livres deutéro-can. comme inspirés.

(5) Pierre Comestor, *Præf. in Josue*, indique la division des Hébreux en livres de la Loi, des Prophètes, des Agiographes ; puis il ajoute : « Job, David, tres libri Salomonis, Daniel, Paralipomenon, Esdras, Esther, Sapientia, Ecclesiasticus, Judith, Tobias, Pastor, Machabæorum *apocrypha sunt, quod auctor ignoratur eorum* : sed, *quod de veritate non dubitatur eorum, ab Ecclesia recipiuntur.* Si autem nec auctor nec veritas sciretur, non reciperentur, ut liber de infantia Salvatoris et de Assumptione B. M. V. ». — Il dit que St Jérôme n'a pas appelé l'histoire de Bel et du Dragon *une fable*, parce qu'il la croyait fausse ; il assure même qu'elle est canonique ainsi que l'histoire de Suzanne. Ces paroles ont été souvent copiées dans la suite.

(6) Pierre de Blois, après avoir énuméré les trois classes de livres admis par les Juifs, ajoute avec St Isidore de Séville : « Quartus est apud nos ordo V. T. eorum librorum, qui in Canone Hebræorum non sunt. Quorum primus Sapientiæ liber est, secundus Ecclesiasticus, tertius Tobias, quartus Judith, quintus et sextus Machabæorum, quos licet Judæi inter apocrypha separent, Ecclesia tamen Christi inter divinos libros honorat et prædicat ».

(7) La Glose ordinaire dont les ministres préfèrent l'autorité à celle de St Augustin, qui fleurissait huit siècles plus tôt, a suivi l'opinion que St Jérôme exprima dans son *Prologus Galeatus*

(8) Vincent de Beauvais suit St Isidore de Séville.

(9) Hugues de St Cher écrit : « Lex vetus his libris (proto-canonicis) perfecte tota tenetur. Restant apocrypha, Jesus (Eccli.), Sapientia, Pastor et Machabæorum libri, Judith atque Tobias. *Hi quia sunt dubii sub Canone non numerantur, sed quia vera canunt, Ecclesia suscipit illos* ». Il a écrit des commentaires sur tous les livres deutéro-canoniques. Voy. Tritheim, *De scriptor. eccles.* cap. CDLVI. p. 110. ed. Fabric. 1718.

(10) Jean de Gênes appelle *apocryphes* les livres dont l'auteur est inconnu *quoique la vérité en soit connue ;* il dit que l'Eglise reçoit ces livres *non ad fidei probationem, sed ad errorum destructionem.* S'est-il bien compris lui-même ?

ANNÉE DE LA publication.	NOM DES CONCILES des Pères et des écrivains ecclésiastiques, etc.	Tobie.	Judith.	La Sagesse.	L'Ecclésiastique.	Baruch.	Le I et II des Machab.	Daniel III. 24 et XIII. XIV	Esther X. 4-13 et XI-XVI.
1270	**St Thomas d'Aquin.** Voy. *l'Index des Ecritures à la suite de ses œuvres.*	A	A	A	A	A	A	A	A
1320	**Guillaume Occham.** *Dial.* part. III. tract. I. c. 16. p. CCXII. Lugd. 1491. (1).	E	E	E	E	I	E	I	I
1320	**Jean Horne.** *Præf. sum. Jur. for. angl.* dans Hody. col. 93. (2).	O	O	I	O	I	O	I	I
1324	**Guillaume le Breton.** *Corrector. nom. hebr.* dans Hody. col. 95. (3).	A	A	I	A	A	A	I	I
1340	**De Lyra.** *Comm. in S. Script.* (4).	E	E	E	E	I	É	I	I.
1340	**Holkot.** *Postilla super lib. Sap.* pr 3. Colon. 1689. (5).	I	I	A	A	I	I	I	I
1350	**Thomas d'Angleterre.** Præf. *Comm. in Mach.* ap. Hody. col. 91 et 97. (6).	E	E	E	E	I	E	I	I
1350	**La Glose sur Gratien.** (7).	E	E	E	E	I	E	I	I
1360	**Pierre Berchoire.** *Reductor. moral.* dans Hody. col. 98. (8).	A	A	I	I	I	A	I	I
1410	**Thomas Waldensis.** *Doctrinale fidei.* l. II. c. 20. t. I. col. 318. ed. Venet. 1757. (9).	A	A	A	A	A	A	A	A
1433	**Jean de Raguse.** *dans le concile de Bâle.* Labbe, *Coll. Conc.* XII, 1147. (10).	A	A	A	A	A	A	A	A
1439	**Eugène IV.** *dans le concile de Florence.* Labbe XIII, 1206.	A	A	A	A	A	A	A	A
1450	**Ménard Moine d'Isnac.** ap. Frœlich. dans Nat. Alex. *Hist. eccl.* t, II. p. 327. ed. Zac. (8J).	A	A	A	A	A	A	A	A
1450	**Denis le Chartreux.** *Comm. in S. Script.*	E	E	E	E	E	E	E	E

(1) Occham écrit : « Secundum Hieronymum in Prol. Galeat et Greg. in Moral. libri Judith, Tobiæ et Machabæorum, Ecclesiasticus et Sapientia non sunt recipiendi ad confirmandum aliquid id fide... hos libros legit quidem Ecclesia, sed inter canonicas Scripturas non recipit ».

(2) Jean Horne écrit : « Præter istos (XXII) alii sunt V. T. libri, quamvis auctoritate divina careant, neque in Canone recipiantur, hoc est Tobias, Judith, Machabæorum libri, Ecclesiasticus ». Jean Horne était plutôt jurisconsulte que théologien.

(3) Guillaume le Breton admet ces livres dans le Canon : il les appelle cependant apocryphes dans le titre de son ouvrage et dans ses commentaires sur le Prologue de St Jérôme ; il dit ensuite comme Pierre Comestor que l'Eglise les reçoit parce qu'ils sont vrais.

(4) De Lyra suit l'opinion qu'on attribuait de son temps à St Jérôme.

(5) Holkot écrit : « Liber Sapientiæ inter Canonicos reputandus est. Probatur ex S. Augustino... Quamvis apud Judæos liber Sapientiæ Salomonis et Sapientia Jesu, id est Ecclesiasticus, non numerentur inter libros sacros, apud fideles tamen habentur et sunt magnæ auctoritatis ». Il n'exprime pas son opinion au sujet des autres livres.

(6) Thomas d'Angleterre écrit : « Isti libri (Machabæorum) auctoritatem non habent *apud Judæos,* quemadmodum illi qui sunt de XXIV et faciunt Canonem, secundum Hieronymum in *Prologo Galeato ;* sed habent apud Latinos auctoritatem in Ecclesia, quæ ipsos in quodam concilio approbavit et legendos ordinavit ». Dans ses Comm. sur l'Apocalypse (ap. Hody. col. 97) il dit qu'il y a dans le Canon XXIV volumes, ou XXII si l'on joint Ruth aux Juges et les Lamentations à Jérémie.

(7) La Glose sur Gratien porte : « Hi apocryphi dicuntur, et tamen leguntur, sed forte non generaliter ».

(8) P. Berchoire ne paraît pas avoir rédigé de Canon. Il fit des Commentaires allégoriques sur Tobie, Judith et les Machabées, et ne s'expliqua pas sur la canonicité des autres livres.

(9) Thomas Waldensis parle du décret de Gélase comme d'une loi universellement reçue.

(10) Jean de Raguse s'exprima devant le concile de Bâle en ces termes : « Insuper manifestum est multos in eodem volumine libros contineri qui apud Judæos in auctoritate non habentur, sed inter apocryphos computantur. *Qui tamen apud nos in eadem veneratione et auctoritate habentur sicut et cæteri ; et hoc utique non nisi ex traditione et acceptione universalis Ecclesiæ catholicæ, quibus contradicere nullo modo licet pertinaciter ».*

ANNÉE DE LA publication	NOM DES CONCILES des Pères, et des écrivains ecclésiastiques, etc.	Tobie.	Judith.	La Sagesse.	L'Ecclésiastique.	Baruch.	Le I et II des Machab.	Daniel III. 24 et XIII. XIV	Esther X. 4-13 et XI-XVI.
1454	**Tostat év. d'Avila.** *Præf. in Paralip.* quæst. VII.	A	A	A	A	A	A	A	A
1459	**St Antonin.** *Summa theol.* part. III. tit. 18. c. 6. §. 2.	E	E	E	E	I	E	I	I
1470	**Augustin Dathi.** *Orat. de laude S. Hieron.* p. LVIII. ed. Senis. 1503.	A	A	A	A	A	A	A	A
1479	**Mamotrectus.** Argentinæ 1487, et ailleurs.		E	A	A	A	A	I	I
1515	**Le Card. Ximènes.** *Polygl. Alcalæ.*	A	A	A	A	A	A	A	A
1519	**Erasme.** Vid. op. t. V. col. 92 et 1049.	I	I	I	I	I	I	I	I
1520	**Les églises protestantes.** dans Gérard de Maestricht, *Canon S. Script.* etc. p. 13.	A	A	A	A	A	A	A	A
1528	**Sanctes Pagninus.** *Nova Translatio.* Lugd. 1528.	I	I	I	I	I	I	I	I
1532	**Luther.** *Version de la Bible.*	E	E	E	E	I	E	E	E
1532	**Le card. Cajetan.** dans Hody col. 121 et Catharin. *Annot. in dogm. Cajet.* p. 46.	I	I	I	I	I	I	I	I
1545	**Le concile de Trente.** *Sess. IV.*	A	A	A	A	A	A	A	A
1562	**L'église anglicane.** V. Niemeyer. *Collect. confess. eccl. Ref.* p. 602. (1).	E	E	E	E	E	E	E	E
1618	**Le concile calviniste de Dordrecht.** Sess. X. Actor. p. 24. (2).	O	O	O	O	O	O	O	O
1823	**La Société biblique de Londres.**	O	O	O	O	O	O	O	O
	CANONS PUBLIÉS OU PROPOSÉS PAR L'ÉGLISE GRECQUE								
170	**Méliton.** ap. Euseb. *Hist. eccles.* l. IV. c. 26. p. 191. ed. Cantabr. (3).	O	O	O	O	I	O	I	I
	Le canon apostolique LXXXV. dans Bevereg. *Pand. can.* t. I. d. 56. (4).	O	Q	O	E	I	A	I	I
	Les Constitutions apostoliques. l. II. c. 37. dans Cotel. *Script. Patr. apost.* t. I. p. 26. (5).	O	O	I	O	I	O	I	I
254	**Origène.** dans Euseb. *Hist. eccl.* l. VI. c. 25 p. 289. (6).	O	O	O	O	I	E	I	I
325	**Le concile de Nicée.** dans Blanchini, *Vind. canon. Script.* p. CCCLXI.	A	A	A	A	A	A	A	A
371	**Le concile de Laodicée. can. LIX.** dans Bevereg. *Pandect.* t. I. p. 481. (7).	O	O	O	O	A	O	I	I
373	**St Athanase.** *Epist. festal.* t. I. p. 962. (8).	E	E	E	E	A	O	I	I
373	**La Synopse athanasienne.** t. II. p. 126. (9).	E	E	E	E	I	O	I	I
386	**St Cyrille de Jérusalem.** *Catech.* IV. n. 33. p. 69. ed. 1721. (10).	Q	O	O	O	A	O	I	I

(1) L'Eglise anglicane lit encore les livres deutéro-canoniques dans ses offices.

(2) Le concile de Dordrecht a refusé de supprimer les livres deutéro-canoniques. Comme la majorité des ministres présents à paru nier leur canonicité, nous comptons son opinion parmi celles qui sont contraires à la canonicité de ces livres. La Société biblique a été plus loin que le concile de Dordrecht ; elle a *défini* que ces livres sont *certainement* apocryphes et étrangers au Canon, et de plus elle les a supprimés.

(3) Méliton ne donne pas le Canon de l'Eglise, mais la liste des livres qui sont admis par toutes les églises, *sans contestation.* Comme le livre d'Esther était controversé, *il l'omet.* Il ne parle pas du N. T.

(4) Le Canon apostolique LXXXV *ajoute* le III livre des Machabées aux deux premiers. Ce livre est encore reçu dans l'Eglise russe. L'Epitre de St Jude et l'Apocalypse sont omis.

(5) Les Constitutions apostoliques omettent Esdras, Ruth, Esther, le N. T.

(6) Origène donne ici le Canon des Juifs. Il admettait un Canon bien différent pour son usage.

(7) Le conc. de Laodicée admet Baruch dans le Canon et rejette l'Apocalypse. V. p. 137.

(8) St Athanase compte Esther parmi les livres *ecclésiastiques*, non canoniques.

(9) La Synopse place Esther parmi les livres ecclésiastiques et dit que l'histoire de Suzanne est controversée.

(10) St Cyrille de Jérus. admet Baruch et rejette l'Apocalypse.

ANNÉE DE LA publication.	NOM DES CONCILES des Pères, et des écrivains ecclésiastiques, etc.	Tobie.	Judith.	La Sagesse.	L'Ecclésiastique.	Baruch.	Le I et II des Machab.	Daniel III. 24 et XIII. XIV	Esther X. 4-13 et XI-XVI.
389	**St Grégoire de Nazianze.** *Carm. XII.* t. II, p. 261. ed. 1812. (1).	O	O	O	O	I	O	I	O
393	**St Amphiloque.** *Iambi ad Seleucum.* ed. Combef. p. 132. (2).	O	O	O	O	I	O	I	O
403	**St Epiphane.** *Hæresi LXXVI.* n. 6. t. I. p. 941. (3).	I	I	A	A	A	I	I	I
407	**St Jean Chrysostôme.** *Synops. S. Script.* t. VI. p. 312. (4).	A	A	A	A	O	I	A	O
500	**Le Codex alexandrinus.**	A	A	A	A	A	A	A	A
566	**Justinien.** *Constit. ad Epiphan. C. P.* (5).	O	A	O	E	I	E	I	I
610	**Léonce de Byzance.** *De Sectis.* Act. II. n. 1. dans Galland. XII. 627. (6).	O	O	O	O	I	O	I	O
680	**Anastase-le-Sinaïte.** *Anagog. contempl. in Hex. Bibl. Patr.* Colon. t. VI. part. I p. 656. (7).	I	I	I	I	I	I	I	I
691	**Le concile in Trullo.** Can. II. Labbe VI. 1140 (8),	A	A	A	A	A	A	A	A
750	**St Jean Damascène.** *De fide orth.* l. IV. c. 17. t. I. p. 283. (9).	O	O	E	E	I	O	I	I
806	**Nicéphore de C. P.** dans Montf. *Biblioth. Coislin.* p. 204. (10).	E	E	E	E	A	I	E	O
	La Stichométrie. dans Coteler. *Scripta Patr. apost.* t. I. p. 8. (11).	A	A	A	A	I	A	I	I
885	**Photius.** *Syntagm. canon.* dans Mai. *Spicil. roman.* t. VII. p. 131. (12).	A	A	A	A	A	A	A	A
1110	**Zonaras.** *Comm. in Conc.* dans Bevereg. *Pand. can.* t. I. p. 60. 75. 519.	A	A	A	V	A	A	A	A
1280	**Balsamon.** *Comm. in Conc.* dans Bevereg. *Pand. can.* loc. cit.	A	A	A	A	A	A	A	A
1330	**Nicéphore Calliste.** *Jambi.* ap. Hody. p. 648. (13).	E	E	O	O	I	O	I	O
1580	**L'Eglise russe.** Fabri. *Relig. moscov.* p. 182. Spir. 1582.	A	A	A	A	A	A	A	A
1672	**L'Eglise grecque schismatique.** *Concil. Hierosol.* dans Harduin. XI, 258. (14).	A	A	A	A	A	A	A	A

(1) St Grégoire de Nazianze rejette Esther et l'Apocalypse.

(2) St Amphiloque dit : *Quelques-uns ajoutent Esther* au Canon.

(3) Sur St Epiphane voy. p. 160.

(4) St Jean Chrysostôme omet Esther ; il paraît admettre les Machabées dans sa Synopse.

(5) Justinien admet Judith dans le Canon, et les trois livres des Machabées comme controversés ; il compte l'Epître de St Clément et les *Constitutions apostoliques* parmi les livres du Nouv. Testament.

(6) Léonce de Byzance omet Esther.

(7) L'auteur du commentaire sur l'Apocalypse attribué, à Anastase-le-Sinaïte, écrit : Viginti quoque duobus libris enumerat omne Vetus suum Testamentum (Deus) » sicut XXII, opera fecerat in VI diebus creationis juxta anagogicam contemplationem.

(8) Le concile in Trullo approuve le Canon du Concile de Carthage.

(9) St Jean Damascène omet les Paralipomènes. Il transcrit le Canon que St Epiphane attribue aux Juifs.

(10) Nicéphore de C. P. omet les V Epitres catholiques. Il donne comme controversés, ἀντιλεγομένοι, les III livres des Machabées, Tobie, Judith, la Sagesse, l'Ecclésiastique, l'histoire de Suzanne, *les Psaumes et les Odes de Salomon.*

(11) Dans la *Stichométrie* sont omis les Paralipomènes, Néhémie et l'Epître aux Philippiens. Les quatre livres des Machabées y sont admis dans le Canon.

(12) Photius et les autres canonistes grecs, qui approuvent le Canon du concile de Carthage, acceptent aussi le LXXXV Canon apostolique qui renferme le troisième livre des Machabées.

(13) Nicéphore Calliste écrit : « Libris historicis et canonicis, nonnulli adjiciunt Esther, Judith, Tobie » Je n'ai pu voir le recueil de Poëtes chrétiens publiés par Morel, à Paris en 1609, dans lequel ces vers sont contenus.

(14) Voy. le décret du concile de Jérusalem de 1672 p. 162.

ANNÉE DE LA publication.	NOM DES CONCILES des Pères et des écrivains ecclésiastiques, etc.	Tobie.	Judith.	La Sagesse.	L'Ecclésiastique.	Baruch.	Le I et II des Machab.	Daniel III. 24 et XIII. XIV	Esther X. 4-13 et XI-XVI.
1835	L'Eglise grecque schismatique, en Grèce. dans Wenger, *Beitrage zur Kentniss.* etc., p. 248. (1).	A	A	A	A	A	A	A	A
Siècles	CANONS PUBLIÉS OU PROPOSÉS DANS LES ÉGLISES ORIENTALES								
VII	Jacques d'Edesse dans Assemani, *Bibl. Orient.* t. III. p. 499. (2).	I	A	I	A	A	I	I	I
XIII	Bar-Hebræus dans Assemani, *ibid.* t. II. p. 282. (3).	I	I	A	A	I	I	A	I
XIV	Ebed-Jesu dans Assemani, *ibid.* t. III. p. 5. (4).	A	A	A	A	A	A	A	A
XVI	Abd-Jesu et l'Eglise de Chaldée dans Labbe X. 305. (5).	A	A	A	A	A	A	A	A
XVII	L'Eglise nestorienne dans Assemani, *Bibl. Orient.* t. IV. p. 236.	A	A	A	A	A	A	A	A
XVIII	L'Eglise arménienne d'après sa Bible, et M. E. Boré.	A	A	A	A	A	A	A	A
XVIII	L'Eglise de Syrie dans Assemani, *Bibl. Orient.* t. II. p. 7. in not.	A	A	A	A	A	A	A	A
XVIII	L'Eglise d'Abyssinie ap. Assem. *ibid.* p. 6. et Ludolph. *Hist. Æth.* l. III. c. 4.	A	A	A	A	A	A	A	A

(1) Le synode de l'Eglise grecque schismatique de Grèce ordonna de ne lire que la version des Septante, telle que l'Eglise grecque l'a toujours lue. Cette version renferme tous les livres deutéro-canoniques parmi les livres inspirés. Ce synode porta en faveur de cette version un décret calqué sur celui qu'avait fait le concile de Trente en faveur de la Vulgate latine. Voy. Wenger. loc. cit. p. 248.

(2) Jacques d'Edesse n'a pas proposé de Canon. On a rédigé cette liste d'après le titre des livres dont il a expliqué les passages difficiles.

(3) On a formé cette liste d'après les commentaires de Bar-Hebræus, qui a expliqué les fragments de Daniel.

(4) Ebed-Jesu donne un catalogue complet des livres ecclésiastiques dont on peut faire usage. Il ne se prononce pas sur leur autorité. Ainsi il indique les deux rédactions du livre de Tobie, qu'il appelle Tobias et Tobit, le III[e] livre des Machabées, le *Liber justorum Israelitarum*, p. 8 ; *Historia Herodis regis ; Liber postremæ desolationis Jerusalem*, p. 7 ; *Liber traditionis Seniorum*, p. 6. Il énumère ensuite les écrits des Pères. Les livres canoniques ne sont pas distingués des autres.

(5) Ces canons datent d'un temps immémorial, et remontent probablement à l'âge des apôtres ; ils sont certainement antérieurs au schisme de ces églises, qui eut lieu au V[e] et au VI[e] siècle. Nous les rapportons cependant à l'époque des monuments écrits qui attestent leur existence.

Section II

HISTOIRE DU CANON DU NOUVEAU TESTAMENT (1)

Les parties deutéro-canoniques du Nouveau Testament sont : 1° l'épître aux Hébreux ; 2° la seconde épître de S. Pierre ; 3° la seconde et la troisième épître de S. Jean ; 4° l'épître de S. Jacques ; 5° l'épître de S. Jude ; 6° l'Apocalypse ; 7° la fin de l'évangile selon S. Marc, xvi, 9-20 ; 8° le récit de la sueur de sang de Notre-Seigneur et de l'apparition de l'Ange durant son agonie, S. Luc, xxii, 43-44 ; 9° l'histoire de la femme adultère, S. Jean, viii, 1 (2).

La question est beaucoup moins difficile à résoudre que pour l'Ancien Testament. Au point de vue historique, elle présente peu de sérieux embarras. Pour la traiter plus clairement, nous diviserons cette histoire en deux périodes (3) : la première s'étendra du Ier au VIe siècle ; la seconde de la fin du VIe siècle au Concile de Trente.

I. HISTOIRE DU CANON DU NOUVEAU TESTAMENT PENDANT LES SIX PREMIERS SIÈCLES.

1. Les livres du Nouveau Testament furent, comme ceux de l'Ancien, réunis en un tout. A peu près tous, et sauf les écrits de S. Jean, ils avaient paru dans l'espace d'une vingtaine d'années, de l'an 50 à l'an 70 (4). Rien ne nous paraît contraire à cette assertion. Mais peut-on dire, avec Reithmayr (5), que la collection des écrits apostoliques était déjà complète dans certaines églises vers l'an 70 ? Il est préférable de s'en tenir à une donnée plus certaine : la collection existait à la fin du premier siècle. Dans l'épître de S. Barnabé (6), on trouve un passage de S. Matthieu cité avec la formule

---

(1) V. Kirchoffer, *Quellensammlung zur Geschichte des neutestamentl. Canons bis auf Hieronymus*, Zurich, 1844, in-8° ; — K. Wieseler, *Zur Geschichte der Neutestamentlichen Schrift und des Urchristenthums Untersuchungen*, Leipzig, 1880, gr. in-8° ; — C. A. Credner, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanon, herausgegeben* von Dr. G. Volkmar, Berlin, 1860, in-8 ; ouvrage rationaliste, mais qui peut être utile à cause des indications bibliographiques et des citations qu'il renferme.

(2) Quelques doutes ont été exprimés relativement à Matt. I et II, Jean, VII, 53. XXI, 1. 25. Mais ils ont été suffisamment réfutés dans le Commentaire ; dans la partie de cette Introduction concernant l'intégrité du texte, nous y reviendrons.

(3) D'après Ubaldi, *op. cit.*, t. II, pp. 304 et suiv.

(4) Il est difficile de voir l'indication d'une collection des livres du Nouveau Testament dans II Pierr. III, 15, 16. On a prétendu aussi, mais sans pouvoir donner de preuves à l'appui d'une opinion assez plausible, que S. Jean lui-même avait clos ce Canon après y avoir inséré ses propres écrits.

(5) De Valroger, *Introduction au N. T.*, t. I, p. 57.

(6) *Ep. Barnab.* IV, ed. Hilgenfeld, p. 11.

consacrée : « *Il est écrit :* il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus » (1). Il existait donc dès lors une collection d'écrits. S. Ignace (2) semble distinguer les livres du Nouveau-Testament en deux classes qu'il appelle l'*Evangile* et les *Apôtres*, de même que pour l'Ancien Testament il rappelle au même endroit la distinction habituelle entre la *Loi* et les *Prophètes*. Cette circonstance prouve qu'il ne parle pas de la doctrine évangélique et apostolique, mais des *livres écrits* qui renferment cette doctrine ; il dit : « Oratio vestra, ad Deum me perficiet, ut sorte per misericordiam mihi adsignata potiar, confugiens ad *Evangelium* tamquam ad corporaliter præsentem Christum, et ad *Apostolos* tamquam ad præsens Ecclesiæ presbyterium : *Prophetas* etiam diligamus, etc. » ; plus loin (3) : « Dilecti namque *Prophetæ* annuntiaverunt Christum ; *Evangelium* vero est perfectio vitæ æternæ ». Dans un autre endroit, parlant des Docètes, il écrit (4) : « Quibus nec *Prophetiæ* pursuaserunt, nec *Lex*, sed neque *Evangelium* usque in hunc diem ».

Dans tous ces passages il est clair que S. Ignace ne parle ni de la personne, ni de la doctrine des Apôtres, mais de leurs écrits, auxquels il pouvait se reporter parce qu'il les avait entre les mains ; réunis à ceux de l'Ancien Testament ils formaient une seule Ecriture qui se divisait ainsi : La Loi, les Prophètes, l'Evangile et les Apôtres. Cette division du Canon des Ecritures se retrouvera souvent chez les Pères, et même dans des décrets conciliaires (5).

A la fin du premier siècle il existait donc une collection que depuis lors on s'est transmise invariablement telle qu'on l'avait reçue et reconnue. Mais il ne suit pas de là que le Canon fut absolument le même dans toutes les parties de l'Eglise ; il y avait dissidence au sujet de quelques écrits, que nous avons indiqués plus haut (6). Toutefois l'opinion prédominante fut, dès l'abord, favorable aux écrits contestés.

2. Les anciennes versions comprennent indistinctement les livres proto-canoniques et deutéro-canoniques. L'ancienne Italique en agit tout comme la Vulgate sur ce point. Quoique nous ne possédions pas son Canon avec la même certitude que celui de la Peschito, nous pouvons le suppléer au moyen des citations des Pères et des Canons des Conciles que nous allons donner tout à l'heure. Cette traduction contenait probablement (7) les quatre Evangiles, les Actes, treize épîtres de S. Paul, les trois épîtres de S. Jean, la première épître de S. Pierre, l'épître de S. Jude et l'Apocalypse. Quant à l'épître aux Hébreux elle y fut ajoutée dès avant le temps de Tertullien, et sans nom d'auteur. On ne trouve pas de preuves traditionnelles relativement à l'insertion dans cette version de l'épître de S. Jacques et de la seconde épître de S. Pierre : Les plus anciens témoi-

(1) Matt. XX, 16, XXII. 14. Il n'est pas supposable que *sicut scriptum est* ait été ajouté par le traducteur latin, comme le prétend Credner. Cfr. Hilgenfeld, *op. cit.*, p. 82.

(2) *Ad Philadelph.* V.

(3) *Ibid.* IX.

(4) *Ad Smyrneos.* V. — Cfr. sur ces expressions de S. Iguace, le P. de Valroger, *Introduction*, t. II, p. 68, note.

(5) V. la profession de foi du VI[e] Concile de Carthage et le Décret d'Eugène IV *pro Jacobitis.*

(6) Reithmayr, *op. cit.*, t. I, p. 70.

(7) Westcott, *on the Canon of the new Testament*, éd. cit., p. 225.

gnages latins relatifs à ces deux épîtres sont ceux de S. Hilaire. de S. Jérôme et de Rufin (1).

La Peschito, dans les deux classes de manuscrits qui nous l'ont conservée (2), contient le Nouveau Testament, à l'exception de la seconde et de la troisième épître de S. Jean, de la seconde épître de S. Pierre, de l'épître de S. Jude et de l'Apocalypse. Les omissions de ce Canon s'expliquent aisément. Ce n'est que vers la fin du troisième siècle que la seconde épître de S. Pierre a été généralement admise. L'Apocalypse était surtout acceptée dans les églises d'Occident. Quant aux deux dernières épîtres de S. Jean, leur brièveté et leur caractère privé expliquent très bien qu'elles aient été d'abord inconnues en Mésopotamie. L'omission de l'épître de S. Jude est peut-être plus remarquable, si l'on se souvient qu'elle a été écrite en Palestine et qu'elle se rattache nécessairement à celle de S. Jacques (3). Mais ces circonstances trouveront ailleurs leur explication. On remarquera toutefois que l'épître de S. Jacques et l'épître aux Hébreux figurent dans cette traduction.

3. Il est facile de suppléer aux omissions que l'on trouve dans ces versions par le moyen des citations qui se rencontrent dans la littérature patristique de cette époque. Déjà avant la fin du Ier siècle, S. Clément de Rome cite les quatre Evangiles, les Actes, douze épîtres de S. Paul, parmi lesquelles celle aux Hébreux, les deux épîtres de S. Pierre, la première épître de S. Jean, l'épître de S. Jacques et l'Apocalypse (4).

S. Irénée, témoin des usages suivis, non-seulement dans son entourage immédiat, mais dans des pays éloignés avec lesquels il est en rapports constants, ne donne nulle part la nomenclature des livres sacrés qu'il consulte ; mais ses citations scripturaires sont très nombreuses, et l'on peut arriver par elles à reconstituer un Canon presque analogue à celui du Concile de Trente. « Comme Irénée était originaire de l'Asie, plein de déférence pour Rome, et évêque de Lyon, on peut hardiment affirmer que son témoignage est, à un certain égard, d'un poids plus grand que celui de ses contemporains » (5). Entre les proto-canoniques, il ne cite pas l'épître à Philémon (6) ; des deutéro-canoniques, il omet l'épître aux Hébreux (7), la seconde épître de S. Jean (8) et l'Apocalypse ; il fait allusion à l'épître de S. Jacques (9), à la seconde épître de S. Pierre et à celle de S. Jude.

---

(1) Il est impossible, dit encore M. Westcott, *ibid.* note, de s'appuyer sur un passage de Firmilien, *Epît.* LXXV de S. Cyprien. Si S. Irénée cite l'Epître de S. Jacques, *Adv. Hæres*, V. 1, 1, on ne peut en conclure à l'existence de l'épître dans une version latine.

(2) Adler, *Novi Testamenti versiones Syriacæ, simplex, Philoxeniana et Hierosolymitana, denuo examinatæ*, Hafniæ, 1789, in-8°, p. 3.

(3) Westcott, *op. cit.*, p. 213. — Reithmayr, dans Valroger, *Introduction*, t. I, p. 82.

(4) Quelques-unes de ces citations peuvent sembler incertaines. V. Gebhart et Harnack, *Patrum apostolicorum opera*, t. I, pp. 144-147.

(5) Reuss, *Histoire du Canon*, p. 109.

(6) « Nous n'hésitons pas un instant à supposer que ce silence provient uniquement de ce qu'Irénée n'a pas eu l'occasion de la citer ; toute autre explication étant invraisemblable ». Reuss, *Hist. du Canon*, p. 111.

(7) Eusèb, *Hist. eccl.* V, 26, nous apprend que S. Irénée connaissait l'épître aux Hébreux. Cfr. Photius, *Cod.* 232. — M. Reuss se fondant sur l'examen des œuvres de S. Irénée, combat cette affirmation, *ibid.*, p. III.

(8) *Adv. Hæres.* III, 16, Nos 3 et 8.

(9) M. Westcott, *op. cit.*, p. 337, doute de cette affirmation. — Cfr. Reuss, *Histoire du Canon*, p. 109.

S. Cyprien cite tous les deutéro-canoniques, à l'exception de l'épître aux Hébreux. Il en est de même de Novatien (250) dans son livre *de Trinitate*.

Tertullien est encore plus complet. Non-seulement il donne la notion du Canon, dont pour lui le principe et la preuve résident dans l'origine apostolique garantie par la tradition unanime des diverses églises (1) ; mais, à l'exception de l'épître aux Hébreux, il semble, comme S. Cyprien, connaître tous les livres du Nouveau Testament. Il faut reconnaître toutefois qu'il ne parle point de la première épître de S. Pierre dans un passage qui peut être considéré comme son Canon (2) ; mais il invoquera, vers la fin de sa vie, l'autorité de ce livre (3), qu'il ne connut, selon quelques auteurs, que dans le texte grec (4).

Les hérétiques nous apportent-ils sur les livres controversés des témoignages précieux ? Cette question demande une réponse précise.

D'après le témoignage de Tertullien (5), le patripassien Praxeas (vers 170) admettait l'origine canonique de l'Apocalypse. On a accusé les sectateurs de Théodote d'en prendre à leur aise avec l'Ecriture sainte ; mais il paraît évident que leurs corrections s'étendaient seulement au texte et non au canon lui-même. Les Montanistes devaient suivre un canon semblable à celui de Tertullien, qui, avant comme après sa chute, cite et invoque les

---

(1) *De Præscriptione*, XXXII, XXXVI, XXXVII ; *Adv. Marcion.* IV, 5 : « Si constat id verius quod prius, id prius quod ab initio, id ab initio quod ab apostolis, pariter utique constabit id esse ab apostolis traditum quod apud Ecclesias apostolorum fuerit sacro-sanctum ».

(2) *De resurrectione carnis*, ch. 33, 38, 39, 40.

(3) *Contr. Gnost.* ch. 12.

(4) Westcott, *On the Canon*, p. 229. — Nous empruntons à cet auteur *ibid.*, p. 301, note, un tableau des citations des livres du Nouveau Testament qui se trouvent dans S. Irénée, Clément d'Alexandrie et Tertullien :

A. *Les quatre Evangiles.* S. Irénée, *Adv. Hæres.*, III, 11, 8 ; Clément, *Stromat.* III, 13, 93 ; Tertullien, *Adv. Marc.* IV, 2.

B. *Les Actes*, S. Irénée, *ibid.*, III, 15. 1 ; Clément, *Strom.* V, 12, 83 ; Tertullien, *Adv. Marc.* V, 2.

C. *Les épîtres catholiques.* I — III *Joan.* : S. Irénée, III, 16, 8 ; Clément, *Stromat*,, II, 15, 66 ; Tertullien, *Adv. Prax.* 25. — I — III *Petr.* : S. Irénée, IV, 9, 2 ; Clément, *Pædag.* I, 6, 44 ; Tertullien, *Contr. Gnost.* 12. — *S. Jude.* Clément d'Alexandrie, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 14, la range parmi les livres discutés ; Tertullien, *de habit. muliebr.* 3. — *S. Jacques* : cette épître ne parait pas connue à l'un ou l'autre de nos trois auteurs.

D. *Les épîtres de S. Paul.* 1°. *Romains* : S. Irénée, II, 22, 2 ; Clément, *Stromat.* II, 21, 134 ; — 2° *I Corinthiens* : S. Irénée, I, 8, 2 ; Clément, *Strom.* I, 1, 10 ; — 3°. *II Corinthiens* : S. Irénée, III, 7, 1 ; Clément, *Stromat.* I. 1, 4 ; — 4°. *Galates* : S. Irénée, III, 7, 2 ; Clément, *Stromat*,, I, 8, 41 ; — 5° *Ephésiens* : S. Irénée, I, 8, 5 ; Clément, *Stromat.*, III, 4, 28 ; — 6°. *Philippiens* : S. Irénée, I, 10, 1 ; Clément, *Stromat.* I, 11, 53 ; — 7°. *Colossiens* : S. Irénée, III, 14, 1 , Clément, *Strom.* I, 1, 15 ; — 8° *I Thessaloniciens* : S. Irénée, V, 6, 1 ; Clément, *Stromat.* I, 11, 53 ; — 9°. *II Thessaloniciens* : S. Irénée, V, 25, 1 ; Clément, *Stromat.* V, 3, 17 ; — 10°. *I Timothée* : S. Irénée, I, préface ; Clément, *Stromat.* II, 11, 52 ; — 11°. *II Timothée* ; S. Irénée, III, 14, 1 , Clément, *Stromat.* III, 6, 53 ; — 12°. *Tite* : S. Irénée, I, 16, 3 ; Clément, *Stromat.* I, 14, 59 ; — 13° *Philémon* : Cette épître n'est citée ni par S. Irénée, ni par Clément ; mais Tertullien, *Adv. Marcion.* V, en examinant les treize épîtres de S. Paul, l'indique formellement ; — 14°. *Hébreux* : Clément, dans Eusèbe, *Hist. eccl.* VI, 44, affirme d'après Pantène, que S. Paul adressa une Epître aux Hébreux ; S. Irénée, d'après Eusèbe, *Hist. eccl.* V, 23, l'aurait mentionnée dans un livre perdu aujourd'hui ; Tertullien, *De pudicit.* 20, l'attribue à Barnabé.

E. *L'Apocalypse* : S. Irénée, V, 35, 2 ; Clément, *Pædag.* II, 10, 108 ; Tertullien, *Adv. Marc*, III, 14.

(5) « Interim hic mihi promotum sit responsum adversus id quod et de apocalypsi Joannis (I, 8) proferunt. ». *Adv. Prax.* 17.

mêmes livres. Les Manichéens admettaient probablement le canon de la Peschito. D'après S. Augustin (1), ils recevaient les quatre Evangiles, les épîtres de S. Paul, parmi lesquelles se trouvaient celle aux Hébreux. On pouvait aussi, dans les discussions, invoquer l'autorité des Actes des Apôtres (2). Ils essayèrent de compléter le canon, pour appuyer leur doctrine, en composant et en propageant un certain nombre de livres apocryphes, que nous examinerons plus loin.

Les hérétiques du quatrième siècle et des siècles suivants, Ariens, Pélagiens. Nestoriens, Eutychiens, Monophysites ne se sont pas écartés du canon de l'église orthodoxe. Toutefois, les Ariens, qui avaient d'abord reçu l'épître aux Hébreux, en arrivèrent peu à peu à la rejeter, parce que son premier chapitre fournissait contre leur doctrine des arguments décisifs. Aussi Théodoret les accuse-t-il et les réfute-t-il sur ce point (3).

4. Deux canons doivent être mentionnés maintenant, l'un à cause de son antiquité, l'autre à cause de sa valeur critique.

Le premier est appelé le canon de Muratori, du nom du célèbre antiquaire qui le découvrit en 1740 dans la bibliothèque ambroisienne, à Milan (4). La date de ce catalogue (5) peut se fixer approximativement: son auteur dit, en effet, en parlant du *Pasteur* d'Hermas, que ce livre avait été composé de son temps et récemment à Rome, sous l'épiscopat du Pape Pie (6). Or, cet épiscopat tombe certainement avant l'an 155. Ce que ce canon ajoute des Valentiniens, des Marcionites, des Cataphryges, concorde avec la même époque.

Quant à l'auteur, on a fait sur son compte plusieurs hypothèses. Pour Muratori, Gallandi (7), Freindaller (8), etc., ce serait ce prêtre romain, du nom de Gaius, qui eut, sous le Pape Zéphyrin, une controverse avec le montaniste Proculus, controverse dont Eusèbe nous a conservé des fragments. S. de Magistris (9), approuvé par Westcott (10), en fait honneur à Papias. Bunsen y voit une traduction d'Hégésippe (11). Il est plus prudent d'avouer, avec Stosch (12), Keil (13), Mosheim (14), etc., que l'auteur reste

(1) *Contr. Faust.* II, 1, V, 1 ; *de Utilit. credendi*, 7.

(2) Westcott, *op. cit.*, p. 353.

(3) *Præf. in Epist. ad Hebr.*

(4) Muratori le publia d'après le Cod. 101, dans ses *Antiquitates medii ævi*, Milan, 1740, in-f°, t. III, p. 854. — V. J. Van Gilse, *Disputatio de antiquissimo librorum sacrorum novi fœderis catalogo, qui vulgo fragmentum Muratorii appellatur*, Amsterdam, 1852, in-8°.

(5) Ecrit en lettres onciales, il n'est pas cependant antérieur, au point de vue diplomatique, au VII° ou au VIII° siècle. V. la description du manuscrit dans Westcott, *op. cit.*, pp. 466-467. — La lecture en est assez difficile à cause de son mauvais état. Il a été publié avec un fac-simile par Tragelles, *Canon muratorianus, the earliest catalogue of the books of the New Testament.* Oxford, 1857, in-4°. — Nous donnons, d'après ce fac-simile, la 3° page du Canon de Muratori.

(6) D'après M. Reuss, *Histoire du Canon*, p. 108, la composition de ce fragment ne pourrait pas se fixer avant 180-190.

(7) *Bibliotheca veterum Patrum.* t. II, p. xxviij.

(8) *Caii Romani presbyteri uti videtur fragmentum acephalum de Canone divinorum novi fœderis librorum commentatio.* Salzbourg, 1802, in-8°.

(9) *Daniel secundum LXX*, Rome, 1772, in-f°, pp. 467 et suiv.

(10) *On the Canon*, p. 187.

(11) *Hippolytus and his age*, t. I. p. 314 ; *Analecta ante-nicana*, t. I, pp. 125-155.

(12) *Commentarius de librorum Novi Testamenti canone*, § 63.

(13) Additions à la *Bibliotheca græca* de Fabricius, t. III, p. 285.

(14) *Commentarius de rebus christianorum ante Constantinum magnum*, Iéna, 1793, in-8°. § 54.

descepline scificate sunt pertur etiam ad
laudecenses alia ad alexandrinos pauli no
mine fincte ad heresem marcionis et alia plu
ra quae in catholicam eclesiam recepi non
potest fel enim cum melle misceri non con
cruit epistola sane iude et superscrictio
iohannis duas in catholica habentur et sapi
entia ab amicis salomonis in honore ipsius
scripta apocalapse etiam iohanis et pe
tri tantum recipemus quam quidam ex nos
tris legi in eclesia nolunt pastorem uero
nuperrim et temporibus nostris in urbe
roma herma conscripsit sedente cathe
tra urbis romae aeclesiae pio eps fratrer
eius et ideo legi eum quidē oportet se pu
plicare uero in eclesia populo neque inter
profetas conpletum numero neque inter
apostolos in finē temporum potest.
arsinoi autem seu ualentini. uel mitiadē
nihil in totum recipemus. qui etiam nouū
psalmorum librum marcioni conscripse
runt una cum basilide assianum catafry
cum constitutorem
Abrham nomerauit seruolus suos uer
naculus et cum trecentis dece et octo
uiris adeptus uictoriam liuerauit nepotē
prouatur diuisionis adfectus quando sic
amabat nepotem ut pro eo non e uelli decli
narē periculum quid est nomerauit. hoc
est elegit unde et illud non solū ad scien
tiam dei refertur sed etiā ad gratia iustorum

inconnu. Le texte latin que nous connaissons semble bien être la traduction d'un original grec perdu (1). Les copistes par lesquels il nous a été transmis l'ont extraordinairement corrompu ; mais Wieseler (2), Westcott (3), Tregelles surtout (4) l'ont restitué de manière à ce que le sens ait pu être assez unanimement déterminé. Ce n'est pas, en tous cas, il faut le noter avec soin, un canon officiel, mais l'œuvre d'un particulier. Cette remarque était indispensable afin de prévenir des conclusions arbitraires, relatives à l'opinion de l'Eglise de Rome (5).

Voici le texte de ce document :

«... Quibus tamen interfuit (Marcus) et ita posuit. Tertio (um) evangelii librum secundo (um) Lucan. Lucas iste medicus, post ascensum Christi, cum eo (eum) Paulus quasi ut iuris (6) studiosum secundum adsumsisset, numeni (nomine) suo ex opinione concriset (conscripsit) ; Dominum tamen nec ipse vidit in carne. Et idem prout assequi potuit ; ita et ad (ab) nativitate Ioannis incipet (it) dicere. Quarti (7) evangeliorum Iohannis ex decipolis (discipulis). Cohortantibus condescipulis (condiscipulis) et eps (episcopis) suis dixit : Conieiunate mihi odie (hodie) triduo (triduum), et quid cuique fuerit revelatum, alterutrum nobis enarremus. Eadem nocte revelatum Andreæ ex apostolis, ut recognoscentibus cuntis (cunctis), Iohannis (es) suo nomine cuncta describeret (8). Et ideo licit (licet) varia singulis evangeliorum libris principia doceantur, nihil tamen differt credentium fidei, cum uno ac principali spiritu declarata sint in omnibus omnia, de nativitate, de passione, de resurrectione, de conversatione cum decipulis (discipulis) suis, ac de gemino ejus advento primo (um) in humilitate dispectus (desp.), quod fotu... (9) (fuit), secundum (o) potestate regali præclarum quod foturum (futurum) est. Quid ergo mirum, si Iohannes tam constanter singula etiam in epistulis suis proferat, dicens in seme (t) ipsu (o) : Quæ vidimus oculis nostris et auribus audivimus et manus nostræ palpaverunt (10), hæc scripsimus (11). Sic enim non solum visurem (orem) (se), sed et (12) auditorem, sed et scriptorem omnium mirabilium Domini per ordinem profitetur. Acta autem omnium Apostolorum sub uno libro scripta sunt. Lucas optime Theophile comprindit (comprehendit), quia sub præsentia ejus singula gerebantur, sicuti et semote passionem Petri evidenter

(1) Telle est du moins l'opinion de Hug, *Einleitung*, t. I, pp. 105 et suiv., de Bunsen, d'Hilgenfeld, *Der Kanon und die Kritik des N. T. in ihrer geschicht lichen Ausbildung und Gestaltung nebst Herstellung und Beleuchtung des Muratorischen Bruchstuecks*, Halle, 1863, in-8°.

(2) *Studien und Kritiken*, 1847, pp. 816 et suiv. — *Ibid.*, 1856, pp. 75-110.

(3) Westcott, *On the Canon*. pp. 466 et suiv.

(4) *Op. cit.*, p. 17. — V. aussi Reifferscheid, *Bibliotheca patrum latinorum italica*, Vienne, 1871, in-8°, t. II, pp. 32-33.

(5) D'aprés Credner, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanon*, p. 144, c'est un traité *de libris quos ecclesia catholica recipit*, dont il ne nous est parvenu que des fragments.

(6) Ces deux mots doivent être corrompus ; *Juris*, traduit sans doute τοῦ δικαίου, « virtutis » rendrait mieux le sens (Westcott).

(7) Il faut sans doute suppléer ici le mot *auctor*.

(8) D'après Westcott, il y aurait ici une lacune. Ce qui suit n'a guère en effet de connexion avec ce qui précède.

(9) D'après Tregelles, le copiste ayant mis le mot *futurum* l'aurait ensuite effacé.

(10) I Jean, I, 1. La citation n'est pas littérale ; mais la leçon doit être notée. *Palpaverint* représente ψηλαφᾶν de Luc, XXIV, 39 (Westcott).

(11) En interligne : *vobis*.

(12) *Et* est en interligne.

declarat, sed et (1) profectionem Pauli ab Urbe (2) ad Spaniam proficiscentis. Epistulæ autem Pauli, quæ, a quo loco, vel qua ex causa directe (æ) sint, volentatibus (volentibus) intellegere (ligere), ipsæ declarant. Primum omnium Corintheis (iis) scysme (schisma) hæresis interdicens, deinceps Callætis (Galatis) circumcisione (m), Romanis autem ornidine (ordinem) scripturarum, sed et principium earum esse Christum intimans, prolexius (ixius) scripsit, de quibus sincolis (gulis) necesse est ad (ab) nobis disputari. Cum ipse beatus Apostolus Paulus sequens prædecessoris sui Iohannis ordinem, nonnisi nominatim semptæ (septem) ecclesiis scribat ordine tali: A Corenthios (ad Corinth.) prima, ad Ephesios seconda, ad Philippinses (enses) tertia, ad Colosensis quarta, ad Calatas quinta, ad Tensaolonecinsis (Thessalonicenses) sexta, ad Romanos septima; verum Corentheis et Thesaolecensibus, licet pro correptione iteretur, una tamen per omnem orbem terræ ecclesia deffusa (diffusa) esse denoscitur (dign.) Et Iohannes enim in apocalebsy (apocalypsi) licet septem eccleseis scribat, tamen omnibus dicit. Verum ad Philemonem unam, et ád Titum una (m), et ad Timotheum duas (æ) pro affecto (u) et dilectione, in honore tamen ecclesiæ catholicæ, in ordinatione ecclesiastice (æ) discipline (æ) sanctificatæ sunt. Fertur etiam ad Laudecenses, alia ad Alexandrinos Pauli nomine fincte (fictæ) ad hæresim Marcionis, et alia plura, quæ in catholicam ecclesiam recepi (recipi) non potest (3). Fel enim cum melle misceri non congruit. Epistula sane Iude (æ) et superscriptio (ti) Iohannis duas (4) (æ) in catholica (5) habentur, et sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta (6). Apocalapse (apocalypses) etiam Iohannis et Petri tantum recipimus, quam quidam ex nostris legi in Ecclesia nolunt, Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Herma (as) conscripsit, sedente cathetra urbis Romæ Ecclesiæ Pio episcopo fratre eius; et ideo legi eum quidem oportet, se publicare (7) vero in ecclesia populo, neque inter profestas (phetas) completum numero (8), neque inter apostolos in finem temporum potest. Arsinoi autem, seu Valentini, vel Miltiadis nihil in totum recipimus, qui etiam novum psalmorum librum Marcioni conscripserunt. Una cum Basilide Asianum Catafrycum (phrygum) constitutorem... (reiicimus?). »

Il est évident que l'auteur de ce fragment connait quatre évangiles, les Actes des Apôtres, treize épîtres de S. Paul (l'épître aux Hébreux omise); il mentionne l'épître de S. Jude, deux épîtres de S. Jean, peut-être même trois, si la première qu'il a citée à propos du quatrième évangile n'est pas mentionnée deux fois (9). Après la Sagesse vient enfin l'Apocalypse. L'é-

(1) *Et* est en interligne.

(2) C'est cette expression qui, d'après les critiques, indiquerait que le fragment a été écrit à Rome ou dans les environs.

(3) Peut-être la traduction du grec παραλαμβάνεσθαι οὐ δυνατόν (Westcott).

(4) *Duas* est, d'après Credner, un substantif féminin analogue à *trias*. Nous préférons la correction *duæ*.

(5) L'Eglise catholique. L'original avait peut-être *in catholicis*.

(6) Allusion difficile à expliquer, si le texte est correct.

(7) C'est-à-dire δημοσιεύεσθαι.

(8) L'expression équivaut peut-être à *corpus prophetarum* (Volkmar).

(9) Il est possible, dit Reithmayr, *op. cit.*, t. I, p. 79, que la troisième épître de S. Jean ne fut pas employée dans la lecture publique, parce qu'elle offrait peu de matière à l'enseignement. Mais on sait aussi que souvent la première et la seconde épître de S. Jean étaient jointes

pître de S. Jacques et celles de S. Pierre ne sont pas nommées (1).

Ces omissions sont-elles dues à l'ignorance ou au doute? Elles tiennent plutôt, dit M. Westcott (2), au caractère de l'écrit, ou à la condition dans laquelle le texte nous est parvenu. La forme actuelle du fragment fait supposer avec probabilité qu'il s'y trouve des lacunes. Le défaut de cohérence entre plusieurs de ses parties semble montrer qu'originairement il se composait de trois ou quatre passages différents empruntés à un même auteur inconnu, et recueillis d'après une méthode semblable à celle d'Eusèbe par rapport à Papias, S. Irénée, Clément, Origène. D'ailleurs il est assez aisé d'expliquer les omissions. Dans le fragment tel qu'il est, on peut trouver la trace des livres qu'il n'indique pas. L'auteur semble vouloir dire, à propos des épîtres de S. Jude et de S. Jean, qu'on a douté de leur canonicité et qu'elles ne sont acceptées que depuis peu. De même l'allusion au livre de la Sagesse ne s'explique pas à moins de supposer qu'elle a été faite pour éclaircir quelque cas semblable du Nouveau Testament. Bunsen l'a ingénieusement rapprochée de l'ancienne opinion d'après laquelle l'épître aux Hébreux était due à la plume d'un compagnon de S. Paul et non à l'Apôtre lui-même (3). Ainsi ce qui a été « écrit par les amis de Salomon » serait mis en parallèle avec ce qui a été écrit par les amis de S. Paul. Or le premier étant reçu comme canonique justifierait les droits de l'autre.

On peut objecter, dirons-nous encore avec M. Westcott (4), que ces explications sont conjecturales, et qu'elles n'ont pas de force positive contre le fait. Mais d'un autre côté, la situation occupée dans le Canon par les livres passés sous silence dans ce fragment demande quelque explication. L'épître aux Hébreux par exemple est précisément celle dont on trouve à Rome les traces les plus anciennes et les plus certaines (5). Comment se fait-il que l'auteur ne l'énumère pas (6)?

N'y aurait-il pas lieu de conclure que le texte original contenait mention de livres qui ne se trouvent plus dans le fragment tel qu'il nous est parvenu?

Quoi qu'il en soit, ce Canon est très important, parce que son auteur, loin d'exprimer ses vues particulières, nous expose l'usage établi dans l'Eglise où il vivait. Nous ne sommes pas, répétons-le, en présence d'un acte officiel (7), mais d'un témoignage considérable.

5. Les idées d'Eusèbe sur le Canon (8) doivent nous occuper à présent. On trouvera difficilement dans l'antiquité chrétienne un auteur plus érudit et plus au courant de la littérature et des traditions ecclésiastiques. Résumant, peut-être trop docilement, l'opinion des auteurs qu'il a consultés, il divise les livres compris de son temps sous le nom d'Ecriture Sainte en quatre classes : 1° les livres que tous recevaient, et qu'il appelle ὁμολογουμένους;

---

ensemble et considérées comme ne faisant qu'un ; S. Irénée, *Adv. hæres.* III, 16, nos 5 et 8. Il est donc possible que l'auteur du fragment en agisse de même.

(1) Les tentatives faites pour trouver mention de l'épître de S. Pierre, par Hug, etc. ne sont pas heureuses. Cfr. Ubaldi, t. II, p. 322.

(2) *On the Canon*, p. 192.

(3) *Hippolytus and his Age*, t. II, p. 138.

(4) *On the Canon*, p. 192.

(5) Ainsi S. Clément en cite de nombreux passages, I *Cor.* ch. 9, 10, 12, 17, 19, 21, 27, 36, 43, 56.

(6) A moins qu'on ne dise avec Credner, *op. cit.*, p. 161, que l'auteur désigne cette épître sous le nom de lettres aux Alexandrins.

(7) Pourquoi M. Reuss, *op. cit.*, p. 109, soulève-t-il cette hypothèse?

(8) On les trouve *ex professo* dans son *Hist. eccl.* III, 25.

2° ceux qui sont controversés, ἀντιλεγομένους ; 3° les illégitimes (1), νόθους, qu'on sait d'une manière certaine étrangers à la Bible ; 4° enfin les livres hérétiques mis par une supercherie évidente sous le nom des Apôtres : « qui neque inter spurios numerandi sunt, sed prorsus repudiandi, ut absurdi et impii ».

Voici en entier le passage d'Eusèbe (2) :

« Cæterum opportunum videtur hoc loco novi Testamenti libros de quibus jam diximus summatim recensere. Primo igitur collocanda est sacra Evangeliorum quadriga ; quam deinde consequuntur Actus Apostolorum. Post hos numerandæ sunt Pauli Epistolæ. Inde prior illa Johannis, ac similiter Petri epistola suscipienda est. Postremo adjungenda est, si ita videbitur (3), Johannis Revelatio : de qua quid veteres senserint suo loco exponemus. Et hæc quidem *communi omnium consensu recepta* sunt (4). Ex iis vero quæ *in dubium revocantur*, a multis tamen commemorari videmus, est Epistola quæ dicitur Jacobi, et quæ Judæ, et secunda Petri : Johannis item altera et tertia, sive illæ ab ipso revera Evangelista, sive ab altero ejusdem nominis compositæ sint. Pro *spuriis* habendi sunt, etiam *Actus Pauli* et liber *Pastoris* titulo inscriptus, et *Revelatio* Petri : *Barnabæ* item *epistola* et quæ dicuntur *Institutiones Apostolorum*. His adjunge, si lubet, Johannis Revelationem, quam nonnulli, ut superius dixi, ex albo Scripturarum expungunt, alii inter libros omnium consensu probatos adnumerant. Sed et in eumdem ordinem jam a quibusdam relatum est Evangelium secundum Hebræos, quo maxime delectantur Hebræi illi qui Christi fidem susceperunt. Atque hi sunt libri qui in dubium revocantur. Quorum tamen indicem contexere idcirco necessarium putavi, ut cum ex Ecclesiæ traditione veras ac sinceras Scripturas, et omnium consensu probatas, ab iis distinxerimus, quæ dubiæ quidem auctoritatis sunt, nec in Novi Testamenti corpus relatæ, a plerisque tamen Ecclesiasticis scriptoribus agnoscuntur : hoc modo tum hos ipsos libros facilius dignoscere possimus, tum alios sub Apostolorum nomine ab hæreticis evulgatos, qui Petri, Thomæ, Matthiæ, et quorumdam aliorum *Evangelia*, Andreæ quoque, Johannis, aliorumque Apostolorum *Actus* continent, quos quidem libros nullus unquam, qui continuata ab Apostolis successione in Ecclesia docuit, in scriptis suis commemorare dignatus est. Sed et ipsum dicendi genus longe ab Apostolica simplicitate discrepat... quocirca nequidem inter spurios collocandi sunt hi libri, sed tamquam absurdi, et impii prorsus repudiandi. »

On remarquera d'abord qu'Eusèbe ne parle pas ici de l'épître aux Hébreux, et on en concluera avec raison que, puisqu'il ne la place dans aucune des catégories créées par lui, c'est qu'il la range parmi les épitres de S. Paul, dont il ne fixe pas le nombre. Mais ailleurs (5), il dit formelle-

(1) Nous préférons ce terme à celui d'apocryphes. Il traduit plus littéralement le grec. Il n'implique pas d'ailleurs dans la pensée de l'auteur, un reproche de falsification littéraire ou d'hérésie dogmatique, mais simplement constate l'absence d'une adhésion ecclésiastique générale, et cette espèce d'infériorité qui en résulte, soit en fait, soit de droit. Reuss, *Histoire du Canon*, p. 159.

(2) Nous n'avons pas pu consulter un mémoire de Lücke *sur le Canon du Nouveau Testament d'Eusèbe de Césarée*, Berlin, 1816.

(3) εἴγε φανείη.

(4) καὶ ταῦτα μὲν ἐν ὁμολογουμένοις.

(5) Τοῦ δὲ Παύλου... αἱ δεκατέσσαρες. *Hist. eccl.*, III, 3.

ment qu'il y a quatorze épîtres de S. Paul, et il admet ce nombre. Il n'ignore pas du reste les discussions qui se sont élevées dans l'église latine sur l'épître aux Hébreux, mais il n'en tient pas compte. Si une fois (1) il la range parmi les Antilégomènes, par une contradiction difficile à expliquer, il n'en croit pas moins qu'elle est l'œuvre de S. Paul, que l'apôtre l'a écrite en hébreu, et qu'elle a été ensuite traduite en grec par S. Clément (2) : il prouve son assertion par la ressemblance du style de l'épître avec les œuvres de l'évêque de Rome. Il l'emploie souvent d'ailleurs, en l'attribuant à l'apôtre (3).

Quant à l'Apocalypse, il la place parmi les homologoumènes, mais avec une certaine hésitation. Quelques lignes plus loin, il la met parmi les livres contestés, en ajoutant de nouveau, il est vrai, sa clause dubitative. « Il y a dans ceci, dit avec raison M. Reuss (4), un manque de précision et de logique, nous allions dire une absurdité choquante, qui resterait inexplicable si nous ne savions pas qu'à l'égard de ce livre, il s'était élevé un conflit entre la coutume antique et les tendances récentes, entre la faveur primitive et la défaveur des contemporains. En présence de ce revirement, la classification de l'historien se trouvait insuffisante. On ne peut lui faire un reproche d'avoir nommé le même livre simultanément contesté et non contesté, puisqu'il y avait unanimité et désaccord, adhésion et rejet, pour deux époques différentes et successives. Et comme il sait trop bien que ce changement à l'égard de l'Apocalypse n'est que la conséquence d'un autre changement survenu dans le courant des idées religieuses, il n'ose prononcer une formule décisive et laisse chacun de ses lecteurs libre de suivre ses sympathies personnelles ». Quant à lui, il la cite quelquefois, quoique rarement (5), et il la reçoit même, sans hésitation, comme l'œuvre de l'apôtre Jean (6).

Eusèbe place les cinq épîtres deutéro-canoniques parmi les antilégomènes ; mais on remarquera qu'il rapporte simplement les doutes qui s'étaient parfois élevés sur ces livres, et qu'il est loin d'affirmer qu'il faut partager ces doutes. Quant à lui, il déclare souvent que ces épitres étaient généralement reçues, et que de graves et nombreux témoins leur étaient favorables (7). Il affirme formellement qu'elles étaient lues dans la plupart des églises (8). Il dit de la seconde épître de S. Pierre : « cum reliquis Sacræ Scripturæ libris studiose lectitatam esse » (9). On pourrait citer encore d'autres endroits (10), où il énonce la même affirmation. Il suffira de dire qu'après avoir mentionné la controverse qu'ont soulevée ces épitres, il ajoute (11) : « Verumtamen has quoque cum cæteris in plurimis ecclesiis *publice lectitari* (12) cognovimus ».

---

(1) *Hist. eccl.* VI, 13.
(2) *Ibid.*, III, 38.
(3) Ainsi dans son *Comment. in Psal.* ; dans son Traité *Contra Marcell.* I, 20, II, 1 ; etc.
(4) *Histoire du Canon*, p. 163.
(5) *Demonstr. evang.* VIII, 2.
(6) *Hist. eccl.* III, 18 ; *Chronicon*, ad ann. 14 Domitiani.
(7) V. en particulier, *Hist. eccl.* II, 23, VI, 14.
(8) ὅμως δ' ἐν πλείσταις ἐκκλησίαις παρὰ πολλοῖς δεδημοσιευμένων, *Hist. eccl.* III, 31.
(9) *Ibid.*, III, 3.
(10) *Ibid.*, III, 25.
(11) *Ibid.*, II, 23.
(12) Ces mots sont la traduction de δεδημοσιευμένας, terme qu'Eusèbe emploie dans tous les ca-

Si ces textes paraissaient encore laisser des doutes sur la pensée d'Eusèbe, il serait facile de les éclaircir au moyen d'un fait que la science critique est forcée d'accepter, mais que ses adeptes modernes se gardent bien, pour la plupart, de faire ressortir. Eusèbe fut en effet chargé par Constantin, vers 331 ou 332, de préparer, pour l'usage de l'église de Constantinople, cinquante exemplaires des écrits sacrés reçus par tous, τῶν θείων δηλαδὴ γραφῶν. Ses doutes critiques par rapport à quelques-uns des Antilégomènes disparaissent alors, et dans les exemplaires écrits sous sa direction, tous les livres du Nouveau Testament sont introduits, à l'exception de l'Apocalypse (1). Nous avons déjà expliqué la situation d'Eusèbe par rapport à ce livre. Il faut donc reconnaître dans sa conduite la justification de notre théorie sur le Canon (2).

La conclusion de tous ces faits se dégage facilement. Malgré les doutes critiques émis sur l'origine apostolique de quelques-uns des livres du Nouveau Testament, tous les livres du Canon actuel ont été acceptés par les églises des trois premiers siècles. Les rares exceptions que présente l'histoire de cette période sont faciles à expliquer. Aussi n'insisterons-nous pas davantage.

Au Ve et au VIe siècle. quel est l'état de la question? S. Athanase (3) admet les vingt-sept livres que nous comptons aujourd'hui. S. Grégoire de Nazianze omet l'Apocalypse (4), sans cependant refuser à ce livre l'authenticité dans le sens littéraire de ce mot (5). Les *Iambes à Seleucus* donnent la liste complète, tout en disant que la plupart rejettent l'Apocalypse. S. Cyrille de Jérusalem est plus affirmatif et repousse absolument la lecture, soit publique, soit privée, de ce dernier livre (6), qu'il semble déclarer apocryphe d'une manière formelle (7). Quand en effet il traite la

---

droits que nous avons indiqués. D'après Ubaldi, *op. cit.*, t. II, p. 326, il vaudrait mieux le rendre par *publicatas*, ou *publice receptas* et acceptées par l'Eglise.

(1) Ladd, *The doctrine of Sacred Scripture*, t. I, p. 671.

(2) Voici par exemple l'ordre suivi par le *Sinaiticus*. 1° Les quatre évangiles ; 2° les Epîtres de S. Paul, comprenant l'épître aux Hébreux, placée entre les épîtres aux églises et celles aux disciples ; 3° les Actes des Apôtres ; 4° les épîtres catholiques avec l'Apocalypse de S. Jean. Le manuscrit donne ensuite l'épître de Barnabé et le Pasteur d'Hermas. — L'*Alexandrinus* suit le catalogue de S. Athanase, et ajoute les deux lettres de S. Clément. — Le *Vaticanus* suivait le même ordre et contenait les mêmes livres. — Le *Claromontanus* qui contient les épîtres de S. Paul donne l'épître aux Hébreux, mais seulement après la stichométrie et comme un appendice.

(3) *Epist. Festiv.* XXXIX, *op.* éd. Bénéd., t. I (Paris, 1777), p. 767 :

Τὰ δὲ τῆς καινῆς οὐκ ὀκνητέον εἰπεῖν· ἐστὶ γὰρ ταῦτα· Εὐαγγελία τέσσαρα· κατὰ Ματθαῖον, κατὰ Μάρκον, κατὰ Λουκᾶν, κατὰ Ἰωάννην. Εἶτα μετὰ ταῦτα Πράξεις Ἀποστόλων, καὶ ἐπιστολαὶ καθολικαὶ καλούμεναι τῶν ἀποστόλων ἑπτά οὕτως. Ἰακώβου μὲν α', Πέτρου δὲ β', εἶτα Ἰωάννου γ', καὶ μετὰ ταύτας Ἰούδα α'. Πρὸς τούτοις Παύλου ἀποστόλου εἰσὶν ἐπιστολαὶ δεκατέσσαρες, τῇ τάξει γραφόμεναι οὕτως .....καὶ πάλιν Ἰωάννου ἀποκάλυψις· ταῦτα πηγαὶ τοῦ σωτηρίου, ὥστε τὸν διψῶντα ἐμφορεῖσθαι τῶν ἐν τούτοις λογίων· ἐν τούτοις μόνοις τὸ τῆς εὐσεβείας διδασκαλεῖον εὐαγγελίζεται. Μηδεὶς τούτοις ἐπιβαλλέτω, μηδὲ τούτων ἀφαιρείσθω τι...

(4) . . . .

Δέκα δὲ Παύλου τέσσαρές τ' ἐπιστολαί.
Ἑπτὰ δὲ καθολίκ', ὧν Ἰακώβου μία,
Δύω δὲ Πέτρου, τρεῖς δ' Ἰωάννου πάλιν·
Ἰούδα δ' ἐστὶν ἑβδόμη. Πάσας ἔχεις.
Εἴ τις δὲ τούτων ἐκτὸς οὐκ ἐν γνησίοις.

(5) Reuss, *Histoire du Canon*, p. 177,

(6) *Catéch.* IV.

(7) *Catéch.* XV.

question de l'Antechrist, il ne se sert point de l'Apocalypse, qui aurait pu lui fournir des textes explicites, et il déclare qu'il puise dans Daniel et non dans des apocryphes.

S. Epiphane, qui se rattache peut-être plus étroitement à S. Athanase et à l'école d'Alexandrie (1), admet tous nos livres canoniques (2). Qu'importe à notre thèse s'il introduit dans son canon du Nouveau Testament des livres qui font partie de l'Ancien (3) ? C'est là une erreur personnelle qui n'infirme pas la valeur positive de son témoignage.

S. Chrysostôme, à l'exception d'une citation douteuse de la seconde épître de S. Pierre (4), semble ne se servir ni des quatre épîtres catholiques, qui ne sont pas dans la Peshito, ni de l'Apocalypse ; il est pourtant certain qu'il connait ce dernier livre (5). D'accord avec cette même version syriaque, il attribue quatorze épîtres à S. Paul, et reçoit l'épître de S. Jacques, frère du Seigneur, ainsi que la première épître de S. Pierre et la première épître de S. Jean. Il faut noter encore, pour bien pénétrer la pensée du célèbre orateur, un fait assez important. Pallade (367-430), grand ami de Chrysostôme, dans le dialogue qu'il a composé sur la vie du saint patriarche (6), cite expressément l'épître de S. Jude, la troisième épître de S. Jean, et fait une évidente allusion à la seconde épître de S. Pierre (7).

Quelques doutes cependant subsistent toujours en Orient. Ainsi Cosmas Indicopleustès (535) (8) repousse non-seulement l'Apocalypse, mais encore les sept épîtres catholiques comme étant d'origine douteuse. Anastase le Sinaïte rejette l'Apocalypse.

En face de ces divergences individuelles, résultat des enseignements d'école ou d'une trop grande soumission à l'autorité d'un critique, il faut, pour que la tradition se maintienne et dans les canons et dans les traductions, qu'elle soit réellement et généralement acceptée. Nous ne pouvons donc voir, dans les témoignages isolés que nous venons de rapporter fidèlement, que des doutes scolastiques ou purement théoriques, qui ne troublaient pas l'usage public de l'Eglise et n'ont pu interrompre la perpétuité de la tradition (9).

II. HISTOIRE DU CANON DU NOUVEAU TESTAMENT, DU VIIe SIÈCLE AU XVIe

A partir de cette époque le consentement des églises devient si unanime au sujet des deutéro-canoniques du Nouveau Testament, qu'on peut dire que dès lors la controverse sur ce point est close.

(1) Ce que Didyme écrit à propos de la IIe épître de Pierre ne peut être invoqué contre la canonicité de cette épître, car il emploie à son sujet le mot δεδημοσίευται, et nous avons vu plus haut quel sens il faut accorder à ce terme.

(2) *Hæres*. LXXVI.

(3) *Ibid.* Cfr. *Hæres*. VIII.

(4) II Petr. II, 22 ; *Hom. in Joann.* 34, *Op.*, éd. Gaume, t. VIII, p. 230.

(5) V. Suidas, cité par Westcott, *op. cit.*, p. 393.

(6) Les quelques doutes émis sur l'authenticité de ce dialogue ne semblent pas sérieux.

(7) *Dialog.*, ch. 18, 20, dans S. Chrysost., *opp.* t. VIII, pp. 68, 79.

(8) *Topogr.* VII ; Migne, *Patrol. gr.* t. LXXXVIII, é. 373.

(9) Franzelin, *De divina traditione et Scriptura*, ed. 3^a^, p. 500.

I. Dans l'usage de ces livres, on ne fait plus en effet la moindre différence ; c'est ce que constatent les versions et les liturgies.

1°. Toutes les versions contiennent les sept deutéro-canoniques, non pas séparés, mais mêlés avec les proto-canoniques. Il ne peut y avoir sur ce point aucun doute relativement à la traduction latine du Nouveau Testament, corrigée par S. Jérôme, et reçue universellement à cette époque par les églises d'Occident. Les plus anciens manuscrits de cette traduction, l'Amiatinus, le Vallicellianus, le Paulinus, le Toletanus, etc (1) les donnent tous.

Il en est de même, dans les églises orientales. Au VI[e] siècle, la Peschito contient tous les livres du Nouveau Testament. On les trouve également dans la Philoxeniana (2) et dans la version Heracleensis. La traduction arménienne est aussi complète. On prétend, il est vrai, qu'à l'origine elle ne comprenait pas l'Apocalypse. Comment le vérifier ? Au VIII[e] siècle, en tous cas, elle l'a ainsi que les autres deutéro-canoniques (3). La vieille version éthiopienne et les anciennes traductions arabes nous donnent aussi les deutéro-canoniques (4). Cette unanimité des versions est décisive en faveur de notre thèse.

Les livres liturgiques de l'église latine (missels, lectionnaires, etc), prouvent la même chose (5).

II. Quant aux canons de cette période, ils citent tous les livres du Nouveau Testament, sans distinction.

S. Isidore de Séville, après avoir cité le Canon de l'Ancien Testament que, comme nous l'avons vu plus haut (6), il divise en quatre classes, donne celui du Nouveau Testament en ces termes : « In novo autem Testamento duo sunt ordines, primus Evangelicus, in quo sunt Matthæus, Marcus, Lucas et Johannes ; secundus Apostolicus, in quo sunt Paulus, in quatuordecim epistolis, Petrus in duabus, Johannes in tribus, Jacobus, et Judas in singulis ; actus Apostolorum, et Apocalypsis Johannis » (7). Il s'occupe plus bas de chaque livre en particulier ; il n'émet pas le moindre doute par rapport aux cinq épitres catholiques et à l'Apocalypse. Sur l'épître aux Hébreux, il remarque, en se servant des paroles de S. Jérôme, qu'elle a été parfois attribuée par quelques écrivains latins à un auteur différent de S. Paul ; mais il se sépare de ces écrivains en professant que S. Paul a écrit quatorze épîtres, qui toutes figurent au même titre dans le Canon.

Ce Canon est suivi par S. Eugène (8) et S. Ildephonse de Tolède (mort

(1) V. pour la description de ces mss. plus bas.

(2) V. plus bas.

(3) V. l'édition des Mékitharistes de Venise, 1805, in-4°, faite d'après plus de vingt mss.

(4) La traduction d'Erpenius (535), faite sur la Pecshito (V. plus bas), a peut-être tiré quatre épîtres catholiques et l'Apocalypse de la version copte. Westcott, d'après Tischendorf, *On the Canon*, p. 212.

(5) V. le Card. Tommasi, *Sacrorum Bibliorum veteres tituli.*

(6) P. 159.

(7) *Etymolog.* VI, 1. — V. les autres textes de S. Isidore dans Credner, *Geschichte...*, pp 291 et suiv.

(8) *Versus in Bibliotheca :*

Regula, quos fidei commendat noscere libros,
Hos nostra præsens Bibliotheca tenet.

en 667), S. Léon IX et Nicolas I (865). Aimon d'Halberstadt (1), Alcuin (2), Théodulphe d'Orléans, Loup de Ferrières, Raban Maur. Après le IX[e] siècle, on le retrouve dans la collection des Canons de l'église d'Espagne, chez Luitprand, Burchard de Worms, Pierre de Cluny, Honoré d'Autun, Gratien, Gislebert, Ives de Chartres (3), l'anonyme reproduit par Martène, Pierre de Riga, et les autres écrivains ecclésiastiques des XI[e] et XII[e] siècles (4). Au XIII[e] siècle, c'est celui de Pierre de Blois, de Vincent de Beauvais, de S. Thomas d'Aquin, de S. Bonaventure ; au XV[e] siècle, celui de Thomas Waldensis, de Jean de Raguse, etc., enfin celui du Concile de Florence et d'Eugène IV, confirmé par le Concile de Trente (5).

Après le VI[e] siècle, on ne trouve pour ainsi dire aucun contradicteur à ce Canon. Quelques critiques humanistes, Erasme (6), Vivès (7), émettent bien quelques doutes sur l'épître aux Hébreux ; ils sont suivis, il est vrai, par le cardinal Cajetan (8), et par quelques autres. Mais encore est-il que la plupart de ces écrivains soulèvent plutôt la question de l'auteur de l'épître que celle de son autorité canonique. Cajetan la rejette en même temps que celle de S. Jacques, la seconde et la troisième de S. Jean, celle de S. Jude (9), le chapitre XVI[e] de S. Marc, l'histoire de la femme adultère (Jean, VIII), et l'apparition de l'ange (Luc, XXIII, 43). Mais on sait

---

Quinque priora gerit veneranda volumina Legis
Hinc Josues...
. . . .
Hic Testamenti veteris finisque modusque
Nunc reserare libet carmine scripta Novi.
Quatuor in capite Sacrorum dicta librorum,
Quos evangelia recte dixere priores,
Hæc conscripsere, clara quos nomina produnt,
Matthæus, Marcus, Lucas, sanctusque Joannes.
Hic Pauli monita doctrinæ flore coruscant,
Qui bis septena concludens fine volumen
Corda pia mulcet et terret impia corda.
Jacobus hic nitido præpollens ordine nitet,
Et Petri gemina resplendet epistola dictis,
Ac triplex legitur magni doctrina Joannis ;
Parvaque sed prudens gestatur pagina Judæ.
Hinc et apostolicos percurrens invenies Actus,
Quos sanctus merito conscripsit nomine Lucas.
Hos sequitur plana versis et plena figuris
Visio Joannis consummans omnia Legis.
Hæc sunt Sacra Dei juris, hæc mystica Dei vivi,
Hæc servare decet, hæc temerare nocet.

(*Eugenii III Toletani quoquot extant opera*, Madrid, 1782, t. I, p. 68.)

(1) *Hist. Sacr.* III, 3.

(2) *Confessio fidei.* — V. les textes dans Credner, *Geschichte...* pp. 300 et suiv.

(3) *Panormia Ivonis.*

(4) Jean de Salisbury (1182) admet même dans le Canon, comme 15[e] épître de S. Paul, l'épître aux Laodicéens (*Epist.* CLXXII, *ad Henricum Comitem*).

(5) La Sorbonne (d'Argentré, *Collect. judic.* t. II, p. 52) et le Concile de Sens de 1528 (Harduin. *Concil.*, t. IX, c. 1939) avaient déjà proscrit tout doute en matière de canonicité.

(6) *In Hebr.* XIII.

(7) *In libr. XVI S. Augustini De Civit. Dei.*

(8) *In Hebr.*, Lyon, 1556, in-8°, p. 374.

(9) D'un autre côté il défend la canonicité de la II[e] épître de S. Pierre. — Cfr. Reuss, *Histoire du Canon*, p. 288.

qu'avec toute sa science, très vaste et très réelle, Cajetan inclinait volontiers vers les opinions singulières (1).

III. L'église grecque schismatique, se conformant, malgré les doutes de quelques Pères orientaux, que nous avons signalés plus haut, au Canon du Concile in Trullo, à celui de Photius (2), de Zonaras, (1120) (3), d'Alexius Aristenus (1160) (4), de Balsamon (5), d'Arsenius (vers 1260) (6), de Blastarès (7), accepte tous les livres deutéro-canoniques sans exception.

C'est ce que prouve clairement la note étendue insérée par Nicéphore Calliste, auteur du XIV[e] siècle, dans son *Histoire eccésiastique* (8). Il reçoit sans réserve aucune, le Nouveau Testament avec les vingt-sept livres que nous y lisons actuellement. Or, Nicéphore est au courant de la controverse : il a lu Eusèbe ; il déclare que tous les doutes à l'égard des deutéro-canoniques sont absolument écartés, et que toutes les églises sont unanimes à ce sujet (9).

Le Synode de Jérusalem (1672) promulgua officiellement un Canon absolument conforme à celui du Concile de Trente (10).

L'église russe en agit de même (11).

Telle est aussi la foi des Nestoriens ou Jacobites (12), celle de l'église copte (13), celle des Ethiopiens ou Abyssiniens (14). En outre des témoignagnes formels sur ce point, on en trouverait la confirmation dans les Liturgies et les versions scripturaires employées par ces hérétiques.

Les Albigeois ou Cathares du moyen âge, comme le prouve l'exemplaire complet de leur Nouveau Testament qui nous est parvenu, admettent les épîtres catholiques, l'Apocalypse et *quinze* épîtres de Paul (15). Quant aux Vaudois, ils ne connaissaient que la Vulgate, telle qu'elle était reçue de leur temps, et suivaient, sur le Canon, la doctrine de l'Eglise catholique (16).

III. HISTOIRE DU CANON DU NOUVEAU TESTAMENT CHEZ LES RÉFORMÉS

1. Luther, s'appuyant bien plus sur des arguments théologiques (1) que sur l'histoire et la critique, rejeta l'épître aux Hébreux, l'épître de S. Jude,

---

(1) Cfr. A. Caterini, *Adnotationes in Card. Cajetani excerpta dogmata*, cap. I et suiv.
(2) *Nomocanon*, dans Justel, *Bibliotheca juris canonici veteris*, Paris, 1661, t. II, p. 8..
(3) *Ad Can. 85 Apost.*, dans Beverege, *Synodicon*, t. I, p. 56, 549.
(4) *Ibid.*, t. I, p. 57.
(5) *Ibid.*, t. I, p. 39.
(6) Dans Justel, *op. cit.*, t. II, p. 750.
(7) Dans Beverege, *op. cit.*, t. II, p. 159.
(8) *Hist. eccl.* II, 45, 46. — V. les textes dans Credner, *op. cit.*, pp. 254-256.
(9) *Hist. eccl.*, II, 45 et suiv.
(10) Harduin. *Concil.*, t. XI, p. 257.
(11) V. la Bible grecque imprimée à Moscou, par ordre du Saint Synode, 1821, in-4°.
(12) Assemani, *Bibliotheca orientalis*, t. I, p. 7 et t. IV, p. 236.
(13) *Ibid.*, t. III, p. 6.
(14) Ludolf, *Historia Æthiop.*, l. III, c. 4 : Fabricius, *Salutaris lux Evangelii*, Hambourg, 1731, in-4°, p. 717.
(15) La quinzième est celle aux Laodicéens V. Reuss, *Hist. du Canon*, p. 282.
(16) Reuss, *Ibid.*
(17) M. Reuss, *Histoire du Canon*, p. 308 et suiv., fait très bien voir que les premiers pro-

celle de S. Jacques et l'Apocalypse. Il soutenait que la canonicité se reconnaît à ce qu'enseigne, touchant le Christ et le salut des hommes, chaque écrit biblique ou prétendu tel (1). « C'est là, dit-il (2), la véritable pierre de touche pour juger tous les livres, quand on voit s'ils insistent ou non sur ce qui regarde Christ, puisque toute Ecriture doit nous montrer Christ (Rom. III), et que S. Paul (I Cor. II) ne veut savoir rien que Christ. Ce qui n'enseigne pas Christ n'est pas apostolique, quand même Pierre ou Paul l'eût dit ; au contraire, ce qui prêche Christ, voilà ce qui est apostolique, quand même cela viendrait de Judas, d'Anne, d'Hérode et de Pilate » (3) !

Cependant, dans ses éditions de la Bible, Luther ne supprima pas les deutéro-canoniques ; il se contenta de les reléguer à la fin du volume. Nous tenons de lui les motifs de cette séparation. Il s'appuie quelquefois sur les doutes et l'opposition que ces livres ont rencontrés dans l'antiquité, mais on voit qu'il n'est guère au courant de ces questions, et que, du reste, il les subordonne à l'impression dogmatique qu'il a ressentie. Voici ses motifs tels que les énonce un érudit protestant qui, du reste, se contente de traduire le maître :

« L'épître de Jacques admet la justification des œuvres ; dans son interprétation de l'Ancien Testament, elle contredit Paul ; elle ne parle pas de Christ, de sa mort, de sa résurrection, de son esprit ; elle parle d'une loi de liberté, tandis que nous savons, par Paul, qu'à la loi se rattachent la servitude, le péché, la colère et la mort. L'épître aux Hébreux, en trois endroits (Ch. VI, X et XII), refuse la pénitence aux pécheurs après le baptême, contrairement à tous les évangiles et à toutes les épîtres de Paul. L'épître de Jude aussi, jugée d'après ce qui est fondamental dans la foi chrétienne, est inutile. Dans l'Apocalypse, il n'y a qu'images et visions, comme nulle part ailleurs dans la Bible, et malgré leur obscurité, l'auteur a la prétention d'y joindre des menaces et des promesses, tandis que personne ne sait ce qu'il veut ; et avec tout cela, Christ n'y est ni enseigné, ni reconnu. Elle peut être comparée au quatrième livre d'Esdras, et l'inspiration du Saint-Esprit ne s'y fait pas sentir » (4).

Le lecteur a pu se rendre compte, dans l'introduction particulière à chacun de ces livres et dans le commentaire du texte, du peu de valeur de ces arguments internes. Ici, nous ne faisons que rapporter, sans les discuter, les raisons données par Luther, qui, comme plusieurs protestants l'avouent, part d'un point de vue purement dogmatique et subjectif. C'est ce qui fait qu'ailleurs, sous l'empire de préoccupations moins absolues, il loue les intentions des rédacteurs des épîtres en question, tout en regrettant que la

---

testants rejetèrent la notion historique du Canon pour s'en tenir à l'attestation interne donnée par le Saint-Esprit que les livres sacrés émanent de Dieu. Ils pensaient échapper sûrement par là au principe catholique de l'autorité de la tradition. Mais au prix de quelles divergences et de quelles contradictions! M. Reuss doit avouer, *ibid.*, p. 325, que cette théorie a été insuffisante dans la pratique, et que ceux qui l'ont formulée ont été les premiers à en dévier.

(1) Reuss, *Ibid.*, p. 341.

(2) *Vorrede auf die Ep. Jacobi*, dans ses *Œuvres* (en allemand), Erlangen, 1826-1857, in-8°, t. LXIII, p. 157.

(3) V. aussi Cochlæus, *Acta et scripta Lutheri*, Cologne, 1549, p. 60.

(4) Reuss, *Histoire du Canon*, pp. 346, 347. — Flacius Illyricus (*Clavis S. Scripturæ*, part. II, cap. 1) admet l'Apocalypse où il ne voit rien de contraire à l'analogie de la foi ; pour les autres livres, il suit les idées de Luther. (*Ibid.*, p. 356).

paille et le bois soient mêlés dans leurs travaux aux matériaux précieux d'or et d'argent (1).

Pendant tout le XVI[e] siècle, on suivit docilement l'opinion de Luther (2). Mais au XVII[e] siècle, on en arriva à la modifier pour des motifs importants, dont nous empruntons l'intéressante énumération au plus savant peut-être des protestants libéraux :

« On ne peut se dissimuler que de la part de Luther la séparation des épîtres de Jacques, de Jude, de celle aux Hébreux et de l'Apocalypse d'avec les livres *essentiels* du Nouveau Testament n'avait pas été faite d'après des principes rigoureusement scientifiques. Ses successeurs, sans précisément renier sa critique, en combinèrent les résultats avec l'ancienne distinction des homologoumènes et des antilégomènes, à laquelle ils attachèrent une grande importance. De cette manière, ils arrivèrent à différer de Luther à deux égards. Au lieu de quatre livres omis dans la liste des livres positivement canoniques, ils en eurent sept ; et au lieu de baser cette classification sur une théorie dogmatique, ils se fondèrent sur les données de l'histoire. Ils abandonnaient ainsi précisément ce qui, pour Luther, avait été la chose principale ; mais en même temps ils préparaient de loin, soit pour l'Eglise, soit pour la science, les moyens de revenir aux usages traditionnels, tout juste comme cela s'était fait mille ans auparavant » (3).

Plus tard, une nouvelle réaction en sens contraire se produisit. La faculté de théologie de Wittemberg reprocha en vain aux Sociniens d'effacer, dans leur catéchisme, toute différence entre les canoniques et les apocryphes du Nouveau Testament (4).

On commença par accorder à ces deutéro-canoniques une valeur supérieure à celle des deutéro-canoniques de l'Ancien Testament (5). Dans la suite des temps, on se familiarisa de plus en plus avec l'idée que la différence entre les deux classes d'écrits apostoliques ne consiste au fond que dans le degré de certitude de leur origine respective et non dans des

---

(1) Reuss, *Ibid.*, p. 348.

(2) V. l'*Agende* ou *Constitution ecclésiastique*, publiée en 1598, par le magistrat de Strasbourg. V. aussi toutes les Bibles luthériennes de cette époque. A titre d'exemple nous citerons la Bible polyglotte publiée à Hambourg en 1596, en 6 vol. in-f°, par le pasteur Dav. Wolder. Elle est précédée d'une table des matières, où les livres du Nouveau Testament sont divisés en canoniques et non canoniques, ces derniers comprenant l'Apocalypse (sans nom d'auteur) et trois épîtres, dont l'une (aux Hébreux) est d'un auteur incertain, les deux autres (Jacques et Jude) d'auteurs connus (*certorum auctorum*). Il est important de remarquer que la canonicité n'est point déterminée ici par la certitude de l'origine. Reuss, *op. cit.*, p. 387, note.

(3) Reuss, *op. cit.*, p. 388.

(4) *Ausfuehrliche Widerlegung des Arianischen Cathechismi welcher zu Rakau 1608 gedruckt...* Wittemberg, 1619, p. 13.

(5) Hafenreffer, *Loci theologi*, 1603 : « Si apocryphos libros inter se conferimus tam illi qui in Novo quam qui in Vetere Test. comprehenduntur majorem habent autoritatem ». — F. Balduin, *Idea dispos. bibl.*, p. 68, sq. : « Est discrimen inter apocryphos V. et N. T. Ex illis nulla confirmari possunt dogmata fidei sed propter moralia tantum leguntur in ecclesia ; horum autem major est auctoritas ita ut NONNULLI etiam ad probanda fidei dogmata sint idonei, præsertim ep. ad Hebræos et Apocalypsis ». — C. Dieterich, *Instit. catech.*, 1613, p. 19 et suiv. : « Apocryphi N. T. non sunt usque adeo dubii nec quidquam e diametro canonicæ scr. contrarium continent... etsi de iisdem in ecclesia fuit dubitatum a quibusdam, ab aliis tamen fuere recepti. Dubitatum fuit de auctore, non de doctrina. Errant autem pontificii qui absolute parem auctoritatem cum canonicis apocryphos II. habere dictitant.

nuances dogmatiques plus ou moins importantes (1). Or, pourvu qu'on pût y reconnaître, par la nature de l'enseignement, les caractères de l'inspiration directe du Saint-Esprit, la canonicité était suffisamment constatée et il n'était pas nécessaire à cet effet d'être arrivé d'une manière également indubitable à savoir le nom des auteurs (2). On aimait donc mieux choisir, pour la classification, des termes tout à fait inoffensifs, par exemple ceux de *livres canoniques de la première et de la seconde série*, ou *du premier et du second canon*. Mais cette distinction de pure forme finit elle-même par disparaître, les doutes dont elle consacrait le souvenir n'étant plus partagés par les théologiens, personne du moins ne se sentant plus disposé à soutenir la négative.

Nous ne croyons pas qu'aujourd'hui, dans l'église luthérienne croyante, on fasse de différence réelle entre les livres du Nouveau Testament.

2. Calvin nie absolument le droit de l'Eglise à former le canon. Il marche en cela sur les traces de Zwingle, qui, dans la première des thèses qu'il proposait pour le colloque de Zurich (1523), disait : « Quicumque evangelium esse dicunt nisi ecclesiæ calculus et approbatio accedat, errant et Deum blasphemant » (3). Voici du reste les paroles du réformateur genevois, qui ne traite pas la question en passant, mais théoriquement et à fond : « Il y en a (4) plusieurs en cest erreur pernicieux, que l'Escriture n'a non plus d'importance que ce qui luy en est donné par le consentement de l'Eglise : comme si la vérité de Dieu éternelle et inviolable estoit fondée sur le plaisir des hommes. Car ilz font ceste demande non sans grand opprobre contre le sainct Esprit : Qui est celuy qui nous certifiera que l'Escriture est procédée de Dieu? et qui nous asseurera qu'elle a estée gardée en son entier iusques à nostre temps? qui nous persuadera que l'un des liures doit estre receu en obéissance et l'autre peut être reietté ? n'estoit que l'Eglise baille reigle de toutes ces choses. Pour tant ilz concluent que cela gist en la détermination de l'Eglise, de sauoir quelle reuerence nous deuons à l'Escriture et quelz liures doiuent estre comprins en icelle. En ceste manière ces blasphemateurs, voulans eleuer une tyrannie desbordée souz la couuerture de l'Eglise, ne se soucient de quelles absurditez ilz s'enueloppent eux et les autres, moyennant qu'ils puissent gaigner ce poinct entre les simples que toutes choses sont loisibles à l'Eglise. Or si ainsi estoit, que deuiendroyent les poures consciences qui cherchent certaine asseurance de la vie eternelle, quand elles verroyent toutes les promesses d'icelle consister et estre appuyées sur le seul iugement des hommes? D'autre part à quelle moquerie des infideles nostre foy seroit-elle exposée? En quelle suspition viendroit-elle envers tout le monde? si on avoit celle opinion qu'elle eust son fondement au mercy et bon plaisir des hommes?... Touchant ce qu'ilz interroguent comment nous cognoistrons que l'Escriture est sortie de Dieu, si nous n'auons recours au decret de

---

(1) Calovius, *Systema loc. theolog.*, 1655, t. I, p. 513 ; — Quenstedt, *Theologia did. polemica*, c. 4, q. 23.

(2) Schrœder, *De princip. fidei*, c. 1, p. 146 : « Ut liber pro canonico habeatur, non requiritur necessario ut constet de autore secundario seu scriptore, satis est si constet de primo autore qui est Spiritus sanctus ». — Cette thèse a été soutenue par R. Simon, et nous ne croyons pas qu'elle ait été condamnée par l'Eglise.

(3) *Opera*, ed. Schuler et Schulthess, Zurich, 1828-1842, in-8°, t. I, q. 195.

(4) *Institution chrétienne*, première édit. franç., 1541, p. 19.

l'Eglise, autant vaut comme si quelqu'un demandoit dont nous apprendrons à discerner la lumière des ténèbres, le blanc du noir, l'aigre du doux (1) ».

Appliquant avec plus ou moins de logique ces principes, Calvin, tout en contestant l'authenticité de l'épître aux Hébreux, et en n'osant se prononcer sur la seconde épître de S. Pierre (2), en admet cependant l'inspiration et la canonicité (3). Il est suivi sur ce point par Bèze. Zwingle rejetait l'Apocalypse. Œcolampade, consulté par les Vaudois sur le contenu du Canon des Ecritures, parle de six deutéro-canoniques comme occupant un rang inférieur parmi les livres du Nouveau-Testament; mais il ne range pas l'épître aux Hébreux dans les livres de cette classe. D'ailleurs il en appelle volontiers au témoignage de ces écrits dans les discussions théologiques (4).

3. Carlostadt met à la dernière place du Nouveau Testament, sous le rapport de la dignité, nos deutéro-canoniques. Le motif principal, sinon unique, qu'il allègue pour cette façon d'agir, est l'attestation plus ou moins complète et unanime des Anciens. Ainsi, d'après lui, l'Apocalypse et l'épître aux Hébreux sont placées encore au-dessous des épîtres de S. Jacques, de S. Jude et de S. Jean, parce que l'admission de ces dernières au canon remonte à une époque comparativement plus ancienne. Carlostadt ajoute que le rang qu'il assigne à l'épître aux Hébreux n'est pas déterminé par l'infériorité de sa valeur intrinsèque. En somme, la théorie de Carlostadt diffère absolument de celle de Luther. Ce qui le prouve, c'est qu'il préfère les évangiles aux écrits de S. Paul ; mais surtout c'est la polémique très incisive qu'il dirige contre son collègue au sujet de l'épître de S. Jacques, et à laquelle il revient à plusieurs reprises, avec une rélle aigreur. Aussi s'approprie-t-il la parole de S. Augustin : « non crederem evangelio... » ; car, dit-il, c'est par la réception et le témoignage de l'Eglise que nous savons quels sont les livres véritablement évangéliques, et combien il y a d'épîtres des apôtres.

4. Au siècle suivant, les doutes sur la canonicité de ces livres se sont évanouis dans les églises calvinistes. La Confession de La Rochelle contient, dans son troisième article, la nomenclature complète, non-seulement des livres canoniques hébreux, mais encore de ceux du Nouveau Testament, tel qu'il était entre les mains de tout le monde. Un examen ultérieur de la canonicité de n'importe quel livre, soit qu'il dût se faire par les méthodes de la critique historique, soit qu'il voulût se prévaloir de la règle explicitement consacrée par l'articfe qui suit immédiatement, devenait

(1) Telle est aussi la doctrine de Vermigli (*Loci communes*, cl. III, lib. III, § 3) et de W. Musculus (*Loci communes*, Bâle, 1560, p. 228). — V. aussi les extraits des confessions de foi helvétiques et françaises dans Reuss, *op. cit.*, pp. 316 et suiv.

(2) « .....Quamvis aliqua notari possit affinitas, fateor tamen manifestum esse discrimen quod diversos scriptores arguat. Sunt et aliæ probabiles conjecturæ ex quibus colligere liceat alterius esse potius quam Petri. Interim omnium consensu adeo nihil habet Petro indignum ut vim spiritus apostolici et gratiam ubique exprimat. Quod si pro canonica recipitur Petrum auctorem fateri oportet quando... fictio indigna esset ministro Christi... Sic igitur constituo, si digna fide censetur, a Petro fuisse profectam, non quod eam scripserit quæ temporum necessitas exigebat... Certe quum in omnibus epistolæ partibus spiritus Christi majestas se exserat eam prorsus repudiare mihi religio est. »

(3) *Opera*, éd. citée, t. II, part., 1, p. 169.

(4) Reuss, *Histoire du Canon*, p. 334.

ainsi chose non-seulement superflue, mais encore interdite et périlleuse. Constatons seulement que, d'après la lettre de cet article troisième, il est permis et même enjoint aux Français de ne pas croire que Paul soit l'auteur de l'épître aux Hébreux, qui est nettement distinguée de celles de cet apôtre. Cette liberté est refusée aux réformés des Pays-Bas, dont la Confession (1) contient également un catalogue, et dans ce catalogue quatorze épitres de Paul. Enfin, les 39 articles de l'Eglise anglicane ne se donnent pas même la peine d'une énumération. Ils disent seulement que pour le Nouveau Testament on suivra l'opinion commune (2).

---

(1) Art. 4.

(2) « Novi Testamenti libros omnes, ut vulgo recepti sunt, recipimus ». — Quelques introductions, celles de Gilly et d'Ubaldi, par exemple, ajoutent ici un chapitre destiné à la justification du concile de Trente. Ce chapitre nous semble plutôt rentrer dans la théologie apologétique que dans l'Introduction; il nous parait d'ailleurs une superfétation, après tout ce qu'on vient de lire.

QUATRIÈME PARTIE

HISTOIRE DU TEXTE

Chapitre I

ANCIEN TESTAMENT

I

PROLÉGOMÈNES

§ 1. *Langues de la Bible.*

« Il est digne d'observation que les langues des grandes familles de peuples, les Sémites et les Indo-Européens, aient contribué à la diffusion des révélations divines, en servant d'enveloppe au Verbe de Dieu manifesté dans l'Ecriture. Les Sémites fournissent à l'Ancien Testament son organe; alors en effet les révélations de Dieu doivent se conserver dans le sein du peuple qu'il a choisi. Ce peuple les garde jusqu'à l'heure où la Rédemption est universelle, et où la vocation des Gentils à la foi leur vaut de concourir à la diffusion du Verbe divin » (1).

La Bible a été écrite en trois langues : deux, l'Hébreu et le Chaldéen, appartiennent à la famille sémitique ; une, le Grec, à la famille indo-européenne. Ces trois langues sont employées dans l'Ancien Testament, la troisième seule est employée dans le Nouveau (2).

Tout l'Ancien Testament est en hébreu, sauf :

1° Fragments en chaldéen (3) : Jérémie, X, 11 ; I Esdras, IV, 8-VI, 15. VII, 12-26 ; Daniel, II, 4-VII, 28.

2° Parties en grec : Baruch, Ecclésiastique, Sagesse, I et II Machabées.

Tout le Nouveau Testament est écrit en grec.

---

(1) Gilly, *Précis d'Introduction*, t. I, p. 137.

(2) Nous ne mentionnons ici que l'état actuel du texte ; les diverses phases par lesquelles il a passé sont indiquées dans la préface particulière de chaque livre.

(3) La plus ancienne trace du Chaldéen est dans Gen. XXXI, 47.

§ 2. *Caractère général des langues sémitiques* (1).

Toutes les langues sémitiques (2) se distinguent des langues indo-germaniques ou japhétiques par leur loi particulière de formation : les consonnes constituent le corps solide des mots, et les voyelles sont comme les âmes qui font agir ces corps. Leur sens fondamental repose exclusivement dans les consonnes, et non pas dans la combinaison d'une ou plusieurs consonnes avec une voyelle appartenant à la racine. Les langues indo-germaniques acquièrent l'opulence de leur vocabulaire au moyen de la loi logique qui combine des racines, verbes et particules ; les langues sémitiques s'enrichissent d'une manière phonétique par la multiplication des sons, soit en distinguant plus nettement les sons des consonnes, soit en les doublant dans les racines, soit en en attachant de nouvelles à la tige monosyllabique (les racines littérales se changent par une transformation successive en trilittérales, quatrilittérales, quinquélittérales) (3). Mais ces langues ignorent complètement la combinaison ou fusion des verbes ou des particules primitifs en racines de mots. Aussi on ne peut montrer que de très rares exemples du changement de deux racines verbales ou nominales en verbes ou en noms composés.

Cette loi phonétique des langues sémitiques gouverne aussi la formation des mots d'après leurs racines si absolument que les nombreuses modifications des verbes et des noms se produisent facilement et souvent par un changement de voyelles. dans les limites d'un seul son ferme ; c'est seulement quand ce son est insuffisant qu'on atteint le but au moyen de préfixes et de suffixes. Au contraire, dans les langues indo-germaniques, les mots sont formés exclusivement par des suffixes, et les voyelles de la racine peuvent changer d'après certaines lois euphoniques.

Quant aux formes grammaticales, les langues n'ont que deux genres et ne connaissent pas le neutre. Ces deux genres doués d'une abondance de

---

(1) Ce nom générique de langues sémitiques a remplacé celui de langues orientales employé par les Pères. Il a été proposé par Schlœzer en 1781 (*Repertorium fur bibl. und morgenl. Literatur.*, t. VIII, p. 161) et par Eichhorn, (*Allgemeine Bibliothek*, t. VI, pp. 772 et suiv.) Ce nom, dit Keil, ne semble pas très convenable. D'une part, en effet, tous les descendants de Sem, nommés Gen. X, ne parlèrent pas ces langues, par exemple les Elamites, et il en fut peut-être de même de Lud. D'autre part ces langues furent parlées par Chanaan et Cush, qui descendaient de Cham. L'expression proposée par Hupfeld, (*Hebr. Gramm.*, p. 2) *langues asiatiques antérieures*, n'a pas été adoptée, parce qu'elle est trop vague. M. F. Lenormant propose après M. Renan (*Histoire générale des langues sémitiques*, 5e éd., Paris, 1878, gr. in-8o, p. 2), l'expression : langues *syro-arabes*, qui, dit-il (*Histoire ancienne de l'Orient*, 9e édit., Paris, 1881 et suiv., gr. in-8o, t. I, p. 371), « détermine assez clairement l'aire géographique où se parlent ces idiômes, et les définit d'après des types bien caractérisés des deux groupes entre lesquels se partage la famille ». Du reste, dit justement M. Renan (*ibid.*), la dénomination de sémitique ne peut avoir d'inconvénient, du moment qu'on la prend comme une simple appellation conventionnelle, et que l'on s'est expliqué sur ce qu'elle renferme de profondément inexact. M. Munk (*Cours de langues hébraïque, chaldaïque.... Leçon d'ouverture*, Paris, 1865, in-8o, p. 10) avait proposé de les nommer langues trilittères ou dissyllabiques.

(2) Keil, *Einleitung*, § 10.

(3) V. Renan, *op. cit.*, pp. 95 et suiv.

formes qui pourrait nous sembler étrange. se distinguent à la seconde et à la troisième personne. Les verbes ne s'infléchissent que de deux manières, mais qui contrastent vigoureusement par la position du pronom au commencement ou à la fin. Les noms ne se déclinent pas au moyen de terminaisons : le génitif s'exprime par l'étroite combinaison de deux noms ; on se sert de prépositions pour les autres cas, et les pronoms ont des suffixes, pour les cas obliques.

Ces langues sont caractérisées par la pauvreté des particules. aussi leurs phrases sont-elles formées avec une extrême simplicité, et, à notre point de vue au moins, elles semblent défectives dans la construction (1). Les Sémites ne savent guère subordonner les membres d'une phrase. La perspective manque complètement à leur style. « On y chercherait vainement ces reculs, ces saillies, ces demi-jours, qui donnent aux langues ariennes comme une seconde puissance d'expression. Planes et sans inversions, les langues sémitiques ne connaissent d'autre procédé que la juxtaposition des idées. à la manière de la peinture bysantine ou des bas-reliefs de Ninive. ... L'idée du style, telle que nous l'entendons, manque complètement aux Sémites. Leur période est très courte ; la région du discours qu'ils embrassent à la fois, ne dépasse pas une ou deux lignes. Uniquement préoccupés de la pensée actuelle. ils ne préparent point d'avance le mécanisme de la phrase... Il leur manque un des degrés de comparaison que nous jugeons nécessaire pour l'expression complète de la pensée. Joindre les mots dans une proposition est leur dernier effort, ils ne songent pas à faire subir la même opération aux propositions elles-mêmes. C'est, pour prendre l'expression d'Aristote (2), le *style infini*, procédant par atômes accumulés, en opposition avec la rondeur achevée de la période grecque et latine. Tout ce qui peut s'appeler nombre oratoire leur reste inconnu ; l'éloquence n'est pour eux qu'une vive succession de tours pressants et d'images hardies ; en rhétorique comme en architecture, l'arabesque est leur procédé favori » (3).

Les racines des langues sémitiques offrent presque toutes un premier sens matériel, qu'on applique par transition aux choses de l'ordre intellectuel. Les sentiments de l'âme s'expriment par le mouvement organique qui en est habituellement le signe. Les idées abstraites se trouvent énoncées par un procédé semblable. Cette union primitive de la sensation et de l'idée s'est toujours conservée dans la famille sémitique (4).

Enfin, ces langues sont essentiellement analytiques. « Au lieu de rendre dans son unité l'élément complexe du discours, elles préfèrent le disséquer et l'exprimer terme à terme. Dans toutes se manifeste une disposition marquée à accumuler l'expression des rapports autour de la racine essen-

(1) Cfr. Hupfeld, *De emendanda ratione lexicographiæ semiticæ*, Marburg, 1827, in-4°.

(2) *Rhétor*. l. III, ch. 8.

(3) Renan, *Histoire générale des langues sémitiques*; éd. citée, pp. 20-21.

(4) *Ibid.*, pp. 22-23. — Quelques exemples, d'après cet auteur. Le découragement s'exprime par la liquéfaction intérieure, la dissolution du cœur, מסה, מאם, מוג ; la crainte par le relâchement des reins ; l'orgueil par l'élévation de la tête, la taille haute et raide, רום, ראש נשא, התגבר ; la patience par la longueur du souffle, ארך אפים, l'impatience par sa brièveté, קצר אפים ; le désir par la soif, צמא. ou par la pâleur, כסף. L'idée du vrai s'explique la solidité, la stabilité, celle du beau par la splendeur, celle du bien par la rectitude, celle du mal par la déviation ou la puanteur, etc.

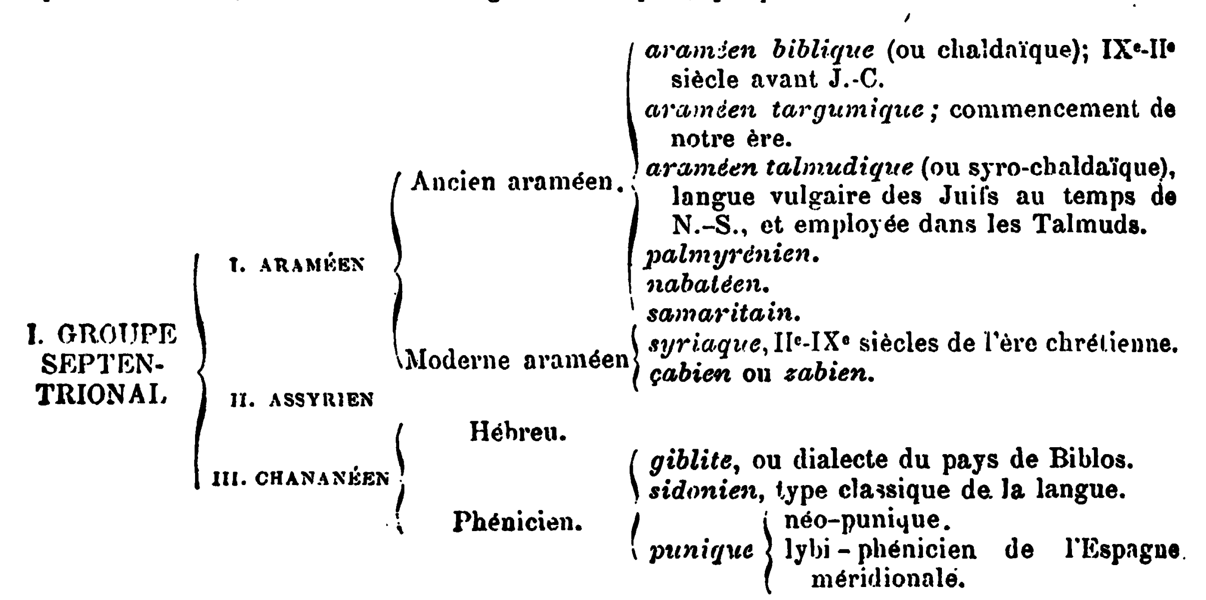
tielle. C'est ce que l'on observe particulièrement en hébreu. Ces langues participent donc encore des idiômes d'agglutination, bien qu'elles soient déjà très nettement à l'état de langues à flexions...

« Les mots du dictionnaire offrent une très intime ressemblance entre les différentes langues de la famille sémitique. Ce qui a beaucoup contribué au maintien de cette étroite homogénéité dans la famille, c'est que les idiômes qui la composent n'ont jamais eu la puissance de végétation propre qui a porté les langues indo-européennes ou ariennes à se modifier sans cesse, par un développement continu. Leur moule est resté le même, et, suivant la juste expression de M. Renan, elles ont moins vécu que duré. Ce cachet d'immutabilité (1) distingue au plus haut degré les langues sémitiques ; elles ont eu une grande puissance de conservation, qui tenait à la forme très arrêtée de la prononciation des consonnes, laquelle les a défendues contre les altérations résultant de l'adoucissement des articulations et des échanges qui s'opèrent bientôt entre elles. Il semble vraiment qu'une disposition spéciale de la Providence leur ait communiqué cette faculté de conservation immuable, en vue du rôle particulier qu'avait à remplir l'une d'elles, en conservant sans altérations au travers des siècles le livre inspiré où étaient déposés les principes des vérités religieuses » (2).

---

(1) Il ne faudrait pas trop forcer cette expression, qui n'est juste que pour quelques-unes des langues sémitiques et non pour toutes. M. Renan, *De l'origine du langage*, 2e édit., p. 114, fait sur ce point de judicieuses réflexions : « Prenons, dit-il, par exemple, la famille sémitique ; le rapprochement des différents idiomes qui la composent, démontre : 1° qu'ils sont fort inégalement développés ; 2° que ceux-là le sont davantage qui ont plus longtemps vécu, et ont pu s'enrichir des progrès d'un grand nombre de siècles. Ainsi l'hébreu serait indubitablement arrivé à un système de formes analogues à celles de l'arabe, s'il eût fourni une aussi longue carrière, et traversé d'aussi heureuses circonstances. Il possède en germe tous les procédés qui font la richesse de cette dernière langue ; mais arrêté plus tôt dans son développement, il n'a pu donner à ces procédés l'extension et la régularité dont ils étaient susceptibles. L'hébreu rabbinique en est la preuve ; cette langue artificielle et scolastique est arrivée à suffire à des besoins rationnels assez avancés ; seulement dans son idiome séquestré de l'usage du peuple, le développement, au lieu d'être un progrès, est devenu un véritable chaos ».

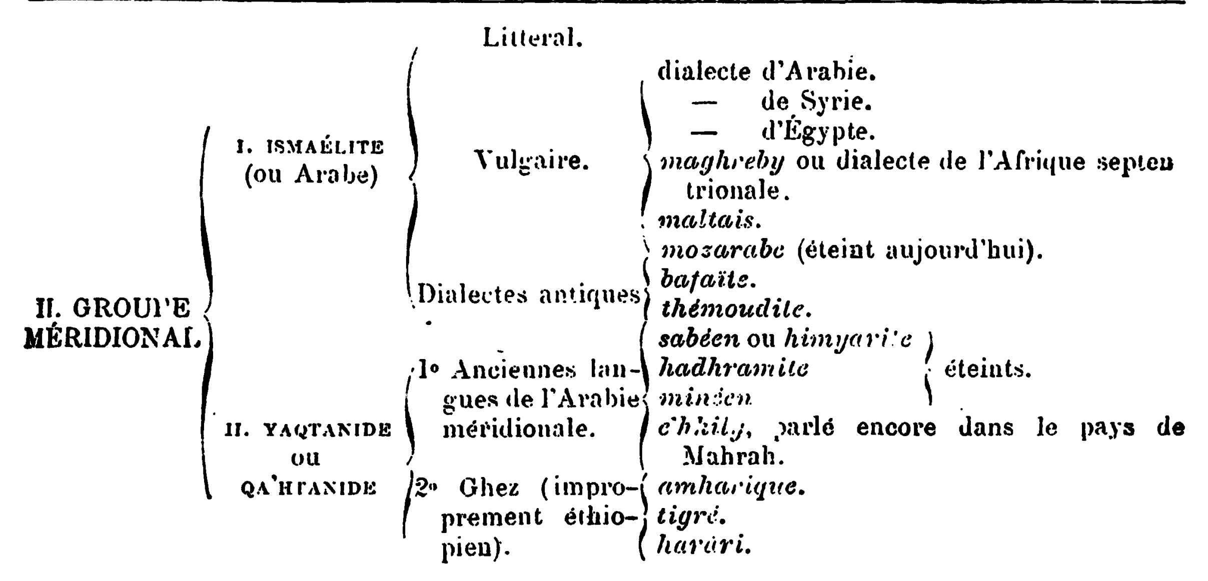
(2) F. Lenormant, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, t. I, p. 378. — Nous rédigeons, d'après cet auteur, un tableau des langues sémitiques, qui pourra être utile aux lecteurs :



§ 3. *Langues araméennes* (1).

1. La langue araméenne qui prédominait au nord-est de la Palestine, dans l'Assyrie, la Mésopotamie, la Babylonie et la Syrie, est, en conformité avec le climat plus âpre de ces contrées, rude et sans élégance; ses consonnes sont dures, ses voyelles pauvres : elle est la moins cultivée de toutes les langues de la famille sémitique.

2. L'Ancien Testament donne déjà à ces langues, par opposition à celles de la Palestine, le nom d'araméennes, ארמית (2). Au temps d'Isaïe (3), un Hébreu instruit pouvait parler araméen, et réciproquement un Araméen instruit pouvait parler hébreu (4) ; le commun du peuple ne comprenait que son dialecte ordinaire. Isaïe décrit les Assyriens, ces ennemis héréditaires d'Israël, comme un peuple *à la lèvre bègue*, לעגי שפה c'est-à-dire qui parle d'une manière barbare, par conséquent comme un peuple ayant un langage étranger à celui d'Israël (5). Même quand l'époque de la captivité approche, et qu'il y a de plus fréquents rapports entre les deux peuples, l'araméen reste cependant une langue inintelligible à la majeure partie du peuple hébreu (6).



Ce serait par trop s'écarter de notre sujet que de traiter la question de l'extension primitive du domaine des langues sémitiques ; on la trouvera traitée dans M. Renan, *Histoire générale des langues sémitiques*, éd. citée, pp. 26 et suiv.

(1) Keil, *Einleitung*, § 11. — Cfr. Hævernick, *Einleitung*, ch. 2, § 19 ; Furst, *Lehrgeb. der Aram. Idiome*, pp. 2 et suiv., 19 et suiv.; Renan, *Histoire des langues sémitiques*, pp. 213 et suiv.

(2) Is. XXXVI, 11 ; IV Rois, XVIII, 26.

(3) *Ibid.*

(4) Is. XXXVI, 4 et suiv.

(5) Is. XXVIII, 11. V. aussi נלעג לשון, Is. XXXIII, 19. et עלג, Is. XXXII, 4. — La même particularité se remarque dans les langues les plus anciennes ; les mots par lesquels on désigne les peuples étrangers se tirent de deux sources, ou de verbes qui signifient *bégayer*, *balbutier*, ou de mots qui signifient *muet*. Ainsi *barbare* vient du sanscrit *varvara*, qui veut dire balbutier ; *deutsch* signifie celui qui parle clairement, par opposition à *welsh*, celui qui parle confusément, etc. Renan, *De l'origine du langage*, 2e ed., p. 178.

(6) Jérém. V, 15.

3. L'Assyrie est le pays le plus éloigné vers l'Orient dans lequel l'araméen était parlé. Mais cet araméen a des caractères spéciaux qui l'ont fait ranger à part (1). Nous ne le maintenons ici qu'à cause du nom général d'araméen que lui donne la Bible (2). Ce dialecte devrait s'appeler babylonien, parce qu'il a eu son berceau plutôt dans la Babylonie que dans l'Assyrie. A partir de la prise de Ninive et de la conquête de Babylone par les Perses, l'assyrien a été graduellement étouffé par l'araméen. Ses monuments écrits descendent pourtant jusqu'au I[er] siècle de l'ère chrétienne; mais dans ces monuments, il est profondément corrompu.

C'est une des langues les plus riches de la famille sémitique. Sa déclinaison conserve les trois désinences casuelles de la langue primitive que les autres idiômes de la famille, à l'exception de l'arabe littéral, ont laissé perdre. Dans son verbe, les temps et les modes dérivent du participe et de l'aoriste; on n'y voit pas de trace du parfait qui, avant qu'on eût déchiffré l'assyrien, paraissait un des éléments organiques essentiels des langues sémitiques. Son vocabulaire est rempli de mots empruntés à l'accadien (3), qui sont passés, par son intermédiaire, dans les autres idiômes sémitiques (4).

4. En revenant vers l'Ouest, nous trouvons la Mésopotamie, où l'on parle aussi l'araméen. C'est ce qu'on peut conclure avec toute probabilité des noms *Paddan Aram* (5) de la Genèse et *Aram Naharaim* (6) des livres de l'Ancien Testament. Strabon (7) rapporte que les populations des deux rives de l'Euphrate parlaient la même langue : c'est ce que confirment les restes de ce langage qui sont arrivés jusqu'à nous. Le premier se trouve dans la Genèse (8), où Laban appelle יגר שהדותא le monument que Jacob nomme גלעד. La première de ces formes est purement aramaïque. Les prédictions de Balaam (9) contiennent aussi des traces d'aramaïsme (10).

5. Le dialecte palmyréen peut être déterminé aussi exactement que possible au moyen des inscriptions et des fragments d'inscriptions trouvées dans la ville de Palmyre. Nous y trouvons un caractère de transition entre l'araméen mésopotamien et celui de la Syrie occidentale. Ces inscriptions appartiennent aux trois premiers siècles de l'ère chrétienne, (la plus ancienne est de 49), et sont pour la plupart en deux langues, araméen et grec. Mais l'original est certainement araméen (11).

6. De tous les dialectes araméens occidentaux, nous connaissons surtout

---

(1) V. le tableau synoptique donné plus haut, p. 204.

(2) Is. XXXVI, 11.

(3) Il faut rappeler que M. Halévy soutient que l'Accadien (le Sumérien de M. Oppert) n'a jamais existé ; *Journal asiatique*, juin 1874, mars 1876.

(4) F. Lenormant, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, éd. cit., t. I, p. 373.

(5) פדן ארם.

(6) ארם נהרים.

(7) II, 58.

(8) Gen. XXXI, 49.

(9) Hævernick, *Einleitung*, *Ibid.*

(10) C'est ce qui empêche d'admettre, comme l'a cru Hamacker, qu'ils ont été plus tard traduits en hébreu, (*Bibliotheca critica nova*, Leyde, 1827, t. III, pp. 324 et suiv.). — V. ces aramaïsmes dans Hævernick, *l. c.* D'un autre côté, Hirzel, *De Chaldaismi bibl. origine et auctoritate critica*, p. 14, soutient qu'il y en a fort peu.

(11) Ces inscriptions ont été expliquées par l'abbé Barthélemy et par Swinton. On les trouve dans Eichhorn, *Marmora Palmyrena explicata*, Gœttingue, 1827, in-4°.

le Syriaque, qui a fourni une littérature considérable, et a été pendant de longs siècles l'organe principal de la pensée sémitique. Il a été employé par les Juifs, c'est pourquoi on lui a donné le nom de chaldéen biblique, et par les chrétiens.

Dès avant la captivité, on en trouve un court fragment dans la Bible (1) : il y a en effet dans Jérémie un verset (2) qui représenterait l'état de l'araméen vers le milieu du VII[e] siècle avant notre ère. On ne s'explique guère l'intercalation de ce verset araméen au milieu d'un texte si purement hébraïque. Peut-être était-ce un proverbe inséré en cet endroit dans sa forme populaire par le prophète (3) ; peut-être pour ce verset le targum a-t-il été par inadvertance substitué au texte.

Plus tard nous trouvons une partie considérable du livre de Daniel (4) et quelques fragments du livre d'Esdras (5). Nous ne chercherons pas à expliquer les motifs qui ont amené ces auteurs à l'emploi de deux dialectes (6). Bornons-nous à dire que nous avons là des spécimens de la langue syriaque vers la fin du VI[e] siècle avant l'ère chrétienne. Le chaldéen biblique est, d'après l'opinion commune, un dialecte araméen légèrement hébraïsé (7).

Cette langue est employée aussi dans les Targums, dont nous parlerons plus loin en détail. Elle s'y trouve plus ou moins pure selon le plus ou moins d'antiquité de ces traductions. La langue d'Onkelos est très dégagée d'hébraïsmes, celle de Jonathan est un peu moins pure. L'idiome du pseudo-Jonathan et du Targum de Jérusalem est au contraire très altéré et rempli de provincialismes palestiniens (8).

On trouve des traces de l'araméen dans bien des pages des évangiles (9), et on peut admettre, sinon qu'il était, à l'époque de Notre-Seigneur, le dialecte vulgaire de la Palestine, du moins qu'alors les Juifs employaient simultanément des combinaisons diverses de l'hébreu et de l'araméen (10).

---

(1) Nous venons de parler des mots יגר שהדותא, Gen. XXXI, 47 : ils sont un souvenir de la langue parlée en Mésopotamie au temps de Laban, et ne datent pas du VIII[e] siècle, époque d'une dernière rédaction du Pentateuque (Renan, *Histoire des langues sémitiques*, p. 218) : une révision les eût probablement fait disparaître.

(2) Jér. X, 11 : כדנה תאמרון להום אלהיא די־שמיא וארקא לא עבדו יאבדו מארעא ומן־תחות שמיא אלה.

(3) Nous abandonnons la première interprétation donnée dans notre *Commentaire sur Jérémie*, p. 85.

(4) Dan. II, 4-VII, 28.

(5) Esdr. IV, 8-VI, 15 ; VII, 12-26.

(6) V. notre préface à *Daniel*, p. 14.

(7) Renan, *Hist. des langues sémitiques*, p. 221.

(8) *Ibid.*, p. 225. — Cfr. Winer, *De Jonathanis in Pentateuchum paraphrasi chaldaica*, Erlangen, 1823, in-4° ; — J. H. Petermann, *De indole paraphraseos quæ Jonathanis esse dicitur*, Berlin, 1829, in-8° ; Winer, *de Onkeloso ejusque paraphrasi chaldaica*, Leipzig, 1820, in-4°.

(9) Matt. XVI, 17, XXVII, 46 ; Marc. V, 41, XV, 34 ; Jean, V, 2, XIX, 13, 17 ; Act. I, 19, etc.

(10) V. J.-B. de Rossi, *Della lingua propria di Cristo*, Parme, 1772, in-4°. Ce livre est une réponse à l'ouvrage de Diodati, *De Christo græce loquente*, Naples, 1767, in-8° ; l'opinion de ce dernier auteur a été, il y a quelques années, reprise en Angleterre par A. Roberts, *Discussions on the Gospels*, Londres, 1862, in-8°. — On peut consulter encore sur ce point Wiseman, *Horæ Syriacæ*, t. I, pp. 69 et suiv. ; Pfannkuche dans Eichhorn, *Allgem. Bibliothek*, t. VIII, pp. 360 et suiv. ; Binterim, *Propempticum ad problema criticum : Sacra Scriptura Novi Testamenti in quo idiomate originaliter ab apostolis edita fuerit*, Mayence, 1822, in-8°.

Quel que soit le caractère de la langue alors parlée, on lui a donné le nom d'ailleurs assez impropre, de Syro-chaldaïque (1).

Après la destruction de Jérusalem, le chaldéen resta la langue vulgaire des Juifs dispersés dans l'Orient. Le Talmud de Jérusalem (IVe siècle) et celui de Babylone (Ve siècle) sont rédigés dans cette langue, composée de tous les dialectes employés par les Juifs aux diverses périodes de leur histoire. C'est là qu'il faut, d'après de bons juges (2), chercher le dialecte vulgaire des Juifs d'Orient, pendant les premiers siècles de l'ère chrétienne. L'étude de cette langue, dont une foule de mots étrangers, grecs, latins ou d'origine incertaine, et le caractère scolastique et abstrait rendent la connaissance difficile (3), a une grande importance, et non pas seulement au point de vue du contenu des grandes collections qu'elle a servi à écrire. « Cette langue remplit une lacune dans l'histoire des idiômes sémitiques, et, lors même qu'on l'envisageait seulement comme un dialecte propre aux Juifs, la philologie pouvait en tirer de grandes lumières sur la langue indigène de la Babylonie. Il n'est même pas impossible que l'étude des inscriptions cunéiformes assyriennes, reçoive de ce côté quelques secours ; un grand nombre de radicaux que possède la langue talmudique, et qu'on ne trouve ni en hébreu, ni en syriaque, paraissent avoir appartenu en propre à l'Irack (4) ».

L'araméen employé par les chrétiens et auquel on a donné le nom de *syriaque* nous est connu par des monuments nombreux et authentiques. Il offre moins d'intérêt au point de vue des études sémitiques elles-mêmes qu'au point de vue des études grecques et chrétiennes. L'histoire des premiers siècles du christianisme lui a dû de précieuses contributions et la littérature grecque profane y a trouvé de nombreux documents (5).

Il se développa dans les écoles théologiques d'Edesse et de Nisibe ; puis, sortant de la sphère de la théologie, il s'étendit progressivement aux sciences naturelles et à la médecine, à l'histoire et à la grammaire. Bardesane (deuxième moitié du IIe siècle) est le plus ancien écrivain syriaque dont le nom nous soit connu (6) ; mais nous ne possédons aucun de ses ouvrages, et le monument le plus antique de la littérature syriaque qui nous soit parvenu est la version de la Bible appelée *Peschito*.

Mais cet araméen n'est plus pur, et est complètement envahi par des éléments grecs (7). Au Xe siècle la décadence définitive de la culture sy-

(1) Renan, *op. cit.*, p. 229. — Il est impossible de supposer qu'on parlât le grec en Palestine au temps de Notre-Seigneur.

(2) Fürst, *Lehrgebæude der aram. Idioms*, p. 17 ; Renan, *ibid.*, p. 232.

(3) Neubauer, *La géographie du Talmud*, préface, pp. XXXI et suiv.

(4) Renan, *op. cit.*, p. 233.

(5) *Journal asiatique*, mai 1852, pp. 293 et suiv.

(6) Avec Harmonius, il est le créateur de la poésie syriaque. Cfr. Hahn, *Bardesanes primus Syrorum hymnologus*. Leipzig, 1819, in-4°.

(7) La littérature syriaque est encore incomplètement publiée. J. Assemani, *Bibliotheca orientalis*, Rome, 1719-1728, 3 vol. in-f°, a beaucoup contribué à la faire connaître. Il faut consulter aussi le Card. Wiseman, *Horæ Syriacæ*, Rome, 1828, in-8° ; Renan, *Histoire générale des langues sémitiques*, pp. 240 et suiv. ; G. Bickel, *Conspectus rei Syrorum litterariæ, additis notis bibliographicis et excerptis anecdotis*, Monasterii, 1871, in-8° ; les différentes publications du chanoine Cureton, de M. Lamy, de M. l'abbé Martin, de Zingerle, et du chanoine Ceriani. — Pour apprendre le Syriaque. on a les *Lexiques* du jésuite Ferrarius, Rome, 1522, in-4°, de Zanolini, Padoue, 1742, in-4°, de Schaaf, Leyde, 1708, de Castell (dans la Polyglotte de Londres, et dans l'édition de J.-D. Michaëlis, Gættingue, 1788, 2 vol. in-4°)

riaque commence sous l'action des Musulmans. Il est difficile de déterminer le moment où le syriaque disparut comme langue vulgaire des pays où il avait été parlé. Il est encore la langue ecclésiastique des Maronites (1), des Nestoriens, des Jacobites et des Chaldéens chrétiens. Un dialecte vulgaire très corrompu du syriaque est parlé jusqu'à ces jours par les chrétiens syriens du Kurdistan, de la Mésopotamie et des environs de Damas (2).

7. Le *Nabatéen* n'a laissé que trois ou quatre écrits dont le plus important est un traité intitulé *Agriculture Nabatéenne*, auquel MM. Quatremère (3) et Chwolsohn (4) attribuent une très haute antiquité. L'existence d'un ouvrage technique, à une époque si reculée, a lieu de nous étonner ; il faut cependant remarquer que ce livre faisait sans doute partie d'une technique sacrée, où les différents arts étaient présentés comme une révélation et rapportés à une divinité (5). Faut-il admettre que les ouvrages cités par Bardesane, par Moïse de Khorène et réfutés par S. Ephrem sont aussi des livres Nabatéens? C'est le sentiment de quelques auteurs (6); mais nous n'avons pas à les suivre dans leur hypothèse. Nous ne pouvons d'ailleurs, puisque le *Traité d'agriculture* ne nous est parvenu que dans une traduction arabe, savoir au juste quelle était la langue Nabatéenne.

8. Le *Samaritain* occupe une place intermédiaire entre l'araméen et l'hébreu ; il est particulièrement caractérisé par les changements de gutturales ; il contient aussi beaucoup de mots qui ne sont pas sémitiques (7).

9. Le *Çabien*, *Sabien* ou *Zabien* est connu seulement par le Codex Nazaræus, nommé aussi le livre d'Adam (8). Il occupe une place intermédiaire entre le Syriaque et le Chaldéen ; il fait de fréquents changements dans les gutturales et les autres lettres, a une orthographe et une grammaire assez généralement incorrectes ; en outre il a adopté beaucoup de mots persans (9).

---

de Bernstein, Berlin, 1857, in-f° (inachevé), et le *Dictionnaire* de Payne Smith, Oxford, 2 vol. in-4°. Parmi les *Grammaires*, citons celles de C.-B. Michaëlis, Halle, 1741, in-4°, de J.-D. Michaëlis, Halle, 1784, in-4°, d'Hoffmann, Halle, 1827, in-4°, d'Uhlemann, Berlin, 1829, 2e édit. 1857 (traduite en anglais), de Cowper, Londres, 1857, in-8° ; et enfin celle d'Ad. Merx, Halle, 1867, gr. in-8°. Les plus anciennes grammaires syriaques publiées en Europe sont celles d'A. Witmanstad, Vienne, 1555, in-4°, de Waser, Leyde, 1594, in-4°, et de G.-M. Amira, Rome, 1596, in-4°. — Il y a plusieurs Chresthomaties syriaques, celles de Kirsch, rééditées par Bernstein, Leipzig, 1832-1836, 2 vol. in-8°, de Rædiger, 2e éd., Halle, 1868, in-4°, etc.

(1) Ce sont eux qui firent surtout connaître le Syriaque en Europe au XVIe siècle.

(2) V. E. Rœdiger, dans *Zeitschrift fur das Kunde des Morgenl*, t. II, pp. 77 et suiv., pp. 314 et suiv. — V. aussi Nœldeke, *Grammatik der neusyrischen Sprache am Urmiasee und in Kurdistan*, Leipzig, 1868, in-8°.

(3) *Mémoire sur les Nabatéens.*

(4) *Uber die Ueberreste der altbabylonischen Literatur in arabischen Uebersetzungen*, S. Pétersbourg, 1859, in-8°.

(5) Renan, *Histoire des langues sémitiques*, éd. cit., pp. 254 et suiv.

(6) M. Renan en particulier, *Ibid.*, pp. 249 et suiv.

(7) V. M. Renan, *Histoire générale des langues sémitiques*, pp. 217 et suiv.; Uhlemann, *Institutiones linguæ Samaritanæ*, Leipzig, 1837, in-8°; Gesenius, *Anecdota orientalia, fasc. I carmina Samaritana continens*, Leipzig, 1825, in-4°.

(8) Publié par Norberg, Gœttingue, 1815-1817, 3 vol. in-4°.

(9) Renan, *op. cit.*, pp. 224 et suiv.

§ 4. *Langue Arabe*

1. L'arabe (1) est le plus cultivé et le plus opulent de tous les dialectes sémitiques. Il est bien plus riche que l'hébreu en consonnes et en voyelles, en racines de mots et en formes grammaticales (2). Il possède en effet « des procédés qui lui sont tout à fait propres, et dont on ne rencontre pas le germe dans les autres langues sémitiques : tel est le mécanisme si remarquable des *pluriels brisés*, qui ne se retrouve que dans l'éthiopien ; telles sont les flexions casuelles, sans parler d'une série de formes verbales, dont on chercherait en vain la trace dans l'hébreu et l'araméen » (3). Dans les recherches sur la grammaire comparée des langues sémitiques, il joue un rôle presque comparable à celui du sanscrit dans l'étude des langues aryennes (4). Son vocabulaire, d'une incroyable variété, a reçu des mots de toutes les langues indigènes de la vaste étendue du pays où il s'est imposé avec une religion nouvelle (5).

2. Avant le temps de Mahomet, cette langue ne se parlait que dans l'Arabie. et elle était peu cultivée, excepté dans le domaine de la poésie (6), dont des spécimens d'un fond barbare, mais d'une forme extrêmement délicate, et qu'on peut dater des premiers siècles de notre ère, nous sont parvenus (7). Avec l'Islam elle se répandit sur une grande partie de l'Asie et de l'Afrique, et elle a produit, à dater de ce moment, une très vaste et très importante littérature dans tous les genres (8).

Il est probable qu'originairement la langue arabe avait des formes plus simples et plus semblables à celles de l'hébreu (9). Mais bientôt la langue primitive se divisa ; les nombreuses tribus indépendantes eurent chacune un dialecte particulier. L'himyarite surtout, parlé dans l'Yémen, présentait de grandes différences avec la langue de l'Arabie centrale ; il était plus simple et par suite se rapprochait davantage de l'Hébreu (10). Quand

---

(1) E. Renan, *op. cit.*, pp. 320 et suiv. ; Keil et Hævernick, *op. cit.*

(2) L'arabe a environ 60,000 mots et 6,000 racines, (car nous n'admettons guère le calcul du lexicographe Elchalil, qui donne à l'arabe, en comptant les dérivés, 12,305,412 mots. Delitzsch, *Jesurun*, p. 81), tandis que l'hébreu n'a que 6,000 mots et 2,000 racines ; mais il est bon de remarquer que l'arabe est une langue vivante, qui peut se développer chaque jour. — Pour donner un idée de la richesse du vocabulaire arabe, rappelons que M. de Hammer, dans un mémoire spécial, a énuméré, les uns après les autres, les mots relatifs au chameau, et en a trouvé 5744 (Renan, *De l'origine du langage*, 2e édit., p. 142).

(3) Renan, *Histoire des langues sémitiques*, p. 342.

(4) V. les réserves qui sont faites sur ce point dans le § 4.

(5) F. Lenormant, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, t. I, p. 375.

(6) Hævernick, *Einleitung*, § 23, prétend trouver des tracès de l'arabe dans la Bible. Il signale en particulier le mot אלמודד, Gen. X, 26, où il voit l'article préfixe ; il renvoie encore à Jos. XV, 30 ; Prov. XXX, 31, cfr. 1 Paral. IV, 29 ; mais ces explications sont fort douteuses. V. Maurer, *Comm. critic. in Vet. Test.*, à ces endroits.

(7) Dans les *Moallakât*, le *Kitab-el-Ykd*, le *Kitab-el-Agâni*, les divans, etc.

(8) V. Schnurrer, *Bibliotheca arabica*, Halle, 1811, in-8°; Haji Khalfæ, *Lexicon bibliographicum et encyclopedicum, edidit latine vertit et commentariis instruxit* G. Flügel, Leipzig, 1835-1852, 6 vol. in-4°.

(9) Tychsen, *De poesos Arabum origine et indole antiquissima*, dans *Comment. Soc. regiæ Gœtt. recent.*, t. III, pp. 250 et suiv.

(10) Renan, *op. cit.*, pp. 296 et suiv.

le royaume des Himyarites tomba, ce dialecte disparut devant celui de La Mecque, appelé Modarensite ou Koreischite, lequel était employé et écrit avant le temps de Mahomet (1); il est nommé déjà dans le Koran la langue arabique (2). C'est dans ce dialecte qu'a été rédigé le Koran, et qu'est écrite toute la littérature Arabe, dont la période la plus florissante se place aux XIVe et XVe siècles. Alors il fut peu à peu supplanté par l'arabe vulgaire ou actuel, qui a admis beaucoup de mots étrangers, spécialement des mots turcs, mais qui a, en même temps, perdu la variété de formes qu'il possédait, et s'est par là rapproché de la simplicité ancienne (3).

3. De l'himyarite est sorti l'éthiopien ou ghez, dont le caractère est plus simple que celui de l'arabe, et qui par là se rapproche davantage de l'hébreu et de l'araméen. Il nous est connu par une traduction de la Bible et quelques écrits ecclésiastiques (4). Il forma la langue nationale de l'Abyssinie jusqu'au XIIIe ou au XIVe siècle, où il fut remplacé par le tigré, le tigrina, l'amharique, le harari qui sont les langues vulgaires actuelles, et qui se rattachent foncièrement aux langues sémitiques (5).

---

(1) « Il est possible que pour obéir à des vues préconçues et faire de Koreisch une race privilégiée, destinée à donner à l'Arabie son prophète, on ait antidaté l'influence de cette tribu sur la formation de la langue... Possédons-nous des textes arabes antérieurs à l'islamisme dont la forme soit assez authentique pour nous attester l'état de la langue avant la rédaction du Coran »? (E. Renan, *Histoire des langues sémitiques*, p. 350). M. Sylvestre de Sacy ne croyait pas que les Arabes du Nedjed et de l'Hedjaz eussent connu l'écriture plus d'un siècle avant l'hégire (*Mémoires de l'académie des Inscriptions*, t. L). Mais il n'y aurait pas là une difficulté absolue, à cause du développement extraordinaire de la mémoire chez les peuples orientaux (Neubauer, *Géographie du Talmud*, préface, p. xvj). D'ailleurs d'autres savants établissent, sur des faits positifs, que certains Arabes ont écrit avant l'époque de Mahomet (Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, t. I, pp. 124 et suiv.)

(2) Surate XVI, 103; cfr. aussi Sur. XXVI, 195, 198; XLI, 44.

(3) Pour l'étude de l'arabe, on peut recourir aux *Lexiques* de Golius, Leyde, 1653, in-f°, de Freytag, Halle, 1830-1837, 4 vol. in-4°, de Lane, Londres, 1863-1867, 3 vol. in-4°, aux *Grammaires* d'Erpenius, Amsterdam, 1636, in-4°, souvent réimprimée, de S. de Sacy, Paris, 1831, 2 vol. in-8°, de E. F. C. Rosenmuller, Leipzig, 1818, in-4°, d'Ewald, Leipzig, 1831-1833, 2 vol. in-8°, de Schier, Dresde, 1849, in-8°, de Roorda, Leovardiæ, 1858, in-8°, de Caspari, Leipzig, 1848, in-8°, de Wright, Londres, 1859-1862, 2 vol. in-8°, de Glaire, Paris, 1861, in-8°. Parmi les *Chresthomaties*, nous nous bornerons à indiquer celles de S. de Sacy, 2e éd., Paris, 1826, 3 vol. in-8°, et de Freytag, Bonn, 1834, in-8°.

(4) La littérature éthiopienne qui nous est parvenue est toute entière postérieure à l'établissement du christianisme en Abyssinie. Nous parlerons plus bas de la traduction éthiopienne de la Bible. Les autres ouvrages de cette littérature, presque tous traduits du grec ou de l'arabe, sont au nombre d'environ deux cents. (E. Renan, *op. cit.*, pp. 333, 335).

(5) Renan, *op. cit.*, pp. 304 et suiv.; Dillmann, *Grammatik der æthiopischen Sprache*, Leipzig, 1857, in-8°; le même, *Chresthomatica ethiopica*, Leipzig, 1866, in-8°; Isenberg, *Dictionary of the amharic language*, Londres, 1841, in-4°; d'Abbadie, *Journal asiatique*, avril 1839, juillet, août, 1843; Halévy, *Revue critique*, 3 mars 1884, p. 181.

II

LANGUE HÉBRAÏQUE (1).

§ 1. *Ses divers noms.*

I. La langue hébraïque (2), tire son nom des descendants d'Abraham, qui ethnographiquement sont nommés Hébreux, et ont parlé leur langue tant qu'ils formèrent un peuple indépendant.

Le nom patronymique et théocratique de ce peuple était *Israël* (3). On lui donnait encore le nom d'*enfants d'Israël* (4) ; c'est celui qu'il porte dans le Pentateuque, Josué, les Juges et les deux premiers livres des Rois. Au temps de David (5), et surtout après la mort de Salomon, les dix tribus qui s'étaient séparées de la maison de David prirent le nom d'Israël, par opposition à la tribu et au royaume de Juda. Cependant les prophètes emploient fréquemment le nom d'Israel pour désigner le peuple tout entier. Après la captivité, ce terme fut encore employé jusqu'à l'époque des Machabées. A partir de là, le nom de Juifs servit à désigner habituellement le peuple tout entier ; le mot *Israélites* désigne seulement, comme terme honorifique, l'ancien peuple de l'alliance (6).

Le nom d'*Hébreux* est employé parfois par des étrangers (7), parfois par des Israélites eux-mêmes, mais seulement dans leurs rapports avec les étrangers (8), ou en opposition avec les autres nations (9).

II. Quant à l'origine du nom, elle est controversée. Aben Ezra, Buxtorf, Lœscher, Buddeus, Carpzov, et de nos jours Ewald, Von Lengerke, E. Meier, etc, le font dériver du Sémite Eber (10). D'un autre côté, la plu-

---

(1) D'après Keil, *Einleitung*, § 9; — Bleek, *Einleitung*, pp. 60 et suiv. — Il est inutile de soulever la question, autrefois si agitée, de la priorité de la langue hébraïque : nous n'avons pas à chercher si Adam parlait hébreu. Les Juifs, S. Jérôme et les anciens Pères le pensaient et Thomassin a, au XVII[e] siècle, adopté leur manière de voir. Ce savant Oratorien croyait, comme S. Jérôme, que de l'hébreu étaient dérivées toutes les langues (*In Sophon.* III, 18 ; *Epist.* XVIII *ad Damas*). Mais d'un autre côté le Syrien Théodoret croit (*Interr. in Gen.* 60-61 ; *Patrol. grecq.* t. LXXX, c. 166-167), avec ses compatriotes, que la première des langues est la langue syriaque. Frassen, Et. Morin, Bochart ont repris la thèse de S. Jérôme. Faut-il dire que de notre temps elle a été soutenue par Danko ? Grotius et Huet avaient déjà combattu une assertion qui ne peut invoquer à son appui d'arguments sérieux.

(2) Voir H. Craik, *The hebrew lan guage, its history and characteristics*, London, 1878, in-8° ; — Gesenius, *Geschichte der hebr. Sprache und Schrift*, Leipzig, 1815, in-8°.

(3) D'après *Gen.* XXXII, 29, XXXV, 10. Cfr. *Exod.* III, 16, 18.

(4) *Exod.* I, 9, 12, 13.

(5) II *Rois*, II, 9, 10, 17, 28.

(6) *Rom.* IX, 4, 2 ; II Cor. XI, 22. Cfr. Winer, *Bibl. Realwörterbuch*, v° *Israel.*

(7) *Gen.* XXXIX, 14, XLI, 12 ; *Exod.* I, 16 ; I *Rois*, IV, 6, 9 ; XIII, 19, XXIX, 13.

(8) *Gen.* XL, 15 ; *Exod.* II, 7, III, 18 ; Jonas, I, 9, etc.

(9) *Gen.* XLIII, 32 ; *Exod.* I, 15, XXI, 2 ; *Deut.* XV, 12 ; I *Rois*, XIII, 3, 7, XIV, 21 ; *Jerem.* XXIV, 9, 14.

(10) *Gen.* X, 24, XI, 14 et suiv. Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*, t. I, p. 382, en rapproche même le nom de Ibéricus (Strabon, XI, 3) et, ainsi que Wahl (*Geschichte den morgenl. Sprachen*, pp. 453 et suiv.), celui des Arabes.

part des Pères et des Rabbins, et avec eux Luther, Walton, Le Clerc, Gusset, Rosenmuller, Gesenius, Hengstenberg, Bleek, Keil, etc, le font dériver de עבר, *au-delà* : ils suivent les LXX qui traduisent עברי (1) par ὁ περάτης, *l'homme d'au-delà*, en rappelant ainsi l'immigration d'Abraham.

Le premier endroit où ce nom se trouve dans la bouche de l'émigrant (2) est décisif en faveur de cette seconde vue. Au contraire, Eber (3) n'est jamais considéré comme le père d'Israël ; les *enfants d'Eber* (4) et *Eber* (5) désignent le peuple au-delà de l'Euphrate.

III. La langue hébraïque est quelquefois dans l'Ancien Testament appelée d'une manière poétique la *langue de Chanaan* (6). Elle est, en effet, assez semblable à celle des Chananéens. A-t-elle été empruntée à ce peuple ou bien fut-elle introduite dans le pays par Abraham et fut-elle employée par ses descendants (7)? La première opinion est soutenue par Schrœder (8). Il semble probable à ce savant qu'Abraham parlait l'araméen en Syrie, comme le faisait Laban (9), et qu'il apprit, dans le pays de Chanaan, la langue des Chananéens, que Jacob parle en effet lors de son contrat avec Laban. Cette langue de Chanaan, comme on peut le prouver d'après les noms propres qui nous en sont parvenus, est ce que nous appelons l'hébreu (10). Toute la nomenclature géographique de la Palestine qui, à bien peu d'exceptions près, remonte au temps des Chananéens, est purement hébraïque (11). Les Phéniciens, d'ailleurs, s'appelaient eux-mêmes Chananéens, et la Bible aussi leur donne ce nom (12). Les renseignements fournis par S. Augustin et par S. Jérôme sont conformes à cette manière de voir (13). Gesenius identifie absolument l'hébreu et le chananéen. Il est certain que la Bible n'indique jamais que les deux peuples aient eu recours à des interprètes; cependant les colonies phéniciennes surtout en arrivèrent nécessairement à parler une langue qui se sépara de plus en plus de l'hébreu. La Bible elle-même distingue la langue d'Azoth de l'hébreu (14). Mais il n'y avait probablement de différence que dans la prononciation plus ou moins pure (15).

---

(1) *Gen.* XIV, 13.
(2) *Ibid.*
(3) *Gen.* X, 24, XI, 15.
(4) *Ib.* X, 21.
(5) *Nombr.* XXIV, 24.
(6) *Is.* XIX, 18.
(7) Cfr. Gesenius, *Scripturæ linguæque Phœnic. monumenta*, Leipzig. 1837, in-4°, part. I, pp. 329 et suiv.; Ewald, *Geschichte...*, t. I, p. 495.
(8) *Die phœnizische Sproche*, Leipzig in-8°, 1869.
(9) *Gen.* XXXI, 47.
(10) Leclerc, dans la 1re dissertation mise en tête de son Commentaire sur la Genèse, avait déjà très correctement exposé ces raisons.
(11) F. Lenormant, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, éd. cit., t. I, p. 374.
(12) *Gen.* X, 15 ; Abd. 20 ; Matt. XV, 22.
(13) Hamaker, *Miscellanea phœnicia*, a tort d'affirmer que le Phénicien était aussi rapproché des autres dialectes sémitiques que de l'hébreu.
(14) *Neh.* XIII, 24.
(15) Nous ne pouvons pas nous occuper ici de la littérature phénicienne, ni donner son histoire. Pour faire saisir les rapports qui existent entre l'hébreu et le phénicien, nous mettrons sous les yeux du lecteur un exemple, tiré du nom du plus célèbre historien phénicien, Sanchoniathon. Ce nom propre est formé, comme tous les noms phéniciens, de deux mots *Σαγχων* et *ιαθων*. M. Renan « se fondant sur cette observation juste que les noms phéniciens se com-

La seconde opinion a été soutenue par Pareau (1), Hævernick, Keil, Fred. Delitzsch, F. Lenormant, M. Vigouroux (2), etc.

Les découvertes assyriologiques récentes, qui prouvent la ressemblance originelle de l'hébreu avec l'assyrien (3), lui donnent une grande probabilité : Abraham apporta avec lui sa langue nationale, il continua de la parler après être entré dans le pays de Chanaan. Là, il put facilement se faire comprendre de la population qui parlait une langue très voisine de la sienne. La langue qu'il parlait, plus ou moins modifiée dans la suite par le contact avec les peuples voisins (4), est la langue hébraïque.

IV. Cette langue est encore appelée dans l'Ancien Testament la langue *juive* (5).

V. Quant au nom de langue *hébraïque*, on ne le trouve pas dans les parties hébraïques de l'Ancien Testament, où, en général, on ne rencontre que de fort rares renseignements sur le langage parlé par le peuple. On trouve cette expression dans le prologue de l'Ecclésiastique, *ἑβραϊστί*, et dans Josèphe (6), *γλῶττα τῶν Ἑβραίων*. Dans le Nouveau Testament, *ἑβραϊστί* (7) et *ἑβραῒς διάλεκτος* (8) se rapportent à l'araméen, qu'on parlait alors dans la contrée. Dans les Targums et chez les Rabbins, l'hébreu est appelée הקודשה לשן, la langue sacrée (9).

VI. L'hébreu et le chaldéen sont deux branches du grand arbre linguistique qui étendait ses rameaux non-seulement dans le pays de Chanaan (Palestine et Phénicie), dans l'Assyrie, dans Aram (Syrie, Mésopotamie et Babylonie), et dans l'Arabie, mais encore dans une partie de l'Asie-Mineure (10), dans l'Ethiopie et sur la côte septentrionale de l'Afrique, où on parla punique après la fondation de Carthage. Nous avons vu plus haut qu'il se divise en trois branches.

---

posent ordinairement du nom d'une divinité et d'un radical verbal, considère *Sanchon* comme ayant le sens de « *habiter avec*, être familier de, » et *athon* comme un nom de divinité. Je retournerais la proposition, considérant *Sanchon* comme le nom de la divinité, et *iathon*, comme la transcription très régulière du mot qui termine un grand nombre de noms phéniciens et leur donne une signification analogue à celle des noms « Θεόδοτος, *Deodatus*, Dieu donné ». La transcription de *Baliathon* est בעליתן, qui se trouve sur une pierre gravée; *Sanchoniaton* devait s'écrire : סקניתן... Pour la prononciation de la terminaison יתן = *ithon* comparez le nom biblique ידיתון, 1 Paral XVI, 38. (M. de Vogué, *Inscriptions phéniciennes de l'île de Chypre*. — *Journal asiatique*, 6e série, t. X, n° 37. Août, 1867, p. 90, en note.) — V. le *Recueil des Inscriptions sémitiques*.

(1) *Institutio interpretis V. Testamenti*, Utrecht, 1822, p. 25.

(2) *La Bible et les découvertes modernes*, 2e éd. t. I, p. 388.

(3) Nous reviendrons bientôt sur ce point.

(4) M. Renan, toujours éclectique, n'accepte ni l'une ni l'autre des deux théories. Il penche pourtant vers la première, tout en admettant que ce ne fut qu'après la sortie d'Egypte, que le commerce des deux races étant devenu plus profond, l'hébreu se forma du contact intime et prolongé de deux dialectes très ressemblants (*Histoire des langues sémitiques*, p. 112).

(5) IV *Rois*, XVIII, 26 ; Is. XXXVI, 11, 13 ; *Neh*. XIII, 24.

(6) *Antiq*. I, 1, 2.

(7) *Jean*, V, 2, XIX, 13, etc.

(8) *Act*. XXI, 40, XXII, 2, XXVI, 14.

(9) Targum de Jonathan et de Jérusalem, sur Gen. XI, 1.

(10) Lassen, *Deutsch-morgenland. Zeitschrift*, t. X, p. 3, pp. 364 et suiv.

§ 2. *Son origine et son berceau.*

I. Où est le berceau de ces langues? M. Schrader (1) le place dans l'Arabie. Voici les arguments qui servent de base à la théorie de ce savant (2) :

« C'est du nord de l'Arabie ou de l'Arabie centrale qu'ont rayonné tous les Sémites : les Ethiopiens et les Sabéens vers le Sud, les Babyloniens et les Araméens ou Syriens vers le Nord. M. Sprenger a exprimé une opinion analogue dans sa *Géographie ancienne de l'Arabie*, et il suppose que tous les Sémites ne sont que des Arabes émigrés en différents lieux et ne se distinguant les uns des autres que parce qu'ils appartiennent à des couches différentes. Il s'appuie sur les conquêtes arabes qui ont suivi la fondation de l'islamisme pour établir qu'il était dans le génie de ce peuple de porter au loin ses essaims ; mais ce qui s'est passé après Mahomet n'est pas constaté avant lui.

« M. Schrader recourt à des arguments plus sérieux qu'une vague analogie. Il soutient que les Chaldéens d'Arménie sont les Chalybes et n'ont rien de commun avec les Sémites ; mais il ne résulte nullement de là, quoi qu'il en soit de ce point de détail, que tous les Sémites viennent d'Arabie. La preuve que donne M. Schrader de ce dernier fait, c'est, comme nous l'avons déjà remarqué, que la langue arabe est celle qui se rapproche le plus de la langue-mère sémitique (3). C'est là, dit-il, où le type primitif s'est le mieux conservé, qu'il faut chercher le berceau de la race.

« La conclusion n'est pas légitime. Le sanscrit et le grec sont, parmi les langues aryennes, celles qui se rapprochent le plus de la langue indo-européenne primitive ; personne cependant ne songe à en tirer la conclusion que l'Inde ou la Grèce est le berceau primitif des Aryas. La conservation du dictionnaire et surtout de la grammaire arabe dans une pureté et une intégrité relativement plus grandes que celles des autres idiômes sémitiques, s'explique aisément par la situation géographique de l'Arabie. Cette péninsule, isolée de trois côtés par la mer et séparée par un désert, du quatrième côté, du reste du monde, était condamnée par là même à avoir des rapports fort rares avec les autres peuples, de sorte que le contact des races étrangères ne pouvait altérer son langage.

« Il suffit donc, pour se rendre compte du caractère de la langue arabe, d'admettre que ceux qui la parlaient se fixèrent de bonne heure dans la péninsule, avant que les idiômes sémitiques eussent encore les traits dis-

---

(1) *Zeitscrift der deutschen morgenlaendischen Geseltschaft*, t. XXVII.

(2) Nous les empruntons à un mémoire d'un savant ecclésiastique français, *Monde* du 31 janvier 1879.

(3) Cette théorie a été combattue à l'avance par M. Renan. « On est amené, dit cet auteur, à considérer l'hébreu moins comme la langue particulière d'une tribu que comme l'expression commune du génie de la race sémitique à son premier âge. C'est en hébreu que nous sont arrivées les premières archives de cette race... C'est en hébreu que nous sont arrivés ses premiers dires poétiques, ses proverbes les plus anciens. L'hébreu est ainsi, dans la race sémitique, ce qu'est le sanscrit dans la race indo-européenne, le type le plus pur, le plus complet de la famille, l'idiome qui renferme la clef de tous les autres, l'idiome des origines, en un mot... » (*Histoire des langues sémitiques*, p. 110)

tinctifs que nous leur reconnaissons aujourd'hui. Tandis que les Babyloniens, les Assyriens, les Hébreux, les Araméens, les Ethiopiens, modifièrent diversement leur manière de parler, selon le milieu dans lequel ils vécurent et sous l'influence des peuples étrangers avec lesquels ils furent en rapport, les Arabes, vivant seuls, gardèrent fidèlement leur langue comme leurs mœurs et leurs usages, de sorte que les documents que nous possédons en cette langue, quoiqu'ils ne datent que du VI[e] siècle de notre ère, se rapprochent plus qu'aucun autre monument sémitique, et plus même que les documents assyriens, antérieurs de plus de deux mille ans, de la langue primitive des enfants de Sem.

« M. Schrader a essayé, il est vrai, mais sans succès, d'écarter cette explication, qui renverse son hypothèse. Si elle était fondée, dit-il, les Arabes, en se rendant du berceau de leur race en Arabie, auraient dû se modifier, comme les autres Sémites, au contact des peuples qu'ils rencontrèrent sur leur route, en se rendant à l'Ouest ou au Sud-Ouest ».

Ces arguments ne sont pas sérieux. Un savant allemand, M. A. von Kremer, les a réfutés par des arguments philologiques (1) dont voici les principaux (2) :

« En comparant entre elles, dit ce savant, les diverses langues sémitiques, on peut parvenir à déterminer dans leurs traits principaux la flore et la faune du pays que toute la race sémitique habitait, avant la séparation de ses branches diverses. Pour que celles-ci donnent aux plantes et aux animaux le même nom, il faut qu'elles aient connu ces plantes et ces animaux dans les contrées que leurs pères habitaient ensemble. Quant aux noms qui diffèrent dans les diverses langues, ils doivent être de date postérieure : ils ont été empruntés en un autre temps et à d'autres lieux.

« Ces prémisses philologiques posées, et elles sont incontestables aux yeux de tout linguiste, l'étude comparée des langues sémitiques prouve que l'Arabie n'est pas le berceau de ceux qui les parlent.

« Toutes, en effet, donnent le même nom au chameau, qui était connu par conséquent avant la séparation ; elles appellent au contraire différemment les unes des autres l'autruche. Les premiers Sémites n'ont donc pas vécu en Arabie, car l'autruche est indigène dans ce pays. Les Araméens seuls appellent l'autruche *ne'âmâ*, d'après l'arabe *na'âm*, mais ils ont emprunté ce nom aux Arabes, dont les caravanes, venant de la Mecque, apportaient dans leur pays des plumes d'autruche.

« Le dictionnaire arabe contient deux autres noms d'animaux, celui de la petite gerboise, *yarbû'*, aujourd'hui *dscherbôa*, et celui du lynx (*wüstenluchs*), *tuffah;* mais ces quadrupèdes, qui sont particuliers à l'Arabie, n'ont pas de noms dans les autres langues sémitiques, tandis que l'autruche a un autre nom qu'en arabe, au moins en hébreu, où cet oiseau s'appelle *yâ'ên*, *ya'anâh*. (3). Si les Hébreux étaient sortis primitivement de la péninsule arabique, comme le suppose M. Schrader, ils n'auraient jamais oublié le nom du volatile qu'ils avaient appris à connaître dans leur première patrie, et ne lui auraient pas donné un nom nouveau.

---

(1) *Semitische Culturentlehnungen aus dem Thier-und-Pflanzreneheın*, dans *Ausland*, t. XLVIII, n[os] 1 et 2. Il y en a un tirage à part, Stuttgardt, 1875.

(2) Nous les reproduisons d'après l'article du *Monde* que nous avons déjà cité.

(3) Lam. IV. 3. keri ; Is. XIII, 21 ; XXXIV, 20 ; Jer. L. 39, etc.

« Aux preuves philologiques de M. Alfred von Kremer, M. Hommel (1) ajoute la suivante :

« Le nom de la panthère nous fournit encore un argument : elle s'appelle en éthiopien *namr*, en hébreu *namer*, en araméen *nemra*, en assyrien *nimra*, en arabe *namir*. Ce mot appartenait donc à la langue-mère, puisqu'il est le même dans toutes les branches de la famille. La bête féroce qu'elle désigne est pourtant très rare en Arabie et elle l'a toujours été, car la poésie arabe ancienne, très riche en noms d'animaux, comme le lion, le chacal, le renard et l'hyène, mentionne très rarement la panthère. La communauté du nom indique cependant que la panthère était très connue dans le berceau des Sémites. Ce berceau n'est donc pas la péninsule arabique. »

II. Les arguments philologiques sont d'accord avec la tradition biblique pour donner comme berceau à la postérité de Sem, le Sennaar, c'est-à-dire Babylone et ses environs. C'est de là aussi qu'Abraham a apporté la langue hébraïque. Les preuves de ce fait, trop souvent contesté, ont été récemment présentées par M. Frédéric Delitzsch (2). Cet auteur, connu déjà par une savante étude sur la situation du paradis terrestre, a voulu réagir contre la tendance qui, depuis Glassen et Gesenius, prédominait dans les écoles, de faire dériver l'hébreu de l'arabe. Il prouve (3), avec une science très lumineuse, que la plupart des étymologies adoptées couramment n'ont aucune raison d'être, et qu'il faut chercher dans l'assyrien la source de l'hébreu. Quelques exemples confirmeront ceux que nous avons présentés tout à l'heure.

Les faits constatés, dit M. F. Delitzsch (4), sont des plus importants et changent complètement les idées reçues sur les divers degrés de parenté entre les langues sémitiques ; en particulier, ils assignent à l'arabe une position tout à fait différente de celle qu'il occupait jusqu'ici. « Si nous prenons un verbe arabe comme הלך, et si nous le comparons au sémitique nord הלך, et si nous considérons les pertes faites par l'arabe de tant d'anciens mots sémitiques (5), ainsi que les nombreuses inflexions d'origine récente, nous serons forcé de conclure que l'arabe est loin d'être le prototype des autres dialectes sémitiques et, en particulier, de l'hébreu. Cette vue a été pleinement confirmée par les recherches assyriennes ».

Ce sont ces recherches qui ont permis d'expliquer un grand nombre de noms propres de l'Ancien Testament. Grâce à elles, nous connaissons le sens d'Asarhaddon, אסר־חדון, en assyrien *Asûr-âh-iddiu* (Asur a donné un frère), et d'Evil Mérodach, אויל מרדך, *Avel-Marduck* (homme ou serviteur de Mérodach). ». Des noms de charges officielles nous sont aussi très bien connus. Tel est, par exemple, le mot תרתן (6), qui désigne le commandant en chef de l'armée assyrienne : ce mot, absolument

---

(1) *Die ursprunglichen Wohnsitze den Semiten*, dans le supplément de l'*Allgemeinen Zeitung*, 20 et 21 septembre, 1878.

(2) *The hebrew language viewed in the light of assyrian ressarch*, Londres, 1883, in-8°. — V. aussi M. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*. 2e édit., t. I, pp. 385 et suiv.

(3) *Op. cit.*, p. viij.

(4) V. Dillmann, *Ethiopic Grammar*, p. 5, note.

(5) *Is.* XX, 1; IV *Rois*, XVIII) 17.

sémitique, est l'assyrien *turtânu*, qui signifie loi ou commandement (1). Ce mot répondrait exactement à l'hébreu מחקק. L'hébreu פחה, nom officiel des préfets chaldéens, qui étaient en même temps gouverneurs militaires, est le babylonien *pahâtu* ou *pihâtu*. Le רבשקה (2), qui commande l'armée assyrienne envoyée par Sennachérib contre Ezéchias, n'est point le chef des sommeliers, qui semble peu destiné par sa fonction à un tel poste, mais le « chef des officiers », en assyrien *Rab-Sâkê* ou *Rabsak*.

Le nom מג, *Mage*, a prêté à bien des essais d'interprétation. On a voulu lui donner une étymologie arienne, tandis que Schrader lui conservait son origine sémitique (3). Il est difficile de comprendre comment la véritable origine de ce mot a pu rester si longtemps inconnue (4). Le passage du prophète (5) qui montre le רב־מג entrant dans Jérusalem avec les autres officiers de Nabuchodonosor, ainsi que le fait bien connu que Babylone est la patrie de la magie, indiquent l'origine babylonienne du nom. Les inscriptions cunéiformes confirment cette induction. L'assyrien *màhû* est synonyme de *âsipû*, sorcier (6) ; un texte publié par Georges Smith (7), mentionne l'explication des songes nocturnes comme l'office spécial des *mâhé*. La forme sumérienne du mot est *magha*.

Si l'on prétend que ces mots sont étrangers à l'hébreu et ont été introduits dans cette langue au temps des guerres avec l'Assyrie, cette objection devra tomber devant les observations suivantes. L'étymologie égyptienne avait été souvent invoquée pour expliquer un certain nombre de mots hébreux. D'ingénieuses hypothèses avaient été avancées. Il faut dorénavant y renoncer. Ainsi on cherchait au mot אני, vaisseau, une origine égyptienne. Comment la maintenir, quand on trouve l'assyrien *unûtu*, plur. *unàti*, synonyme de *Kâtû*, *Kalûtu*, hébr. כלי, « vase » et aussi « bateau » (8) ? Un mot semblait avoir une origine égyptienne absolument certaine : c'est אברך (9), que Benfey explique d'une manière assez plausible par *a-bar-k*, « se prosterner ». Malheureusement pour cette ingénieuse hypothèse, on sait qu'en assyrien *abarakku* est le nom du haut fonctionnaire qui, avec le *turtân*, occupe la plus grande dignité de l'empire.

Beaucoup d'autres ἅπαξ λεγόμενα, qui offrent tant de difficultés aux commentateurs, s'expliquent non moins aisément par l'assyrien (10). Les noms d'animaux, de plantes, de pierres précieuses constituent une classe spéciale de ces mots. Citons un exemple. Le mot אחים (11) est généralement traduit par *chouettes*, et dérivé d'une racine supposée, אחח, *hurler*. Il n'a pas de congénère dans les dialectes voisins, sinon dans l'assyrien. Or, l'assyrien *âhû* n'est pas un oiseau, mais un quadrupède sauvage qui, probablement, est le chacal.

---

(1) Nous n'admettrions guère le rapprochement fait par Delitzsch avec l'hébreu תורה, qu'il ne présente du reste qu'avec réserves, p. 12.

(2) *Is.* XXXVI, 2 ; IV *Rois*, XVIII, 17.

(3) Par de mauvaises raisons, il faut le dire. Cfr. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 2e édit., pp. 417-421.

(4) Delitzsch, *op. cit.*, p. 14.

(5) *Jérém.* XXXIX, 3.

(6) Cfr. l'hébreu אשף.

(7) *History of Assurbanipal*, p. 123.

(8) *Is.* XVIII, 2.

(9) *Gén.* XLI, 43.

(10) F. Delitzsch, *op. cit.*, pp. 28 et suiv.

(11) *Is.* XIII, 21.

Il est de toute impossibilité, en présence de ces faits, de ne pas reconnaître la parenté étroite de l'hébreu avec l'assyrien, et de ne pas conclure dans le sens de Pareau, d'Hævernick et de Keil, en faveur de l'origine assyrienne de l'hébreu.

§ 3. — *Caractère de la langue hébraïque.* (1)

I. Si l'on compare l'hébreu avec les autres langues sémitiques, on voit que l'hébreu a conservé la marque d'une haute antiquité ; tout le prouve son originalité, sa plus grande simplicité et sa plus grande pureté de formes. « On sent, dit M. Renan (2), que le phénomène qui a servi d'occasion à la création des radicaux de cette langue... a été presque toujours physique.... Si l'on parcourt la série des racines qui nous sont restées de cette langue, à peine en trouve-t-on une seule qui n'offre un premier sens matériel, lequel par des passages plus ou moins détournés a été appliqué aux idées morales. S'agit-il, par exemple, de peindre un sentiment de l'âme, l'hébreu a recours au mouvement organique qui d'ordinaire en est le signe » (3).

Il ne faudrait pas cependant trop affirmer que l'hébreu possède une grande variété de mots pour exprimer les objets naturels (4), et qu'il n'en a guère pour rendre les idées et les conceptions de l'esprit. On ne peut, en effet, appeler pauvre sous ce rapport une langue qui a, par exemple, dix-huit mots pour rendre l'idée de *mettre en pièces*, huit pour celle d'*obscurité* ou *ténèbres*, neuf pour celle de *mourir*, neuf pour celle de *confiance en Dieu*, quatorze pour celle de *chercher*, vingt-quatre pour celle d'*observer la loi* (5). L'hébreu est plus riche en expressions religieuses et morales qu'on ne veut l'admettre aujourd'hui.

II. A-t-il pu s'enrichir au moyen de mots étrangers ? Oui, quand il s'agissait d'objets étrangers (6). Ainsi, au temps de Moïse, אחו, l'herbe du Nil, יאור, le Nil, שש, le byssus égyptien, qui, plus tard, fut appelé בוץ (7).

---

(1) Keil, *Einleitung*, § 13.

(2) *De l'origine du langage*, 2e éd. p. 124-125.

(3) Quelques exemples : אף signifie *nez* et *colère*. קצף signifie *écumer*, et *être en colère*. זעף signifie *être troublé* et *s'indigner*. חרף signifie *brûler* et *s'irriter*. יחם signifie *avoir chaud*, et חמה *la colère*. גור signifie *s'arrêter* et *craindre*. זחל signifie *ramper* et *craindre*. חול signifie *souffrir (enfanter)*, et *craindre*. ירא signifie *craindre*, ירה *jeter*, *abaisser*. On peut dire avec M. Renan : « L'hébreu manque complètement d'expressions purement psychologiques. » (*ib.*, p. 127).

(4) C'est ce que fait M. Renan, *op. cit.*, p. 141, qui donne comme exemple la pluie. Vérifions cete assertion. Il y a en tout dans l'hébreu cinq mots pour désigner la pluie : 1° אור, *lumière*, veut quelque fois dire pluie, יפיץ ענן אורו Job. XXXVII, 11, *spargit nubes pluviam suam*. 2° גשם, Pluie forte. 3° מטר, Pluie en général. 4° יורה. Pluie de saison de ירה *jeter, faire tomber*. 5° מלקוש, Pluie du soir, venant au temps des semailles, et ainsi nommée de ce qu'elle fait pousser les moissons, qui murissent par elles, מל קשין.

(5) Carpzov, *Critica Sacra*, p. 201.

(6) Keil, *ibid.*

(7) V. Jablonsky, *Opuscula*, ed. te Water, t. I

Quelques mots indiens furent importés à la suite des relations commerciales de Salomon avec l'Extrême-Orient. Quand l'Assyrie et la Babylonie entrèrent en lutte avec l'Asie occidentale et avec la Palestine, les noms de leurs dieux, de leurs héros, de leurs rois, de leurs fonctions, s'introduisirent chez les prophètes et chez les historiens hébreux (1).

III. Dès les temps anciens, un style poétique spécial se développa à côté de la prose et du langage ordinaire. La poésie se distingue de la prose par l'emploi de mots moins communs. Ainsi אמר et מלה à la place de דבר, אנוש pour אדם, אפף pour סבב, ארח et נתיב pour דרך, אתה pour בוא, בל pour אל, גבר pour איש, חוה pour הגיד, חזה pour ראה, נחת pour ירד, עהד pour עבר, קרב pour מלחמה, שוה pour שום, שפר pour יפה, etc. Ces expressions, dit Keil (2), qui en araméen sont usuelles, sont choisies en hébreu pour produire un effet spécial. C'est par abus qu'on les appelle chaldaïsmes (3).

La poésie se distingue encore par l'usage d'épithètes caractéristiques au lieu de substantifs simples. Exemples : אביר, « le fort », pour désigner le taureau ou le cheval ; חמה et לבנה, « chaud » et « blanc », synonymes poétiques du soleil et de la lune ; יחידה, « l'unique » pour la vie ; חרוץ, « le pointu » pour le traineau à battre le blé ; תבל, « le productif », pour la terre habitée. En revanche, on ne trouve pas ces épithètes d'ornement, si fréquentes en arabe.

On peut encore trouver des distinctions grammaticales entre la poésie et la prose, par l'usage de formes ayant un son plus plein, etc. (4).

IV. On trouve à peine dans l'hébreu quelques traces de dialectes populaires locaux. Il est pourtant difficile de mettre en doute leur existence. Néanmoins, la différence si connue entre *Sibboleth* et *Schiboleth* (5), n'est qu'une simple différence de prononciation. L'araméen a sans doute exercé son influence sur la langue populaire (6) ; mais il est impossible de prouver l'existence d'un dialecte particulier dans le royaume des dix tribus, au moyen d'Amos, d'Osée et du Cantique des Cantiques. Enfin מן pour מה (7) et הא (8) offrent des traces d'une langue vulgaire qui s'est maintenue en tous temps à côté de la langue écrite (9).

§ 4. *Développement de la langue hébraïque.*

Nous distinguons quatre périodes dans l'histoire de ce développement : 1° l'époque de Moïse ; 2° celle de David et de Salomon ; 3° celle de l'exil ; 4° enfin celle de la destruction de la langue nationale (10).

---

(1) Plusieurs de ces noms sont peut-être d'origine persane. Nous avons essayé de les expliquer, dans nos Commentaires sur les Prophètes.

(2) *Ibid.*

(3) Cfr. Hirzel, *De Chaldaismi biblici origine...*, pp. 13 et suiv.

(4) V. Hævernick, § 29.

(5) Jug. XII, 6.

(6) V. le préfixe שׁ dans Jug. V, 7, VI, 17, VII, 12, VIII, 26 ; le pluriel מדין, *ibid.*, V, 10.

(7) *Exod.* XVI, 15.

(8) *Gén.* XLVII, 23.

(9) Cfr. Hævernick, *Einleitung*, § 30 ; Kiesling, *De dialectis Hebræorum puris*, diss. II.

(10) Gesenius (*Geschichte der hebraische Sprache und Schrift*, Leipzig, 1815, in-8°, pp.

I. Epoque de Moïse.

1. Avec Moïse (1) commence la littérature hébraïque. Avant lui, il y avait évidemment des documents écrits dont il tira des matériaux pour l'histoire primitive, en particulier pour celle de son peuple. On trouve en effet dans ses œuvres beaucoup d'anciennes expressions, qui, au temps où il les recueillit, n'étaient plus usuelles, et que par suite il dut expliquer lui-même (2). Il s'ensuit qu'à cette époque, il existait des documents écrits où la langue était arrivée à un état de développement qui la rendait propre à servir de langue littéraire dans le sens le plus étendu de ce mot. Ce développement avait pu, sans aucune difficulté, se produire en Egypte, où le peuple vivait à l'écart des Egyptiens (3) et ne pouvait subir l'influence d'une langue qu'il ne connaissait pas (4).

Moïse commence une époque littéraire toute nouvelle. Il établit une langue écrite différente de la langue vulgaire; il se sert souvent de la poésie dont il fait un des plus beaux ornements du culte dont il est le révélateur (5). Le Pentateuque, à cause de cela, contient plusieurs modèles de style différents, qui plus tard furent étudiés et imités dans les diverses branches de la littérature.

Le Pentateuque, malgré ces imitations, a cependant un style tout spécial. Ce style est moins apparent, cela va de soi, dans les parties historiques, où pourtant se manifeste une différence marquée, au point de vue de l'âge, avec les œuvres des derniers historiens, l'auteur des Paralipomènes, Esdras et Néhémias. Il n'en est pas de même de la forme dans laquelle les lois sont promulguées : on y remarque la plus grande clarté, l'exactitude la plus soigneuse, exprimées souvent par la répétition du même mot, employé pour préciser davantage. Les lois deviennent par là plus claires ; la langue qui les enchâsse, pour ainsi dire, est si modelée que son expression rappelle souvent les Proverbes, et les imprime par suite plus profondément dans l'esprit et dans la mémoire (6).

A cause de cela, cette langue a atteint un caractère très défini, une précision et une correction frappantes, qui font songer, en lisant le Pentateuque, aux œuvres des jurisconsultes romains. Mais c'est surtout dans les parties poétiques du Pentateuque que lès particularités du style se remarquent; c'est là surtout que nous trouvons une élévation et une force d'expression merveilleuses. Rien de plus original que la forme employée : ce n'est que dans des poèmes comme celui de Débora qu'on pourra trou-

---

21 et suiv.), n'admet que deux périodes; mais il part plutôt d'un point de vue préconçu que d'une étude attentive de la langue. — Il va sans dire que toute l'école soi-disant critique n'admet pas ces divisions, puisqu'elle se refuse à admettre une littérature écrite antérieure au VIII[e] siècle. — V. Reuss, *Geschichte... der Alt. Test.*, p. 472.

(1) Hævernick, *Einleitung*, § 31.

(2) *Gen.* XV, 2, 3; XXIV, 2; XVII, 5; la distinction entre שׂרי et שׂרה, Gen. XVII, 15, 16, mots qui n'ont pas d'étymologie hébraïque. M. Fr. Delitzsch ne les explique pas.

(3) *Gén.* XLVI, 34; Exod. I, 13, 14.

(4) *Ps.* LXXX, 6.

(5) *Exod.* XV; *Nombr.* XX, 33, X, 35; *Ps.* LXVII, 2; *Deut.* XII, 12, XVI, 11, 14, XXVI, 11, XXVII, 7.

(6) Cfr. *Lévit.* XXII, 30-33.

ver un lyrisme semblable. C'est du profond sentiment des choses que naît la poésie du Pentateuque. Le parallélisme ne s'y montre guère encore (1).

Même dans les plus légers détails, la langue du Pentateuque montre de remarquables particularités. Les imitations qu'en ont faites les écrivains du temps de la captivité et des époques postérieures, lorsque les circonstances amenaient à recourir plus souvent aux antiques trésors de la révélation, font voir la différence qui existe entre l'œuvre primitive et les essais qu'elle a inspirés. On peut regarder la langue du Pentateuque comme un trésor d'idées et d'expressions particulières, dont le caractère original ne peut échapper ; ce qui lui appartient en propre doit être considéré comme ce qu'il y a de plus ancien dans le développement de la langue. C'est ce qu'ont reconnu de nos jours de savants grammairiens (2).

2. Quoiqu'on trouve généralement dans les livres de Moïse la langue du temps où vivait ce grand homme, il n'en est pas moins vrai que le livre de la Genèse contient un nombre considérable de mots et de phrases, qui, dès son époque, étaient tombés en désuétude et avaient été remplacés par d'autres. Quant au point de vue grammatical, il n'y a pas de différences sensibles entre la Genèse et les autres livres de Moïse (3).

Citons quelques principaux exemples : אמתחת, *sac*, employé quinze fois dans la Genèse (4), et qui alterne quelquefois avec שק (5); הבנות, *être bâti sur*, c'est à dire *avoir des enfants* (6); בתר, *couper* pour le sacrifice (7), et le substantif בתר (8); גמא, à l'hiphil, *donner à boire* (9), qui plus tard n'est plus employé que dans la poésie, au piel (10): דגה, *se multiplier* (11); זבד, *faire un présent* et le substantif זבד (12) qu'on ne trouve plus tard que comme nom propre (13); ולד (14) pour ילד, qu'on trouve toujours ailleurs ; הוה pour חיה (15); מנים (16), *fois*, à la place duquel on lit déjà dans les Nombres : פעמים (17); עקד (18), *lier*, et עקוד (19) *marqueté;* עשק à l'hiphil (20), *disputer ;* צעיף (21), *voile* de femme ; בית הסהר, *prison* (22);

---

(1) *Exod.* XV, 1 ; *Deut.* XXXII, 10, etc.

(2) Ewald, *Gram. der Hebr. Sprach. in ausf. Kürze*, p. 3 ; Bœttcher, *Proben* ; ce dernier blâme avec force la nouvelle hypercritique qui a trop peu considéré le caractère linguistique des quatre premiers livres de Moïse pour être apte à réfuter leur très haute antiquité.

(3) D'après Keil, *Einleitung*, § [illegible]. V. aussi Hævernick, *Einleitung*, § 31.

(4) Gen. XLIII-XLIV.

(5) XLII, 25, 27, 35.

(6) Gen. XVI, 2, XXX, 3.

(7) XV, 10.

(8) *Ibid.* On retrouve ce mot dans Jér. XXXIV, 18, 19, et poétiquement dans Cant. II, 17, au lieu de בתרון, *vallée*, II Rois, II, 29. Dans Lévit. I, 6, 12, VIII, 20; Exod. XXIX, 17, נתח est employé pour בתר.

(9) Gen. XXIV, 17.

(10) Job, XXXIX, 24.

(11) Gen. XLVIII, 16.

(12) Gen. XXX, 20.

(13) I Par. II, 36, VII, 21, etc.

(14) Gen. XI, 30.

(15) Gen. III, 20, IV, 1.

(16) Gen. XXXI, 7, 41.

(17) Num. XIV, 22.

(18) Gen. XXII, 9.

(19) Gen. XXX, 35, 39, 40 ; XXXI, 8, 10, 12.

(20) Gen. XXVI, 20.

(21) Gen. XXIV, 65, XXXVIII, 14, 19.

(22) Gen. XXXIX, 20-23, XL, 3, 5.

ערות הארץ (1), la *stérilité de la terre;* מטחוי קשת (2), *archers;* etc. Parmi les nombreux ἅπαξ λεγόμενα de la Genèse, il y a sans doute beaucoup de mots qui appartiennent aussi à cette classe.

3. La distinction entre la langue du temps de Moïse et celle de l'époque de Moïse et de Salomon est bien plus grande encore et plus apparente. Dans la langue de Moïse paraît un caractère archaïque qui manque dans la seconde. Ainsi :

1° Il y a dans le Pentateuque un grand nombre de mots, de formes de mots et de phrases qu'on ne trouve nulle part ailleurs.

Exemples : Le pronom masculin הוא est employé pour le féminin en cent quatre-vingt quinze endroits, tandis que le pronom féminin n'est employé que dans vingt et un (3). Il y a dans cette habitude de ne pas distinguer le genre, une preuve indiscutable de la haute ancienneté de la langue. L'emploi du pronom avec l'article préfixe הלזה (4) en est une autre preuve. Dans tous les livres postérieurs au Pentateuque, on ne trouve plus que la forme abrégée הלז (5). La forme האל pour האלה ne se lit que dans le Pentateuque (6). Une autre particularité de la langue des livres mosaïques est la formation de l'infinitif construit dans les verbes ל״ה sans ת, comme עשה (*'asso*) (7) et l'archaïque עשהו (8), עשו (9), ראה (10). Parmi les formes archaïques, citons יכסימו (11), יחמנה (12). On remarque aussi les formes abrégées de l'impératif : שמען (13), קראן (14); la terminaison plurielle ון (*oun*) au parfait (15); le verbe היה = חיי (16); l'ancienne formation des noms avec ם - (*âm* et *om*) au lieu de ן- (*àn* et *on*), comme dans סלם (17), כנם (18), פדיום (19). Parmi les mots tombés en désuétude après le temps de Moïse, citons · אביב, épi (20), le verbe איב, haïr (21), אסון, dommage (22), חג האסיף, la fête de la récolte des fruits (23); נאסף אל-עמיו, être réuni à ses peuples (mourir) (24), expression qu'on rencontre aussi avec le

(1) Gen. XLII, 9, 12.
(2) Gen. XXI, 16.
(3) Cela se rencontre si fréquemment qu'il est probable que נערה, Deut. XXII, 17, a été introduit postérieurement dans le texte par des copistes.
(4) Gen. XXIV, 65, XXVXII, 19.
(5) Jug. VI, 20; I Rois (Sam.), XIX, 1, XVII, 26, IV Rois (II Rois), IV, 25; XXIII, 17; Dan. VIII, 16; Zach. II, 8, dans Ezechiel, XXXVI, 35, on trouve הלזו.
(6) Gen. XIX, 8, 25, XXVI, 3, 24; Lévit. XVIII, 27; Deut. IV, 42, VII, 22, XIX, 11. Elle est imitée I Paral. XX, 8, mais encore sans l'article.
(7) Gen. I, 20.
(8) Exod. XVIII, 18.
(9) Gen. XXXI, 28. On ne le trouve plus que dans la poésie, Ps. CI, 3; Prov. XXI, 3.
(10) Gen. XLVIII, 11.
(11) Exod. XV, 5.
(12) Gen. XXX, 38.
(13) Gen. IV, 23
(14) Exod. II, 20.
(15) Deut. VIII, 3, 16. Poètiquement dans Is. XXVI, 16.
(16) Gen. III, 22, V, 5; Exod. I, 16; Nombr. XXI, 8.
(17) Gen. XXVIII, 12.
(18) Exod. VIII, 13, 14.
(19) Nombr. III, 49.
(20) Exod. IX, 31, Lév. II, 14.
(21) Exod. XXIII, 22. אויב, ennemi, se lit I Rois (Sam.), XVIII, 29.
(22) Gen.. XLII, 4, 38, XLIV, 29; Ex. XXI, 22, 23.
(23) Exod. XXIII, 16, XXXIV, 22. אסיה ne se trouve plus nulle part
(24) Gen. XXV, 8, 17; XXXV, 29; XLIX, 33; Nombr. XX, 24, XXVII, 13, XXXI, 2; Deut. XXXII, 50.

nom au singulier (1), et dans l'abrégé האסף (2). Plus tard elle est remplacée par נאסף אל־קברות, être réuni aux sépulcres (3). et plus simplement par שכב עם אבתיו, dormir avec ses pères (4). Il faut dire que cette dernière formule se trouve aussi dans le Pentateuque (5), mais pour exprimer l'état posthume de la personne réunie à ses pères. עמים est employé dans le sens de *compatriotes*, sens qu'il n'a plus dans les livres plus récents. אסר אסר על־נפשו, *il lia un lien sur son âme* (sur lui-même) (6), expression équivalente à se lier par un engagement religieux. גוזל, *petit de la colombe* (7); גחון, *ventre* (8); זכור, *mâle* (9), et la combinaison de זכר et de נקבה, *mâle et femelle*, qui ne se lit que dans la Genèse, le Lévitique et le Deutéronome (10); הלף, *au lieu de* (11); חרמש, *faux* servant à la moisson (12); טנא, corbeille (13); כסס, *compter* (14) et ses dérivés מכס (15) et מכסה (16), *nombre*; כבשן, *fournaise* (17); מסוה, *voile* (18); סנה, *buisson* (19); בין הערבים, *entre les deux soirs* (20); פדר, *gras* (21); פצל, *peler* (22); שאר בשרו, *consanguin* (23), et שאר seul dans le même sens (24); שגר, l'animal qui vient d'être mis bas (25). La phrase poétique : « couvrir l'œil (la surface) de la terre » (26), est aussi extrêmement ancienne.

2° On rencontre aussi dans le Pentateuque des mots, des formes de mots et des phrases dont on ne trouve dans les autres livres que des exemples fort rares et isolés.

Ainsi la forme pleine du suffixe du nom, ־הו (*éou*) (27), ne se rencontre que trois fois dans tout le reste de l'Ancien Testament (28), à l'exception toutefois des noms finissant en ־ה (*é* bref). ה (*o*) au lieu de ו (*o*) est très fréquent dans le Pentateuque (29); plus tard, on ne le voit qu'une fois dans

(1) Gen. XLIX, 29.
(2) Nombr. XX, 6.
(3) IV Rois, XXII, 20 ; II Paral. XXXIV, 28.
(4) III Rois, II, 10, XI, 43, etc.
(5) Gen. XLVII, 30 ; Deut. XXXI, 16.
(6) Nombr. XXX, 3-15.
(7) Gen. X. 5, 9; Deut. XXXII, 11.
(8) Gen. III, 14 ; Lev. XI, 42.
(9) Exod. XXIII, 17, XXXIV, 23 ; Deut. XVI, 16, XX, 13.
(10) Jérémie, XXXI 22 combine גבר avec נְקֵבָה.
(11) Nombr. XVIII, 21, 31.
(12) Deut. XVI, 9, XXVIII, 26.
(13) Deut. XXVI, 2, 4, XXIII, 5, 17.
(14) Exod. XII, 4.
(15) Nombr. XXXI, 28, 37-41.
(16) Exod. XII, 4, Lévit. XXVII, 23.
(17) Gen. XIX, 28 ; Exod. IX, 8, 10, XIX, 18.
(18) Exod. XXXIV, 33, 34, 35. Ce mot est d'origine incertaine. D'après Arnold, ce serait un des mots arabes du Pentateuque. Gesenius (*Lexicon*, sub v°) n'a pas l'air d'accepter cette hypothèse, contraire à ce que nous avons vu plus haut, p. 215.
(19) Exod. III, 2-4 ; Deut. XXXIII, 16.
(20) Exod. XII, 6, XVI, 12, etc.
(21) Lévit. I, 8, 12, VIII, 20.
(22) Gen. XXX, 37, 38.
(23) Lév. XVIII, 6, XXV, 49.
(24) Lév. XVIII, 12, 13, XX, 19, XXI, 2 ; Nombr. XXVII, 11.
(25) Ex. XIII, 12 ; Deut. VII, 13, XXVIII, 4, 18, 51.
(26) Ex. X, 5, 15, ; Nombr. XXII, 5, 11.
(27) Gen. I, 12, 21, 25, VI, 20, VII, 14 ; Lév. XI, 16, 22, 29 ; Deut. XIV, 15.
(28) Jug. XIX, 24 ; Job, XXV, 3 ; Néh. I, 13.
(29) Gen. IX, 21, XII, 8. XXXV, 21, XLIX, 11 ; Exod. XXII, 4, 26, XXXII, 17, Lév. XXIII, 13 ; Nombr. X, 36.

Josué (I), isolément dans les livres poétiques, et par affectation archaïque dans les écrits de l'exil, les Rois et Ezéchiel. אשד הנחלים, le lit des torrents (2); אשדות, le pays montagneux (3) : ישרון (4) ne se trouve ailleurs qu'une fois dans Isaïe (5); מספוא, pâturage (6), etc.

3° On y trouve encore des mots qui ont changé de signification dans une période intermédiaire, et qui ne reprennent leur sens primitif que lorsqu'ils sont employés par des écrivains de la captivité ou postérieurs à la captivité.

Exemples : אלוף, *chef de tribu* iduméenne (7), ou chef de tribu en général (8); אצל, *séparer* (9), suivi de מן, *enlever* (10), reparait dans Ezéchiel et dans l'Ecclésiaste (11); גביע, *coupe*, *goblet* (12), *calice de fleur* (13); גלה ערוה, *avoir des relations sexuelles* (14), expression qu'on ne rencontre plus que dans Ezéchiel (15); כברת הארץ, *longueur du pays* (distance) (16); מאה, employé fréquemment comme substantif, ne se trouve plus que dans les écrits les plus récents (17); מין, *espèce*, se lit vingt-neuf fois dans le Pentateuque; עלטה, *obscurité* (18), se retrouve seulement dans Ezéchiel (19); עמית, *proche voisin*, qui est onze fois dans le Lévitique (20), ne reparaîtra que dans Zacharie (21); ערירי, *sans enfants* (22), se trouve dans Jérémie (23); קרבן, *don offert à Dieu*, très fréquent dans le Lévitique et les Nombres (24), ne sera pas employé avant Ezéchiel (25); il en est de même de ריח ניחח, *odeur suave* (26), de שעיר, *bouc* (27), qui se rencontre près de cinquante fois dans la Genèse, le Lévitique et les Nombres. Une autre expression ancienne très commune dans le Pentateuque est celle-ci : « il leva les yeux et vit »; c'est purement une image sensible qui reparaît dans Ezéchiel, Daniel et Zacharie; dans les autres livres elle est très rarement employée, et dans ce cas afin d'indiquer que la chose que l'on voit était inattendue (28).

(1) Jos. XI, 16.
(2) Nombr. XXI, 15.
(3) Deut. III, 17, IV, 49.
(4) Deut. XXXII, 15, XXXIII, 5, 26.
(5) Is. XLIV, 2.
(6) Gen. XXIV, 25, 32, XLII, 27, XLIII, 24.
(7) Gen. XXXVI, 15 et suiv., Exod. XV, 15. — 1 Paral. I, 51 et suiv.
(8) Zach. IX, 7, XII, 5, 6.
(9) Gen. XXVII, 36.
(10) Nombr. XI, 17, 25.
(11) Ezéch, XLII, 6 ; Eccl. II, 10.
(12) Gen. XLIV, 2, 12, 16, 17.
(13) Exod. XXV, 31, 33, 34, XXXVII, 17.
(14) Lévit. XVIII, 8 et suiv., XX, 17 et suiv.; XX, 11, 20, 21.
(15) Ezéch. XXII, 10.
(16) Gen. XXXV, 16, XLVIII, 7, expression copiée II (IV) Rois, V, 10.
(17) Esth. I, 11 ; Neh. V, 11.
(18) Gen. XV, 17.
(19) Ezéch. XII, 6, 7, 12.
(20) Lévit. V, 20, XVIII, 20, XIX, 15, etc.
(21) Zach. XIII, 7.
(22) Gen. XV, 3, Lévit. XX, 20, 21.
(23) Jérém. XXII, 30.
(24) Lévit. II, 1, 4, 12, 13, etc.; Nomb. V, 15, VII, 17, etc.
(25) Ezéch. XX, 28, XL, 43.
(26) Gen. VIII, 21, etc. ; Ezéch. VI, 13, XVI, 19, XX, 28, 41 ; Esdr. VI. 10 ; Dan. II, 46.
(27) Lév. IV, 24, etc. ; Ezéch. XLIII, 22, 25, XLV, 23 ; cfr. Dan. VIII, 21.
(28) Jos. V, 13 ; 1 Rois (Sam.), VI, 13.

4° La prose du Pentateuque contient de plus beaucoup de mots et de phrases qui ne se rencontrent ensuite que dans la poésie.

Exemples : אד, *vapeur* (1) ; נאדר, *montrer sa magnificence* (2) ; ארח, *chemin* (3) ; חלב, *le gras* et par extension *le meilleur* (4) ; מלל, *parler* (5) ; נטר, *conserver* (6) ; ענה נפש, *affliger l'esprit*, c'est à dire *jeûner* (7) ; העתיק, *transporter, éloigner* (8) ; קרן, *resplendir* (9).

5° Le Pentateuque contient beaucoup de mots dont la signification a été altérée par la suite.

Exemples : אצילים, *nobles* (10), qu'Isaïe (11) emploie pour désigner les extrêmités de la terre; בטח, *se confier* dans la force matérielle (12) prend plus tard le sens d'avoir confiance en Dieu (13) ; גלה, *ouvrir*, *découvrir* (14), signifiera *aller en exil* (15), et sera souvent employé dans cette acception par Isaïe et par les auteurs contemporains de la captivité ; חרץ, *dresser*, *mordre*, employé de la langue d'un chien (16), et חרוץ, *aigu* (17), n'ont plus dans les autres livres que des sens dérivés ; כלה parait dans le Pentateuque signifier *séparer*, d'où le nom כלאים, *deux choses hétérogènes* (18) ; plus tard il voudra dire refermer, restreindre ; כסל, *rein* (19), sera plus tard *espoir* (20), ou *folie* (21) : de cette dernière acception vient כסיל, *fou*, sens qu'on ne rencontre jamais dans le Pentateuque ; נשיאים, *princes*, est employé fréquemment dans les livres de Moïse, Josué, les Paralipomènes, Ezéchiel, tous livres qui dépendent du Pentateuque ; ailleurs on ne le trouve que trois fois dans ce sens (22) ; dans tous les autres livres, il a le sens de *vapeurs* (23) ; פחים, *lames* de métal (24), perd ce sens pour prendre celui de *pièges* (25) ; סף, *bassin* (26) a plus tard le sens de *seuil* (27) ; מקרא, *convocation*, qui se trouve dix-neuf fois dans l'Exode, le Lévitique et les

---

(1) Gen. II, 9 ; Job, XXXVI, 27.
(2) Exod. XV, 6, 11 ; Is. XLII, 21.
(3) Gen. XVIII, 11 ; Ps. XIX, 6, etc.
(4) Gen. XLV ; 18, Nombr. XVIII, 12 ; Deut. XXXII, 14 ; Ps. LXXXI, 17 ; CXLVII, 14, etc.
(5) Gen. XXI, 7 ; Job, VIII, 2, etc.
(6) Lév. XIX, 18 ; Cant. I, 6, etc.
(7) Lévit. XVI, 31, XXIII, 27, 32 ; Nombr. XXIX, 7, XXX, 14. L'expreesion ne se retrouvera que Ps. XXXV, 13 ; Is. LVIII, 3 ; en prose צום sera employé.
(8) Gen. XII, 8, XXVI, 21. — Ne reparaît plus que dans Job, où il est très commun et Prov. XXXV, 1, où il a un sens tout différent.
(9) Exod. XXXIV, 29, 30, 35 ; cfr. Hab. III, 4.
(10) Exod. XXIV, 11.
(11) Is. XLI, 9 ; cfr. אציל, *articulation*, Jérém. XXXVIII, 12 ; Ezéch. XIII, 18 ; XLI, 8.
(12) Deut. XXVIII, 52.
(13) Jérém. XII, 5 ; Job. XL, 33.
(14) Nombr. XXIV, 4, 16 ; Lévit. XVIII, 6 et seq.
(15) Rois, XV, 19.
(16) Exod. XI, 7 : Jos. X, 21.
(17) Lévit. XXII, 22.
(18) Lévit. XIX, 19 ; Deut. XXII, 9.
(19) Lévit. III, 4, 10, 15, IV, 9, VII, 4 ; Job, XV, 27.
(20) Ps. LXVIII, 7 ; Prov. III, 26, etc.
(21) Ps. LXIX, 14, etc.
(22) III Rois, VIII, 1 ; XI, 34 ; Esdr. I, 8.
(23) Prov. XXV, 14 ; Ps. CXXXV, 7 ; Jér. X, 13, LI, 16.
(24) Exod. XXXIX, 3 ; Nombr. XVII, 3.
(25) Jos. XXIII, 13, etc.
(26) Exod. XII, 22 ; III Rois, VII, 50.
(27) Jug. XIX, 27, etc.

Nombres (1), devient ensuite *la loi qui doit être lue en public* (2), etc.

6° Enfin la forme des mots du Pentateuque a été souvent modifiée.

Exemples : בטא (3) au piel devient בטה au kal (4); גרש (5) se change en גרס (6); זעה (7) en יזע (8); זקן et זקנים (9) en זקנה (10); חתה (11) et חת (12), *terreur*, deviennent, dès le temps de David, מחתה (13) : ce mot se lit sept fois dans les Proverbes, huit fois dans Ezéchiel (14); מטעמים, *mets délicats* (15), se change en מטעמות (16); au lieu de la forme ממלכה, royaume, on trouve plus tard ממלכות (17) et postérieurement encore מלכות (18). L'hiphil de נשה, *prêter* (19), ne se rencontre plus : le kal seul a subsisté; צחק, *rire, plaisanter* (20), qu'on trouve douze fois dans la Genèse, ne se rencontre postérieurement que dans les Juges (21), où se présente déjà la forme adoucie שחק qu'on retrouve cinquante-deux fois dans la Bible. A une époque tardive Ezéchiel fait revivre la forme originale (22).

Ces observations et d'autres analogues, dit avec raison Hævernick (23), d'où l'on conclut légitimement à l'usage d'un état ancien de la langue, ont été, pour la plupart, entièrement ignorées par des critiques récents, qui ont affirmé que le Pentateuque n'est pas authentique. Un sérieux examen prouve la fausseté de ces assertions. On a prétendu encore trouver dans le Deutéronome des traces d'une langue très jeune (24). Les exemples allégués ne semblent pas probants (25).

---

(1) Aussi dans Is. I, 13, IV, 5.
(2) Néh. VIII, 8.
(3) Lévit. V, 4.
(4) Prov. XII, 18.
(5) Lévit. II, 14, 16.
(6) Lam. III, 16; Ps. CXIX, 20.
(7) Gen. III, 19.
(8) Ezéch. XLIV, 18.
(9) Gen. XXI, 2, 7, XXXVII, 3, XLIV, 20.
(10) Cette forme ne se trouve qu'une fois dans Gen. XXIV, 36.
(11) Gen. XXXV, 5.
(12) Gen. IX, 2; Job, XI, 21, XLI, 25.
(13) Ps. LXXXIX, 41.
(14) V. aussi Is. LIV, 14; Jér. XVII, 17, XLVIII, 39.
(15) Gen. XXVII, 4, 7, 9, 14, 17, 31.
(16) Prov. XXIII, 3, 6. — Ce que dit ici Keil de כשב et de כבש ne semble pas fondé, car ces deux formes paraissent dans le Pentateuque.
(17) Jos. XIII, 12, etc.; I Rois, XV, 28, etc.
(18) I Rois, XX, 31; Ps. XLV, 7; Paral., Daniel, Esdr., passim.
(19) Deut. XV, 2, XXIV, 10.
(20) Gen. XVIII, 12, etc., Exod. XXXII, 6.
(21) Jug. XVI, 25.
(22) Ezéch. XXIII, 32.
(23) *Einleitung*, § 31, A.
(24) Hævernick, *l. c.*, les discute. Nous ne le suivrons pas ici, et nous renvoyons sur ce point à la préface spéciale au Deutéronome.
(25) M. Renan, (*Histoire des langues sémitiques*, pp. 121 et suiv.) admet encore qu'il y a des parties très anciennes dans le Pentateuque. L'oserait-il encore aujourd'hui, quand l'oracle du protestantisme rationaliste s'exprime sur cette question dans des termes que nous allons citer : « On fait habituellement grand bruit des prétendus archaïsmes qui prouvent l'antiquité du Pentateuque. Nous ne pouvons ici demander d'où l'on tire les preuves que les exemples cités sont vraiment des archaïsmes ; mais laissant cela de côté, nous rappellerons seulement qu'on en a trouvé une bonne demi-douzaine en tout dans le plus gros livre de la littérature hébraïque, et pour le faire dater de 700 ans avant Amos et Isaïe. C'est tout simplement risible » ! (Reuss, *Die Geschichte der heiligen Schriften d. Alten Testaments*, p. 473). C.-V.

II. Epoque de David et de Salomon.

La seconde période de la langue hébraïque s'étend de Samuel à Ezéchias (1); c'est sous David et sous Salomon que cette langue brille de tout son éclat. « Ce n'est pas un siècle ordinaire qui a pu produire ce caractère si complexe de David, le type le plus étonnant peut-être et le plus achevé de la nature sémitique » (2). Salomon donne encore plus d'éclat à la littérature hébraïque, et on pourrait appeler son siècle de son nom. Nul, en effet, n'a rendu au développement et à la culture de la langue de plus grands services.

I. On constate déjà des progrès linguistiques dans le livre de Josué, mais ces progrès deviennent beaucoup plus considérables dans les livres des Juges, de Ruth et de Samuel.

De nouvelles conceptions et des idées nouvelles, dues au développement et au progrès de la vie domestique, civile, politique et religieuse de la nation, amènent des mots nouveaux. Exemples (3) : אזר, *ceindre* (4), אזור, *ceinture* (5); גת, *pressoir* (6); דוד, *pot, panier* (7); טיש, *bouc* (8), *mortier* (9); חמר, même sens (10); טלה, *jeune agneau* (11); מורה, *rasoir* (12), תער, même sens (13); נגן, *jouer d'un instrument à cordes* (14), d'où נגינת (15) et plus tard מנגינה (16); צרף, *fondre* (17); רוש, *être pauvre* et ריש, *pauvreté* (18); רכש, *coursier, cheval* (19); סוסה et סוס, même sens (20); plusieurs expressions pour désigner le *prince :* נגיד (21), רזן (22) et פנות (23); עטרה, *couronne* (24); צנה, *bouclier* (25); צריח, *tour, château fort* (26); יהוה

Ryssel a publié, il y a quelques années un travail destiné à prouver que la langue du Pentateuque est antérieure à la captivité, *De Elohistæ sermone*, Leyde, 1878, in-8°.

(1) Le livre de Josué se rattache tout naturellement au Pentateuque

(2) Renan, *op. cit.*, p. 127.

(3) D'après Keil, *Einleitung*, § 16.

(4) I Rois, II, 14, etc.

(5) IV Rois, I, 8 ; Job, XII, 17 ; etc.

(6) Jug. VI, 11 ; Joël, IV, 13, etc.

(7) I Rois, II, 14, IV Rois, X, 7, etc.

(8) II Rois, XXII, 43, etc.

(9) Is. XLI, 25

(10) Gen. XI, 3 ; Is. X, 6, etc.

(11) I Rois, VII, 9 ; Is. LXV, 25, etc.

(12) Jug. XIII, 5, XVI, 17 ; I Rois, I, 11.

(13) Nombr. VI, 5, VIII, 7 ; Ps. LII, 4.

(14) I Rois, XVI, 16-18, 23, IV Rois, III, 15 ; Ps. XXXIII, 3, etc.

(15) Ps, IV, 1, etc.

(16) Lam. III, 63.

(17) Jug. VII, 4, XVII, 4, etc.

(18) Ps. XXXIV, 11 ; Prov. VI, 11, X, 15.

(19) III Rois, V, 8 ; Mich. I, 13.

(20) Cant. I, 9, etc.

(21) I Rois, IX, 16, X, 1, etc

(22) Jug. V, 3 ; Ps. II, 2.

(23) Jug. XX, 2 ; I Rois, XIV, 38.

(24) II Rois, XII, 30 ; Ps. XXI, 4, etc.

(25) I Rois, XVII, 7, 41 ; III Rois, X, 16, etc.

(26) Jug. IX. 46, 49 ; I Rois. XIII. 6.

צבאות, très fréquent à partir du premier livre des Rois, et inconnu auparavant; היכל, le *tabernacle* (1); דביר, le *Saint des saints* (2); צום, *jeûner* (3); קטר, (au piel) *brûler l'encens* (4); שאל ביהוה, *invoquer le Seigneur* (5). On trouve aussi dans ces livres un grand nombre de mots que jusqu'alors on ne rencontrait pas dans la prose : אנש, *être malade* (6); ברה, *manger* (7) et בריה, *nourriture* (8); בשר, *apporter de bonnes nouvelles* (9); חפה, *couvrir* (10), etc.

Le style de ces livres a, de plus, une couleur poétique très prononcée.

II. La langue arrive à son plus haut point de culture, surtout dans la poésie, si éclatante avec David et Salomon. Alors le vocabulaire déploie toute sa richesse et toute son étendue; la langue fait preuve d'une vigueur et d'une souplesse merveilleuses; elle revêt des formes variées pour exprimer les conceptions les plus diverses. Un pareil instrument était nécessaire au mouvement intellectuel dont la Palestine fut alors le centre. « Dieu avait donné à Salomon, nous dit l'auteur du troisième livre des Rois (11), une science et une sagesse extraordinaires, et un esprit aussi étendu que le sable du bord de la mer. Sa science surpassa celle de tous les Arabes et toute la science de l'Egypte. Il s'éleva en sagesse au-dessus de tous les hommes... Et Salomon prononça trois mille paraboles (*maschal*) et composa mille cinq chants (schir). Et il traita de tous les arbres, depuis le cèdre qui croît sur le Liban jusqu'à l'hysope qui pousse sur les murs, et il traita des quadrupèdes, des oiseaux, des reptiles et des poissons ». A partir de Salomon, qui avait imprimé au mouvement littéraire une telle impulsion, la langue est irrévocablement fixée, elle n'éprouve plus que des modifications insignifiantes (12). « Le fait d'une telle immobilité durant près de cinq siècles est sans doute extraordinaire; mais il n'a rien d'incroyable pour celui qui s'est fait une idée juste de la fixité des langues sémitiques... On peut supposer d'ailleurs qu'il s'établit de bonne heure dans la littérature hébraïque, comme dans toutes les littératures, une *langue des livres,* chaque écrivain cherchant à mouler son style sur celui des textes autorisés... La littérature hébraïque, comme toutes les autres littératures, a eu son époque classique, durant laquelle les écrivains fixaient une langue qui, pour eux, était celle de leur temps, mais qui devait ensuite devenir un idiome littéraire » (13).

Cette langue de David et de Salomon contient des mots nouveaux, des formes verbales nouvelles et des sens dérivés de mots déjà existants qui montrent que la langue se développe continuellement.

(1) I Rois, I, 9, III, 3, etc.
(2) Ps. XXVIII, 2.
(3) Jug. XX, 26.
(4) I Rois, II, 16 ; Os. IV, 13 ; III Rois, XXII, 44, etc.
(5) Jug. I, 1, XX, 23, 27, etc.
(6) II Rois, XII, 15 ; cfr. Job. XXXIV, 6, Is. XVII, 11.
(7) II Rois, III, 35, XII, 17, etc.
(8) II Rois, XIII, 5, 7, 10.
(9) I Rois, IV, 17, XXXI, 9, etc.
(10) 2 Rois, XV, 30, Ps. LXVIII, 14 ; Is. IV, 5 ; Jérém. XIV, 3, 4 ; Esth. VI, 12, VII, 8 ; II Paral. III, 5, et suiv.
(11) III Rois, IV, 9.
(12) Ewald, *Ansfuerliches Lehrbuch der hebr. Sprache*, 6e édit., p. 21.
(13) E. Renan, *Histoire des langues sémitiques*, pp. 130-131.

Mots nouveaux : אויל, *fou* (1); אטם, *fermer* (2); אמלל, *languir* (3); אפף, *entourer* (4); אפיק, *lit d'une rivière* (5); בוס, *fouler aux pieds* (6); בלהה, *terreur* (7); ברר, *choisir, purifier* (8); גיל, *se réjouir* (9); דחה, *pousser* pour faire tomber (10); הון, *richesse, ressource* (11); הלמות, *marteau* (12); זנח, *puer* (13); חסן, *trésor* (14); חפר, *rougir*, être confus (15); ישיש, *vieillard* (16); כביר, *fort* (17); גלוז, *pervers* (18); לוץ, *se moquer* (רץ, *moqueur*) (19); נגה, *être brillant* (20); נום, *dormir* (21); נחת, *descendre* (22); נצח, *constance* (23); סיג, *scorie* (de סוג) (24); עות, *fléchir*, c'est à dire pervertir une cause (25); פזר, *disperser* (26); פלג, *rivière* (27); פלס, *balance* (28); פלצות, *agitation d'esprit* (29); קדר, *être noir, sombre* (קדרות, *obscurité* (30); רצף, *paver* (31) (d'où רצפה, *pavement*. Ezéch. XL, 18, 27); שגא, *être grand* (32); שבח, *louer* (33); שוח, *chanter* (34); שתל, *planter* (35); etc.

Formes et formations de mots nouvelles : אבדון, *destruction* (36); אפל, *ténèbres* (37), qui remplace אפלה, précédemment en usage (Exod. X, 22, Deut. XXVIII, 29); מזמור (38); חכמות, *sagesse suprême* (39); מזמה, *pen-*

(1) Job, V, 2, 3 ; Prov. VII, 22.
(2) Prov. XVII, 28 ; III Rois, VI, 4, etc.
(3) III Rois, II, 5 ; Ps. VI, 3.
(4) Ps. XVIII, 5, etc.
(5) Ps. XVIII, 16, XLII, 2 : Job, VI, 15, etc.
(6) Ps. XLIV, 6, LX, 14 ; Prov. XXVII, 7, etc.
(7) Ps. LXXIII, 19 ; Job, XVIII, 11, 14, etc.
(8) Job, XXXIII, 3 ; Ps. XVIII, 27 ; etc.
(9) Ps. II, 11, IX, 15, etc.
(10) Ps. XXXV, 5,
(11) Ps. XLIV, 13 ; Cant. VIII, 7, etc.
(12) Jug. V, 26.
(13) Ps. XLIII, 2 ; Os. VIII, 3, 5, etc.
(14) Prov. XV, 6 ; Is. XXXIII, 6.
(15) Ps. XXXV, 4, 26, etc.
(16) Job, XII, 12.
(17) Job, VIII, 2, etc.
(18) Prov. III, 32 ; Is. XXX, 12, etc.
(19) Ps. I, 1 ; Prov. IX, 7, 12.
(20) Ps. XVIII, 29 ; Job, XVIII, 5, etc.
(21) Ps. LXXXVI, 6 ; Is. V, 27.
(22) Job, XVII, 16 ; Ps. XVIII, 35.
(23) Ps. IX, 7, 19, etc.
(24) Prov. XXV, 4 ; Is. I, 22, 25, etc.
(25) Job, VIII, 3, XIX, 6.
(26) Ps. LIII, 6 ; Prov. XI, 24, etc.
(27) Ps. I, 3 ; Prov. V, 16, etc.
(28) Prov. XVI, 11 ; Is. XL, 12.
(29) Ps. LV, 6 ; Job, XXI, 6 ; Ezéch. VII, 7.
(30) Ps. XXXV, 14 ; Job, V, 11, etc.
(31) Cant. III, 10.
(32) Ps. LXXIII, 12 ; Job, VII, 23, etc.
(33) Ps. LXIII, 4, LXV, 8.
(34) Ps. XLIV, 26, etc.
(35) Ps. I, 3 : Os. IX, 13.
(36) Ps. LXXXVIII, 12 ; Prov. XV, 11 ; Job, XXVI, 6.
(37) Ps. XI, 2, etc.
(38) Ps. III, 1.
(39) Prov. I, 20, etc.

sée (1); מחזה, *refuge* (2); תחנונים, *supplications* (3); תוכחת, *reproche, réprimande* (4); תושיה, *salut* (5); קוט, *éprouver du dégoût* (6); הקיץ, *éveiller* (7) (au lieu du primitif יקץ, Gen. IX, 24, etc.); קרת, *cité* (8), pour קריה; שאון, *tumulte* (9); שאה, *ruine* (10), etc.

Mots à sens dérivés : זמה, dans un sens large *méchanceté* (11) ou *conseil* (12), tandis que dans le Pentateuque il ne signifie que manque de chasteté; חרץ, *décider, définir* (13), a dans les livres antérieurs le sens d'aiguiser; כתם (14) et פז (15), *or;* פרע, *rejeter* (16), n'a encore dans le Pentateuque que le sens primitif de dénuder, etc.

III. Nœldeke (17) et d'autres critiques ont prétendu conclure des aramaïsmes relevés dans la langue des livres de cette période à leur origine plus récente. Que des aramaïsmes existent à l'époque de David et de Salomon, cela est très plausibles. et est accepté par la critique la plus saine (18). Le Cantique des Cantiques, l'Ecclésiaste en renferment beaucoup (19). Quelle est la cause de ce phénomène ? C'est que « la langue parlée se rapprochait de l'araméen, et c'est pour cela que nous voyons les prophètes qui sortent des rangs du peuple, Amos, par exemple, employer beaucoup plus de formes araméennes » (20). Si Salomon en a employé dans le Cantique des Cantiques, c'est, sans doute, à cause du caractère plus populaire de ces poésies. Il devait s'en servir aussi en écrivant l'Ec-

---

(1) Ps. X, 2, 4, etc.
(2) Ps. XIV, 6 ; Job, XXIV, 8, etc.
(3) Ps. XXVIII, 2, 6, etc.
(4) Prov. I, 23, 25.
(5) Prov. II, 7, etc.
(6) Job, VIII, 14, X, 1.
(7) Ps. III, 6, XVII, 15, etc.
(8) Prov. VIII, 3, etc.
(9) Ps. XL, 3, Is. V, 4, etc.
(10) Prov. III, 25, Ps. XXXV, 8.
(11) Ps. XXVI, 10.
(12) Job, XVII, 11 ; Prov. XXI, 27, XXIV, 9
(13) III Rois, XX, 40 ; Is. X, 22, 23, etc.
(14) Cant. V, 11 ; Ps. XLV, 10.
(15) Ps. XIX, 11, XXI, 4, etc.
(16) Prov. I, 25, etc.
(17) *Hist. de l'A. T.* trad. franç. , p. 251.
(18) V. M. Motais, *L'Ecclésiaste,* préface, pp. 52 et suiv.
(19) Renan, *Histoire des langues sémitiques*, p. 130 ; Motais, *op. cit.*, pp. 60 et suiv., donne la liste de ceux de l'Ecclésiaste.
(20) Renan, *l. c.* — Nous empruntons au même auteur les réflexions suivantes, qui importent beaucoup au sujet que nous traitons en ce moment : « Il semble que, même avant la captivité, le patois populaire se rapprochait beaucoup de cette langue (l'araméen), en sorte qu'il nous est maintenant impossible de séparer bien nettement, dans le style de certains écrits, ce qui appartient au dialecte populaire, ou au patois du royaume d'Israël, ou à l'influence des temps de la captivité. Nous pensons du moins qu'on ne pourrait expliquer par cette dernière cause les aramaïsmes qui se trouvent, soit dans des pièces fort anciennes, telles que le Cantique de Débora et les *Maschals* de Balaam, soit dans des ouvrages qui semblent appartenir à la meilleure époque de la poésie hébraïque, comme le Cantique des Cantiques. Nous aimons mieux voir avec M. Ewald (*Kritische Gramm.* § 6 ; *Gramm. der hebr. Sprach.* § 5), dans ces aramaïsmes, des locutions populaires ou provinciales. Amos et Osée, qui appartiennent au commencement du VIII[e] siècle, et par conséquent à une époque où il ne peut être question d'influence araméenne, offrent dans leur style beaucoup de particularités semblables, sans doute parce que tous deux se rapprochent du style populaire, et peut-être aussi parce que le second était originaire du royaume d'Israël » (*Op. cit.*, pp. 143-144).

clésiaste. La langue hébraïque se prêtant mal à l'argumentation, il fut amené à se servir parfois de l'araméen, moins pur, moins concis, mais plus souple, plus simple et plus compréhensible, plus riche en formes substantives propres à exprimer l'abstraction. Il fallait aussi que l'auteur royal, pour être bien compris, se rapprochât du langage parlé par le peuple et surtout par la partie du peuple qui habitait au nord du royaume (1). La présence d'aramaïsmes à cette époque n'a donc rien qui doive nous surprendre (2).

IV. La prophétie (3) qui, à partir du temps de Samuel, exerça une influence puissante sur les destinées d'Israël, amena elle aussi une culture plus développée de la langue. Cette action sur le langage apparait surtout dans le style oratoire qui, chez les anciens prophètes jusqu'à Isaïe, se rapproche un peu de la poésie lyrique, et quelquefois y arrive complètement: ces prophètes savent, en effet, harmonieusement mêler la poésie et la prose et donner une expression élevée et souvent sublime à la volonté divine qu'ils annoncent.

Il n'y a aucune différence importante entre le vocabulaire des livres poétiques et celui des anciens prophètes. Mais dans leurs prédictions on trouve cependant un certain nombre de mots qui ne se sont pas rencontrés jusque-là.

Quelques exemples. Tout en se servant du mot ארבה, Joël emploie trois autres expressions pour désigner la sauterelle (4) : גזם, ילק, חסיל. Outre le mot אפעת (5), *vipère*, les prophètes emploient aussi צפע (6) et צפעני (7); מלונת, hutte nocturne de gardien (8) ; מפלה, *ruine* (9); נצר, *branche, tige* (10) ; קפד, *hérisson* (11); שמיר ושית, *épines et broussailles* (12).

Cependant ces mots ne sont pas caractéristiques d'un âge particulier de la langue; ils n'ont pas plus de droits à cela que n'en ont les ἅπαξ λεγόμενα et les expressions spéciales d'un prophète particulier.

On ne peut attribuer un caractère de ce genre qu'aux mots qui ne sont passés dans l'usage pour la première fois, qu'après le temps de David et de Salomon. Parmi ces mots, citons les suivants : אכר, celui qui creuse la terre, *laboureur* (13) ; ארמון, palais (14) ; בת, mesure de capacité (15) ; גאל,

---

(1) Motais, *ibid.*, p. 58. « Pour ce qui concerne les aramaïsmes... l'histoire du développement de la langue hébraïque n'est pas assez certaine pour qu'on puisse partir de ces signes encore problématiques... Précisément à l'époque de Salomon, à la faveur du fréquent commerce avec l'étranger, l'araméen pouvait exercer une grande influence sur le style d'un écrivain » (Gilly *Précis d'introduction*, t. III, p. 85).

(2) Il y en a moins dans les Proverbes : בר, XXXI, 2 ; מלכין, XXI, 3.

(3) D'après Keil, *l. c.*

(4) Joël, I, 4, II, 25.

(5) Job, XX, 16 ; Is. XXX, 6, LIX, 5.

(6) Is. XIV, 29.

(7) Is. XI, 8, LIX, 5 ; Jér. VIII, 17 ; Prov. XXIII, 32.

(8) Is. I, 8, XXIV, 2.

(9) Is. XXIII, 13, XXV, 2.

(10) Is. XI, 1, XIV, 19 ; Dan. XI, 7.

(11) Is. XIV, 23, XXXIV, 11 ; Soph. II, 14.

(12) Is. V, 6, VII, 23-25, etc.

(13) Joël, I, 11 ; Amos, V, 16, etc.

(14) Amos, I, 4, 12 ; Ps. XLVIII, 4 ; III Rois, XVI, 18, etc.

(15) Is. V, 10, III Rois, VII, 26; etc.

souiller (1); גנן, *couvrir*, *protéger* (2); חרים, *nobles* (3); יהודי, un *Juif* (4); משא, *oracle divin* (5); הטיף, *distiller* (une prophétie) (6); סגר, *adorer* les idoles (7); סוף. *cesser* (8).

Pour atteindre cette richesse que nous voyons déployée dans la littérature poétique et prophétique, la langue hébraïque dut multiplier les formations verbales, suivant les lois propres à sa constitution, mais elle dut aussi emprunter des mots et des formes aux dialectes congénères araméens et arabes. Cette dernière classe de mots appartient, il est vrai, à la langue sémitique; elle est entrée insensiblement dans l'hébreu, à mesure du développement de la civilisation et de la vie intellectuelle.

III. Epoque de la Captivité (9).

Avec la période de la captivité, surgit une littérature entièrement nouvelle, qui diffère de la précédente d'une manière très sensible. Ce nouveau caractère est dû surtout à l'influence exercée par l'araméen sur l'hébreu. Depuis la mort de Josias, le royaume de Juda avait été sans cesse exposé aux invasions babyloniennes. Ces troubles politiques eurent, entre autres effets, celui de troubler la pureté de la langue, dont la corruption alla croissant jusqu'au moment où elle cessa, vers la fin de la captivité, d'être la langue populaire. La littérature subit aussi certaines modifications qu'on peut rapporter à un double phénomène.

La destruction de l'indépendance d'une langue se produit de deux manières : d'abord on sent la nécessité de recourir aux monuments anciens et plus purs, afin de leur conformer la langue actuelle, et alors on *imite* l'ancienne littérature. Mais dans ce cas même, la littérature ne parvient pas à se préserver de la corruption de la langue populaire, qui exerce une influence proportionnée à la culture et à l'individualité de l'écrivain, et alors une langue écrite corrompue se forme.

En conformité avec la première de ces deux lois ou de ces deux observations, il s'est produit d'abord dans la littérature hébraïque une nouvelle sorte d'historiographie. La narration n'est plus qu'une compilation d'après les sources : nous en avons dans les Paralipomènes un exemple très remarquable. Les derniers prophètes sont en relation étroite avec les livres historiques : ils s'appuient en partie sur le Pentateuque, en partie sur les premiers prophètes, de telle manière qu'on ne peut les comprendre sous le rapport de la forme, et même parfois sous celui du fond, sans les comparer à ces deux sources.

---

(1) Is. LIX, 3, LXIII, 3, etc.
(2) Is. XXXI, 5, XXXVII, 35, etc.
(3) Is. XXXIV, 12; III Rois, XXI, 8, 11, etc.
(4) Is. XXXVI, 11, 13; IV Rois, XVI, 6, etc.
(5) Is. XIII, 1; IV Rois, IX, 25; Prov. XXX, 1. — V. dans notre Commentaire sur les prophètes les deux sens que ce mot peut avoir.
(6) Mich. II, 6, 11; Amos, VII, 16; Ezéch. XXI, 2, 7.
(7) Is. XLIV, 15, 17, 19; XLVI, 6.
(8) Is. LXVI, 17; Am. III, 15, etc.
(9) D'après Hævernick, *Einleitung*, § 34.

La corruption du langage écrit peut, à son tour, provenir de deux causes. Parfois cette corruption n'est due qu'à la décadence interne de la langue, mais parfois aussi elle vient du mélange d'un idiôme étranger qui finit par conquérir droit de naturalisation. C'est ce qui arrive en hébreu à l'araméen. Il est difficile, toutefois, pour ne pas dire impossible, de faire ici une séparation bien tranchée, parce que l'hébreu corrompu peut lui-même être allié à l'araméen. Ainsi, on trouve dans la prose de cette époque beaucoup d'expressions qui, dans une période antérieure, étaient spéciales à la poésie, et même de nombreux archaïsmes. Mais pour juger sainement de ce qui appartient à la langue écrite récente, il ne peut suffire d'énumérer simplement et de réunir quelques formes arrachées à ces écrits et souvent mal interprétées (1) ; il faut une observation soigneuse et une connaissance approfondie du développement intérieur de la langue. Ainsi, ici on remarque dans l'orthographe un effort très apparent vers la clarté ; il paraît principalement dans la *scriptio plena* des lettres-voyelles, qu'on écrit, même dans les mots les plus usuels, tandis qu'anciennement on ne s'en occupait pas (2). On fait aussi un effort pour allonger les racines trilittérales, en intercalant la liquide ר sans qu'on puisse donner pour raison de ce fait la rencontre de deux racines, ou un sens plus fort de la racine; ainsi שרביט pour שבט, *sceptre* (3) ; כרבל pour כבל, *revêtir* (4) ; la même chose a lieu pour les noms propres : דרמשק pour דמשק, Damas (5). C'est tout à fait une habitude syriaque. Le ה du féminin est affaibli, et il ne reste alors, comme en araméen, que le son *o-u*. La distinction entre les formes passive et réflexe disparaît graduellement : la dernière prend la place de la première, tandis que la forme passive prend à son tour un sens réflexe et devient une sorte d'impératif (6). L'usage du futur avec le ו conversif s'oblitère. La particule את cesse d'être distinguée en tant que signe de l'accusatif et en tant que préposition, et l'araméen ל devient la marque de l'accusatif. C'est un indice de la pauvreté de la langue. Il y a aussi une dégénérescence réelle dans l'emploi de בקר qui, anciennement, n'était employé que d'une manière collective, et de manière à le distinguer de שור. De même עבד dans l'ancien hébreu signifie constamment *travailler, servir ;* à l'époque où nous sommes, il n'a plus, comme en araméen, que le sens général de *faire*. Une autre preuve est l'emploi de la préposition על usitée dans un sens tout différent de celui qu'elle avait à l'origine: טוב על המלך (7), tandis que l'usage ancien aurait demandé, au lieu de cette préposition, בעיני ou quelque équivalent. De même בתוך prend un sens nouveau. Les derniers écrivains allongent encore les prépositions et les adverbes : על למאד (8), etc.

La dégénérescence de la langue est très apparente dans les morceaux qui ont été composés d'après les anciens. La manière dont les difficultés des écrits anciens sont évitées dans les plus récents, montre moins, de la

---

(1) Ainsi Gésénius, *Geschichte der hebr. Sprache*, pp. 28 et suiv.
(2) Exemples : דויד, ירושלים V. Movers, *Uber das Chronick*, pp. 43 et 200.
(3) Esth. IV, 11, V, 2, VIII, 4.
(4) I Par. XV, 27 ; Dan. III, 21.
(5) I Par. XVIII, 5, 6.
(6) Jérém. XLIX, 8 ; Ezéch. XXXII, 19.
(7) Esth. Néh.
(8) II Paral. XVI, 14.

part de l'écrivain, un manque de connaissance des écrits antérieurs (1) que l'intervalle qui sépare le langage populaire de l'antique langage écrit : pour se faire comprendre de ses contemporains, chaque écrivain doit employer l'idiome qui leur est familier. C'est ce qu'on voit, par exemple, dans la répétition par Jérémie des anciennes prophéties concernant Moab (2). Dans le Pentateuque on lit : כי אש יצאה מחשבון, dans Jérémie : כי אש יצא מח״ ; ici le genre n'est plus respecté, tandis que dans le Pentateuque אש est invariablement féminin (3). Le Pentateuque a : להבה מקרית סיחון ; Jérémie : ולהבה מבין סיחן ; pour éviter toute ambiguïté le prophète n'emploie pas le mot Qiriath. Le Pentateuque : ומחץ פאתי מואב ; Jérémie : ותאכל פאת מואב ; au lieu du poétique פאתים, nous n'avons plus que le prosaïque singulier פאה, côté. Le Pentateuque : וקרקר כל־בני־שת ; Jérémie : וקדקד בני שאון ; au lieu de conserver deux mots très difficiles à comprendre, le prophète n'exprime plus que le sens en général (4).

D'après cela, il est facile de concevoir combien l'emploi des écrivains anciens est devenu de plus en plus libre à mesure que l'hébreu dégénérait ; à mesure aussi on traitait avec moins de respect la forme des originaux, et on les altérait pour se conformer au goût du temps. Sous ce rapport, les livres des Rois (III, IV), et ceux des Paralipomènes offrent au point de vue philologique un vif intérêt, parce qu'écrits à un intervalle assez long, ils nous permettent d'observer le procédé employé. Les premiers n'indiquent le caractère de leur composition récente que par des particularités linguistiques ; les autres, au contraire, ont imprimé au style de l'original un caractère qui montre le progrès rapide de l'extinction de la langue. Le rédacteur des Paralipomènes, comme s'il en était fait une règle, corrige l'expression ancienne et l'altère selon les plus récents usages. Ainsi, la *scriptio plena*, dont on a déjà parlé, l'orthographe aramaïsante avec le א prosthétique (5), le remplacement du dagesch fort par une liquide (6), les formes anciennes changées en plus récentes (7). Les constructions anciennes sont remplacées par d'autres plus modernes : ainsi la combinaison du verbe fini avec l'infinitif absolu n'est plus usitée et ce dernier est régulièrement supprimé ; les noms de pays, employés pour désigner les habitants, sont construits avec le verbe non plus au féminin singulier, mais au pluriel. A la place des expressions antiques, de nouvelles sont employées : ספר pour פקד, *compter*, נתש pour כרת, *déraciner*, הפך pour פנה, *tourner*, גופה pour גויה, *cadavre*, etc.

La transition à cette période se fait avec Sophonie, contemporain de Josias. Sa langue est sans doute très pure ; mais on remarque chez lui une grande indépendance dans les citations qu'il fait des anciens prophètes (8).

---

(1) Il est certain, au contraire, qu'ils la possédaient parfaitement.

(2) Cfr. Nombr. XXI, 28, 29, XXIV, 17, et Jérém. XLVIII, 45, 46.

(3) V. aussi נחשת dans Ezéch. I, 7.

(4) Le même rapport existe entre Is. XV, XVI, comparé à Jérémie, XLVIII ; Is. XIII, XIV et Jér. L, LI ; Is. XXIII, 16, et Ezech. XXVI, 13, etc.

(5) Ainsi אישי, I Par. II, 13, pour ישי, Isaï, Jesse.

(6) V. plus haut l'exemple דרמשק ; cfr. I Par. XV, 27.

(7) La terminaison ־ון changée en ־ן ; le pronom אנכי en אני, les formes ממלכה, תחנה, מעבה en מלכות, תחנון. עבי, etc.

(8) Cfr. Soph. I, 15 avec Joel, II, 2 ; Soph. II, 14, et Is. XXXIV, 11 ; Soph. II, 15 et Is. XLVII, 8, XIII, 21, 22, *etc.*

Il offre aussi des traces apparentes de néologismes, particulièrement une grande affinité avec Jérémie (1).

Le style de ce prophète, qui vivait un peu plus tard, est encore plus corrompu ; chez lui, l'influence de l'araméen est tout à fait évidente (2). Jérémie se rapproche très étroitement des premiers prophètes et du Pentateuque (3), en particulier du Deutéronome (4). Mais, à la place des expressions anciennes, on en trouve chez lui de nouvelles, tout à fait inconnues autrefois, ou du moins employées dans un autre sens. Ainsi, יאה, adoucissement de נאה, *être beau, aimable* (5) ; עוב, *assombrir* (6), adouci en עוף ; כנעה (de כנע), *bagage*, adouci de כנס (7), etc. On y trouve aussi un grand nombre de mots étrangers, nécessaires pour désigner les objets que, dans leurs rapports avec Babylone, les Hébreux avaient connus. Ainsi מדינה, *province* (8) ; סגן, *gouverneur* (9) ; פחה, *préfet* (10) ; רב, etc. Mais le déclin de la langue se fait voir surtout dans les formations grammaticales. Ainsi les formes pronominales pleines תי־, אתי, כי־ sont introduites dans la conjugaison ; le ה préfixe de l'hiphil est durci souvent en ת. Les verbes en א ou ה montrent plus fréquemment le ו et le י qu'ils ont dans leur racine : אבידה, futur hiphil (11) ; נבית au lieu de נבאת ; מבי pour מביא, החטי pour החטיא. La dégénérescence se montre encore dans l'emploi de l'abstrait au lieu du concret : ברית (12) est usité au lieu de בור, *savon* (13). L'ancien signe de l'accusatif devient de moins en moins usuel, et est remplacé par l'araméen ל. Il y a des anomalies dans le placement de l'article devant le premier nom à l'état construit (14). La confusion croissante entre le signe de l'accusatif את et la préposition est le signe certain d'une corruption du langage.

Cette corruption augmente encore chez les auteurs qui écrivirent à Babylone pendant la captivité, Ezéchiel et Daniel. Le premier pousse si loin la négligence de la forme, qu'on peut sans exagération dire qu'il renferme le plus grand nombre d'incorrections et d'irrégularités grammaticales. On l'a appelé le plus incorrect des écrivains hébreux. Laissons de côté ce qui lui est commun avec Jérémie (15), et disons seulement qu'il forme des mots nouveaux (16), qu'il emploie des expressions étrangères (17), qu'enfin les aramaïsmes abondent chez lui : telles sont les formes pronominales

---

(1) Cfr. la phrase קפא על־שמריו, I, 12, avec Jérém. XLVIII, 11 ; הסיף, faire une fin, I, 2, 3, avec Jérém. VIII, 13 ; נוגים. III, 18, avec Lam. I, 4, etc.

(2) V. Knobel, *Jeremias chaldaizans*, Vratislaviæ, 1831, in-8°.

(3) V. notre préface à *Jérémie*, p. 18, et Kœnig, *Alttestamentliche Studien*, 2e partie, *Das Deuteronomium und der prophet Jeremiah*, Berlin, 1839, in-8°.

(4) Dahler, *Jérémie et le Deutéronome*, Strasbourg, 1872, in-8°.

(5) Jer. X, 7, Ps. XCIII, 15.

(6) Lament. II, 1.

(7) Jérém. X, 17.

(8) Lam. I, 1 : III Rois, XX, 14, 15, 17, 19, etc.

(9) Jérém. LI, 23, 28, 57.

(10) Jérém. *ibid.* ; III Rois, X, 15, 20, etc.

(11) Jérém. XLVI, 8.

(12) *Ibid.* II, 22 ; Mal. III, 2.

(13) Job, IX, 30, Is. I, 25.

(14) Jér. XXXII, 12, XXV, 26, XXXVIII, 9 ; cfr. III, Rois, XIV, 24 ; IV Rois, XXIII, 17.

(15) Nous en avons indiqué quelques-uns, préface à Ezéchiel, p. 10, note 2.

(16) En voir la liste, *ibid.*, note 1.

(17) *Ibid.*, note 3.

יהא־ (1) ; א־ pour ה־ (2), יהנד־, יהמה־ (3), הנה־ (4), כנה־ (5), אתנה (6), ני־ pour י־ (7), les formes verbales קרהא, גבהא (8), יוכלו (9), etc.

De moins grosses anomalies se rencontrent dans Daniel. Ainsi nous trouvons chez lui la forme infinitive התחברות (10), qui n'a d'analogue que dans Ezéchiel (11); il en est de même de חוב (12), זהר (13) ; בג (14); כתב pour ספר (15), etc. Le livre de Daniel contient aussi beaucoup de néologismes : מועד pour עת (16); מרמה = חידה dans le mauvais sens (17); בזה pour בז, *butin* (18); la forme תעמדנה (19); ערב בוקר (20), expression tout à fait nouvelle, remplaçant l'ancien בין הערבים.

Viennent les livres écrits après la captivité, Paralipomènes, Esdras, Néhémie, Esther; tous portent la marque d'un hébreu corrompu. La corruption devient plus grande quand la langue populaire, communément appelée *chaldaïque* fut adoptée par les écrivains. Sans doute une partie de cette langue provient de l'idiome babylonien (21), mais la plus grande partie est un mélange d'araméen et d'hébreu. Cette langue, ce patois si l'on veut, devait être très peu fixé, comme on peut le conclure de l'étude des pronoms (22).

Cette corruption de la langue n'alla pas toutefois jusqu'à rendre les personnes instruites incapables de comprendre les documents écrits en pur hébreu et même de s'en servir sans difficultés. L'hébreu continua d'être la langue écrite des lettrés et la langue noble de l'aristocratie (23). Il ne faut donc pas chercher avec de Wette et Genesius, des traces d'une réelle ignorance dans les livres des Paralipomènes. Le chroniqueur n'écrit pas, comme le voudrait de Wette (24), le pire hébreu qui existe; c'est là un jugement superficiel qu'une soigneuse comparaison du livre avec Ezéchiel ferait immédiatement casser. L'auteur des Paralipomènes montre une grande connaissance des sources; on ne peut donc supposer qu'il a été aussi ignorant que le veut l'hypercritique (25).

---

(1) Ezéch. XLI, 15.
(2) *Ibid.* XXXV, 5.
(3) *Ibid.* XL, 16, I, 11
(4) *Ibid.* XVI, 53.
(5) *Ibid.* XXIII, 48.
(6) *Ibid.* XIII, 20.
(7) *Ibid.* XLVII, 7.
(8) *Ibid.* XXXI, 5, XXVII, 31.
(9) *Ibid.* XLII, 5.
(10) Dan. XI, 23.
(11) Ezéch. XXIV, 26,
(12) Dan. I, 10 ; Ezéch. XVIII, 17.
(13) Dan. XII, 3 ; Ezéch. VIII, 2.
(14) Dan. I, 5 ; Ezéch. XXV, 7.
(15) Dan. X, 21 ; Ezéch. XIII, 9.
(16) Dan. VIII, 19. XII, 7.
(17) Dan. VIII, 23.
(18) Dan. XI, 24, 33.
(19) Dan. VIII, 22.
(20) Dan. VIII, 14.
(21) V. E. Renan, *Histoire des langues sémitiques*, p. 145.
(22) לכם־אלך ; להמו ; לכ, להן. דך, דכן, דן, דך, אלין־דא. Nous trouvons dans un seul verset de Jérémie, X, 11, le même mot écrit de deux manières différentes, ארקא et ראעא.
(23) Renan, *op. cit.*, p. 144.
(24) *Beitraege zu Einleitung*, t. I, p. 67.
(25) V. la discussion des exemples allégués par Gesenius, dans Hævernick, *Einleitung*, I, 2.

Après la captivité, quelques écrivains essayèrent d'écrire un hébreu plus pur ; c'est ce que firent les prophètes Aggée, Zacharie et Malachie. Chez ce dernier on ne trouve presque aucune trace d'araméen ; seulement quelques indices d'un usage récent, tels que la scriptio plena, דויד, le אלוף (1) s'y rencontrent. Tout ce qu'on pourrait leur reprocher c'est un certain manque de concision.

IV. Destruction de la langue nationale (2).

Nous venons de voir jusqu'à quel moment l'hébreu resta une *langue écrite*. Mais combien de temps resta-t-il une langue parlée ? Cette question, qui est fort différente de la première, a reçu deux réponses.

Les talmudistes (3), les anciens grammairiens juifs, Kimchi, Ephodæus, Elias Levita (4), affirment carrément que la destruction de la langue hébraïque a été simultanée avec la captivité (5). Ils ont été suivis par les anciens critiques chrétiens, Walton (6), Dathe, J.-H. Hottinger (7), J. Buxtorf (8), et de nos jours par Hengstenberg (9), Keil (10) et Hævernick (11).

D'autres auteurs, B. Mayer (12), Loescher (13), Alting (14), Pfeiffer (15), et plus récemment Hezel (16), Gesenius (17), de Wette (18), Bleek (19), ont soutenu l'opposé. D'après eux, l'idiome hébraïque a peu à peu disparu de l'usage. On parlait encore hébreu au temps de Néhémias. L'ancienne langue se maintint côte à côte avec l'araméen dans quelques districts, et aussi parmi les classes élevées. Elle aurait été employée par le peuple peut-être jusqu'au temps d'Alexandre (20). Dans ces termes, cette opinion est inadmissible. Il suffirait, pour la réfuter, disent ses adversaires, d'un

---

(1) Zach. IX, 7, XII, 5.

(2) V. Hævernick, *Einleitung*, § 35 ; Keil, *Einleitung*, § 18 : Renan, *Histoire des langues sémitiques*, pp. 149 et suiv.

(3) Guemare, Tr. *Megillah*, f° 3. col. 1 ; tr. *Nedarim*, f° 37, col. 2.

(4) V. les citations de ces auteurs dans Buxtorf, *Dissertationes phil.-theologicæ*, p. 158.

(5) « In validissimam opinionem devenit, ut propemodum illius memoria perierit, præter id quod de illa reperitur in Scripturis Sanctis ». Ephodæus, *l. c.*

(6) *Prolegomena*, pp. 94 et suiv.

(7) *Smegma orientale*, p. 33.

(8) *Loc. cit.*

(9) *Beitraege*, t. I, pp. 299 et suiv.

(10) *Apolog. Versuch uber das Chronik*, pp. 39 et suiv.; *Einleitung*, *l. c.*

(11) *Philologia Sacra*, part. II, pp. 95 et suiv.

(12) *L. c.*

(13) *De causis ling. hebr.*, p. 67.

(14) *Opéra*, V, p. 195.

(15) *Opera*, t. II, pp. 864 et suiv.

(16) *Geschichte der hebr. Sprache*, pp. 48 et suiv.

(17) *Geschichte der hebr. Sprache und Schrift*, Leipzig, 1815, in-8°, pp. 44 et suiv.

(18) *Einleitung*, p. 54 et suiv.

(19) *Einleitung*, pp. 96-97.

(20) Olshausen, *Uber das Ursprung des Alphab.*, p. 29, prétend même que dans certaines parties de la Perse, spécialement dans Schuster (l'ancienne Suse), les Juifs parlent encore aujourd'hui l'hébreu classique !

texte de Néhémie (1), d'où l'on conclut que dès lors il était nécessaire d'ajouter une traduction à la loi qui était lue publiquement, pour que le peuple pût la comprendre.

Il faut avouer que le mot de Néhémie, מפרש, sur lequel roule toute la discussion, est de difficile explication. On l'a traduit de deux manières : « en y joignant une explication », et « fidèlement » (2). Il est fort peu probable qu'on puisse voir avec Hengstenberg dans ce mot l'indication d'une traduction en langue vulgaire ; ce ne pourrait être tout au plus qu'un commentaire explicatif, une glose. Mais cela même n'est guère supposable. L'autre sens, au contraire, est adopté par les anciennes versions de la Bible (3). Il semble préférable. Car on ne peut citer, soit en hébreu, soit dans une autre langue sémitique, un seul passage où פרש ait le sens de *traduire*. C'est du mot תרגם, déjà employé par Esdras (4), que l'on se sert toujours dans ce cas. פרש exprime la *clarté*, la *distinction*. Tout ce que l'on peut dire, c'est qu'à l'époque de Néhémias (5), la loi avait déjà besoin d'une glose pour être comprise. L'idiome araméen avait donc pris déjà chez les Juifs une grande importance. Mais rien ne permet de supposer qu'un séjour de soixante à soixante-dix ans, fait à Babylone par le peuple juif, ait pu amener un changement complet d'idiome. L'exil ne fut subi que par un petit nombre des habitants de la Judée ; ce fut surtout la classe élevée, les prêtres et les nobles, plus familiers avec la tradition religieuse et la culture de la langue, qui furent transportés en captivité. Ceux qui restèrent se servaient, sans doute, d'une langue déjà très corrompue. Dans le royaume des dix tribus, on parlait un patois à demi araméen. Le peuple resté en Judée suivit le penchant qui l'entraînait dans ce sens ; mais on doit plutôt voir là l'influence de la Syrie que celle de Babylone et de la captivité (6).

« Quoiqu'il en soit, du moment que l'on envisage l'hébreu et l'araméen, moins comme deux langues que comme deux âges d'une même langue, la discussion devient bien délicate, et le point de dissentiment presque insaisissable. C'est comme si on se demandait en quelle année finit le latin et commence le français. Les langues ne meurent pas à un jour donné ; elles se transforment par degrés insensibles, et l'on ne peut indiquer le point précis où elles doivent changer de nom. Sous Ezéchias, cent vingt ans environ avant la captivité, les deux langues יהודית et ארמית étaient encore parfaitement distinctes, et l'araméen n'était compris que des lettrés (7). Cependant nous avons vu l'hébreu des derniers temps se charger, parmi le peuple et chez quelques écrivains, de locutions dialectiques qui se rapprochaient de l'araméen... (8). On peut croire qu'à l'époque du retour des exilés, sous Cyrus, la langue de la Palestine était tout à fait corrompue, c'est-à-dire aramaïsée. Néanmoins, comme il n'y avait pas eu un moment précis où l'on eût quitté l'hébreu pour l'araméen, c'était encore l'hé-

(1) Néh. VIII, 8.
(2) Luzzato, *Prolegom. ad una gramm. ragionata della lingua ebrea*, p. 95.
(3) Vulgate : « distincte » ; les LXX n'ont pas traduit le mot.
(4) Esdr. IV, 7.
(5) Nombr. XV, 34 ; Lévit. XXIV, 12.
(6) Néh. VIII, 7, 9.
(7) Renan, *op. cit.*, p. 145.
(8) Is. XXXVI, 11, 13 ; IV Rois, XVIII, 26, 28.

breu en un sens, et l'on pouvait avec vérité appeler cette langue יהודית. Les savants, d'ailleurs, se piquaient de parler purement l'ancienne langue, et cherchaient, sans pouvoir y réussir, à corriger l'accent vicieux et le patois du peuple... La corruption alla toujours croissant, jusqu'à ce que le contact de plus en plus répété des Juifs avec les nations de la Syrie achevât de donner à la langue une physionomie complètement araméenne... Le changement de langue qui se fit à cette époque chez les Juifs s'opéra moins par l'adoption d'une langue étrangère que par la corruption successive de l'ancien idiome. Les Juifs eux-mêmes avaient certainement conscience de ce fait; car nulle part on ne voit qu'ils aient appelé araméen la langue qu'ils parlaient depuis la captivité. Au contraire, ils l'appelaient toujours *hébreu* (ἑβραϊστί, τῇ ἑβραΐδι διαλέκτῳ), ou la langue de leurs pères (ἡ πάτριος φωνή), à peu près comme le grec du Bas-Empire pouvait encore s'appeler du grec, et comme les langues dérivées du latin au moyen-âge continuèrent à porter le nom de *romanes* » (1).

III

Etude de la langue hébraïque (2).

Le manuscrit de l'Ancien Testament que les auteurs du Recueil avaient arrangé ne nous est pas parvenu sous sa forme originale; même il ne nous est pas arrivé sans quelques altérations. La Synagogue juive et l'Eglise chrétienne qui ont conservé le texte avec respect, l'ont transmis de génération en génération en se nourrissant de son contenu. Cette fidèle transmission fut rendue possible, dit Keil (3), grâce au zèle traditionnel de la philologie hébraïque. Quant aux moyens qui l'assurèrent, ce furent en partie la multiplication des manuscrits de l'original hébreu dans des copies exactes, en partie des traductions en diverses langues du texte original, traductions qui se répandirent vite et loin. On parvint au but que l'on visait, c'est-à-dire à une transmission fidèle, non-seulement par les travaux critiques dont le texte fut l'objet, dans l'intention de le conserver ou de le rétablir dans sa pureté, mais encore par l'autorité dont il jouit et le respect dont il fut entouré, et surtout par l'usage continuel qu'on en a fait dans la Synagogue et dans l'Eglise, qui y voyaient, la première toute la révélation divine, la seconde une grande partie de cette révélation.

§ 1. *Histoire de la philologie hébraïque* (4).

I. Transmission chez les Juifs de l'hébreu en tant que langue morte.

Quand la langue hébraïque cessa d'être en usage, sa connaissance se maintint chez les Scribes juifs, dans les écoles savantes. Ces écoles (5)

(1) Renan, *op cit.* pp. 149-150.

(2) *Manuale bibliographicum opera recensens tum theoretica, tum practica quæ de lingua agunt hebraica; appendicis instar ad Gesenii Linguæ hebraicæ historiam et Lelong-Maschii Bibliothecam sacram.* Digessit M. Steinschneider. Leipzig, Vogel, 1859, 8° de XXXVI-160 pp. à 2 col.

(3) *Einleitung*, § 157.

(4) D'après Keil, *ibid*, § 158 et suiv.

(5) V. sur ces écoles, Buxtorf, *Tiberias*, ch. 5-7; Alting, *Historia academiarum Judaica-*

existaient avant l'époque de Notre-Seigneur, et de son temps aussi à Jérusalem (1). Les noms d'Hillel et de Shamaï sont restés célèbres entre ceux des maîtres de ces écoles. Après la destruction de Jérusalem par les Romains, ces écoles s'établirent dans plusieurs villes de la Palestine, Jabneh, Césarée, Lydda, mais particulièrement à Tibériade. Parmi les maîtres qui enseignèrent dans cette dernière ville, Rabbi Juda le saint († vers 220 après J.-C.) atteignit une grande renommée, vers la dernière moitié du II[e] siècle. Après sa mort, le siège de cette école d'érudition scripturaire fut transporté en Babylonie, où les écoles de Neharda (2), Sora (3) et Pome-Baditha (4), sur l'Euphrate, furent bientôt l'objet d'une grande estime. En même temps cependant, les écoles de Palestine fleurissaient encore, surtout celle de Tibériade, ; là, vers le milieu du IV[e] siècle le rabbin Hillel ha-nasci (le prince) acquit une grande réputation, surtout comme chronologiste. La langue des savants maîtres de ces écoles était sans doute le chaldaïque ; on s'y servait probablement aussi de l'hébreu (5). Quand les mahométans s'emparèrent de ces pays, la langue araméenne fut remplacée par l'arabe, dont les Juifs eux-mêmes commencèrent à se servir dans leurs ouvrages. Vers cette époque les écoles savantes des Juifs existaient encore ; mais au X[e] siècle, elles avaient complètement disparu. Alors l'enseignement rabbinique émigra vers l'ouest. Pendant plusieurs siècles, il fut très florissant sur la côte septentrionale de l'Afrique, en Espagne, dans les célèbres écoles de Grenade, de Tolède et de Barcelone, et aussi en France. Cet état de choses se prolongea jusqu'à l'expulsion des Juifs d'Espagne au XV[e] siècle. Pendant cette période les Rabbins laissèrent peu à peu l'arabe de côté et approprièrent l'hébreu à leur enseignement. Ils s'efforcèrent d'imiter le style biblique hébreu, mais ils n'y arrivèrent que fort imparfaitement. Leur grammaire fut très imprégnée de chaldaïque : il en est de même de leur vocabulaire qui est en même temps rempli d'une foule de mots empruntés aux dialectes modernes : il fallait en effet exprimer des idées pour lesquelles l'hébreu de l'Ancien Testament ne fournit pas d'expressions. Telle est l'origine du nouvel hébreu ou hébreu rabbinique (6), dont les Juifs savants se sont servis depuis le XII[e] siècle, d'abord en France, ensuite dans les autres contrées de l'Europe.

---

rum, dans ses *Œuvres*, t. V, pp. 240 et suiv. ; Wolf, *Bibliotheca hebraica*, t. II, pp. 914 et suiv.; J. Fürst, *Kultur und Literaturgeschichte der Juden in Asien*, Leipzig, 1849, in-8°, t. I.

(1) L'article de M. M. Vernes sur les écoles juives, dans *l'Encyclopédie des sciences religieuses*, t. IV, p. 195, est, en dehors de son caractère rationaliste très prononcé, dénué de tout intérêt et ne donne aucune indication. L'article du D[r] Ginsburg (*Education*) dans Kitto, *Biblical Cyclopœdy*, est beaucoup plus instructif.

(2) Sur נהרדעה, V. Neubauer, *Géographie du Talmud*, p. 350.

(3) L'école de Sora, סורה, fut établie par Rab, nommé aussi Abba Arekha ; Neubauer, *ibid.*, p. 343.

(4) פום בדיתא ; Neubauer, *ibid*, p. 349.

(5) Bleek, *Einleitung*, p. 69 et suiv.

(6) Pour l'étude de cette langue, on peut se servir du Dictionnaire juif, intitulé *Aruc*, ou de son abrégé, *Aruc hakctser* ; mais ces deux ouvrages sont écrits en hébreu rabbinique. Il vaut donc mieux recourir au *Dictionnaire* de David de Pomis, Venise, 1587, in-f° (hébreu-italien-latin). R. Simon (*Cérémonies et coutumes des Juifs*, 2[e] édition, 2[e] partie, p. 147) le préférait au *Lexicon... talmudicum* de Buxtorf, Bâle, 1640, in-f°. On peut se servir aussi de Landau, *Rabbin. aram.-deutsches Worterbuch*, Prague, 1819-1820, 5 vol. gr. in-8°. — Quant aux grammaires, nous citerons celle d'Opitz, Kiel, 1696, in-4°, de Cellarius, *Rabbinismus*, 1684, in-4°, et de J.-A. Danz, *Rabbinismus enucleatus*, dernière éd., Francfort, 1765, in-4°.

Les écoles juives, dont nous venons de parler, ont beaucoup contribué à la conservation de l'Ancien Testament. Leur activité s'exerça diversement, à quatre périodes différentes : 1° Période des *anciens Sopherim* (ספרים ראשונים) depuis la clôture du Canon (1) jusqu'à la destruction de la nation juive. On fixa alors la forme extérieure et intérieure du texte sacré (מקרא), les leçons correctes, l'arrangement des livres et leurs sections, le nombre des versets, des mots, des lettres, etc. On donna au peuple le moyen de comprendre les Ecritures, en faisant des paraphrases dans le dialecte populaire. — 2° Période des *Talmudistes* (IIe-VIe siècle de l'ère chrétienne). Ces docteurs étudièrent le texte aux points de vue juridique et rituel, rassemblèrent les traditions des Pharisiens relatives à la Loi et les mirent par écrit dans la Mischna et dans les Guémares de Jérusalem et de Babylone. — 3° Période des *Massorèthes* (VIe-IXe siècles). Ils prirent à tâche d'achever la reconstitution du texte reçu, en notant les points-voyelles et les accents, en réunissant les diverses leçons, et en recueillant dans la Massore les matériaux traditionnels pouvant servir à la critique. — 4° Période des *grammairiens* et des *commentateurs* (IXe-XVIe siècles). Suivant l'exemple des Arabes, ces savants essayèrent de donner une base scientifique à la philologie hébraïque et à l'intelligence du texte de la Bible, au moyen de travaux nombreux de grammaire et de lexicographie.

II. Culture philologique de l'hébreu chez les Juifs (2).

Durant les trois premières périodes qu'on vient d'indiquer, la connaissance de la langue hébraïque se propagea surtout par voie traditionnelle de génération en génération. Le premier qui commença à la traiter scientifiquement, dans la quatrième période (3), fut Rabbi Saadia Gaon, de Fijum en Egypte, chef de l'école de Soura (942), le premier personnage qui soit célèbre pour avoir cultivé la grammaire (4). R. Juda ben Qarish, de Tahart en Mauritanie, est peut-être un peu plus ancien ; quant à l'Espagnol R. Menahem ben Sarouq, vers 950, il n'est pas beaucoup plus récent. Plus fameux est R. Juda, surnommé Chajug, de Fez, vers 1000, que les Juifs ont appelé le prince des grammairiens (5). Il a posé la base

(1) Sous réserve de ce que nous avons dit plus haut, pp. 104 et suiv.

(2) V. sur ce §, L. Wogue, *Histoire de la Bible*, pp. 208 et suiv.

(3) V. L. Dukes, *Literatur-histor. Mittheilungen über die aeltesten hebr. Exegeten, Grammatiker und Lexicographen*, dans Ewald et Dukes, *Beitraege zur Geschichte der aeltesten Auslegung und Schrifterklaerung des Alten Test.*, Stuttgardt, 1844, t. II,, pp. 2 et suiv. — Cfr. Hupfeld, *De rei grammaticæ apud Judæos initiis, antiquissimisque Scriptoribus*, Halle, 1846, in-4°.

(4) Avant ses travaux, les Juifs étaient déjà en possession des éléments d'un enseignement grammatical. Ewald a observé (*Beitraege..*, t. I, pp. 123, 124) que chez Saadias et les grammairiens juifs de son école, la forme seule est arabe ; la plupart des termes techniques dont ils se servent sont hebræo-chaldéens, et quelques-uns de ces termes ont subi des altérations si considérables qu'on doit croire qu'ils avaient longtemps séjourné dans les écoles avant de recevoir une consécration définitive. M. Munk a prouvé aussi (*Notice sur Aboulwalid*, pp. 4-10) que les Caraïtes avaient, avant Saadias, des notions grammaticales assez étendues (E. Renan, *Histoire des langues sémitiques*, p. 172).

(5) ראש המדקדקים.

de la saine philologie hébraïque (1). Il fut cependant surpassé encore par R. Jona ou Abulwalid Merwan ibn Gannach, médecin à Cordoue, mort vers 1121 (2), par R. Salomon ben Isaac, appelé, selon la coutume juive de combiner les initiales en un mot, *Raschi*, français, né à Troyes, mort en 1105; par David Kimchi, vers 1230 (3), et son adversaire R. ben Mose, appelé communément Ephodœus (4); par Aben Ezra, mort en 1167 à Tolède, et par Elias Levita, né à Venise (5) de parents allemands, en 1471, mort en 1549, et qui fut le maître des hébraïsants chrétiens, Fagius et Sébastien Münster (6).

La plupart de ces grammairiens ont laissé aussi des travaux de lexicographie (7). A l'origine, ce n'était qu'une collection de mots difficiles auxquels on joignait une explication tirée du Talmud, de l'Arabe ou du Chaldéen. Les premières collections complètes, comprenant des explications de toutes les racines, furent données par Menahem ben Sarouq (8), dont nous venons de parler, et par Salomon Parchon (9), vers 1160. Elles furent complètement oubliées, lorsque parut le *livre des racines* (10) de David Kimchi.

III. Etude de l'hébreu chez les chrétiens jusqu'à l'époque de la réforme (11).

Malgré le grand respect témoigné par les Pères à l'Ancien Testament, la langue hébraïque fut fort peu connue dans l'antiquité chrétienne. A l'exception des auteurs de la Peschito, nous ne pouvons guère citer comme ayant étudié l'hébreu qu'Origène et S. Jérôme, dont la science fut considérable pour leur temps (12). Au moyen âge, les études philologiques eurent peu d'extension. Parmi les chrétiens d'origine, il n'y a guère que Roger Bacon et André de S. Victor (13) qui aient bien connu l'hébreu. Des Juifs convertis se firent un nom célèbre par leur connaissance de cette langue. Citons parmi eux le dominicain espagnol Raymond Martini, mort en 1284,

(1) En se rendant compte de la nature des racines défectives et de la permutation des lettres faibles.

(2) Son *Livre des racines hébraïques*, a été publié par M. Ad. Neubauer, Oxford, 1875, in-4°.

(3) Sa grammaire, intitulée ספר מכלול (livre de perfection) a été réimprimée en 1862

(4) D'après son livre מעשה אפוד.

(5) Selon d'autres à Neustadt, en Bavière.

(6) Sa grammaire est intitulée : ספר הבחור (livre du jeune homme). On lui doit six autres ouvrages de grammaire ou de lexicographie.

(7) V. Wolf, *Historia lexicorum hebraicorum*, Wittemberg, 1707, in-4° — Neubauer, *Lexicographie hebraïque*, dans le *Journal asiatique*, 1861.

(8) Son ouvrage a pour titre : מחברת (collection); il a été édité par M. Filipowski, Londres, 1854.

(9) מחברת הערוך. — V. Wogue, *Histoire de la Bible*, pp. 235, 236.

(10) ספר השרשים. Cet ouvrage a été imprimé à Naples, dès 1490. Il a été souvent réimprimé.

(11) V. les travaux de Colomiès, et notre *Essai sur la Bible en France au moyen âge*, cité plus haut.

(12) Delitzsch, *Jesurun*, p. 7.

(13) *Essai sur la Bible en France...*, p. 36.

dont le *Pugio fidei adversus Mauros et Judæos* (1) prouve une connaissance très étendue de la littérature rabbinique ; Nicolas de Lyre, dont la *Postille* a été souvent réimprimée (2), et Paul de Burgos, vers 1390. Les décrets du Concile de Vienne (1311), prescrivant l'étude de l'hébreu, du chaldéen et de l'arabe, ne semblent pas avoir produit de sérieux résultats. Il est pourtant constaté qu'en 1325, il y avait des cours de chaldéen et d'hébreu à l'université de Paris (3). De 1421 à 1455, on trouve encore des professeurs d'hébreu dans cette célèbre université (4). En 1434, le Concile de Bâle avait renouvelé la constitution du Concile de Vienne relative aux langues orientales (5).

Vers la fin du XVe siècle (6), quelques chrétiens se mirent résolument à étudier l'hébreu : Jean Wessel (né vers 1420), mort en 1489), apprit l'hébreu de maîtres juifs ou des professeurs de l'Université à Paris qu'il habita longtemps ; Pic de la Mirandole (1463-1494) apprit d'un Juif savant l'hébreu, le chaldéen, l'arabe et la cabbale ; deux professeurs de Tubingue, W. Raymund et Conrad Sunnenhart. Leur élève, Conrad Pellicanus, franciscain, professeur de théologie à Bâle, puis réformé et professeur à Zurich (1478-1556) composa la première grammaire hébraïque publiée par un chrétien (7).

Les fondements de l'étude de l'hébreu, au moins en Allemagne, furent posés par Jean Reuchlin (1454-1521). Ce savant avait, à grands frais, après avoir été élève de Wessel, appris l'hébreu de deux Juifs instruits, à Vienne et à Rome. Ses *De Rudimentis hebraicis libri III* (8) comprennent un lexique (livres I, II) et une grammaire (livre III) dans laquelle il suit le *Michlol* de Kimchi.

IV. Etude de l'hébreu chez les chrétiens, depuis la réforme jusqu'à nos jours.

A. *Catholiques* (9). — Un Français, François Tissard, a publié à Paris en 1508 une grammaire hébraïque (10). Un peu plus tard (1518), un médecin

---

(1) Edité par de Voisin, Paris, 1642, in-f° ; Carpzov en a donné une nouvelle édition, Leipzig, 1687, in-f°. — V. Wolf, *Biblioth. hebr.*, t. I, pp. 1016 et suiv., t. III, pp. 989 et suiv.

(2) V. plus haut, p. 11.

(3) *Histoire littéraire de la France*, t. XXIV, p. 386.

(4) Ch. Jourdain, *De l'enseignement de l'hébreu dans l'université de Paris, au XVe siècle*, Paris, 1863, in-8°, pp. 6 et suiv.

(5) *Concilia*, ed. Harduin, Paris, 1714, in-f°, t. VIII, p. 1191.

(6) C'est à un dominicain, Pierre Schwartz (*Petrus Niger*), de la seconde moitié du XVe siècle, qu'on doit la première grammaire hébraïque rédigée par un chrétien. Elle n'a jamais été éditée. Le manuscrit se trouve à Paris.

(7) *De modo legendi et intelligendi hebræa*, Bâle, 1503, in-4°. L'ouvrage est incomplet, et Delitzsch n'en fait aucun cas, *Jesurun*, p. 17.

(8) Pforzheim, 1506, gr. in-4° de 620 pages. S. Munster en a donné une bonne édition, Bâle, 1537, in-f°. — V. sur cet ouvrage Delitzsch, *op. cit.*, p. 17.

(9) On nous pardonnera de nous étendre un peu sur un sujet qui n'a jamais encore été traité ex-professo, les protestants ne s'occupant guère que de leurs coreligionnaires. On verra par la lecture de ces quelques notes, si « l'Allemagne surtout se fit dès lors de la science de l'hébreu une sorte de domaine propre, dont elle n'a pas été depuis dépossédée » (Renan, *Histoire des langues sémitiques*, p. 175).

(10) Lelong, *Bibliotheca Sacra*, 1723, in-f°, t. II, p. 990.

espagnol, d'origine juive, Mathieu Adriani, qui, après avoir professé en Allemagne, enseigne l'hébreu à l'université de Louvain, publie une grammaire hébraïque (1). Justiniani, évêque de Nebbio, a donné une édition polyglotte du Psautier (2) et une édition du fameux ouvrage de Maïmonide, le *Moré Nevokim* (1520) (3). En 1530, trois professeurs d'hébreu furent établis par François Ier. à Paris ; Agathon Guidacerio. Paul Paradisi et François Vatable. Les deux premiers venaient d'Italie. Paradisi publia, en 1534, un livre intitulé *De modo legendi hebraice dialogus*, in-8°. Quant à Guidacerio, il réédita à Paris, en 1529, en l'abrégeant, une grammaire hébraïque qu'il avait d'abord publiée à Rome en 1514, en la dédiant à Léon X (4). On doit encore à Guidacerio des commentaires sur l'Ecclésiaste, les Psaumes et le Cantique des Cantiques (5).

Le plus célèbre de ces trois professeurs est François Vatable, mort en 1547. Ses leçons attirèrent, dit-on, un grand nombre d'auditeurs, parmi lesquels beaucoup de juifs (6). Il exerça une très grande influence. On n'a de lui que ses notes sur la Bible qui indiquent une profonde connaissance de l'hébreu (7).

Vers cette époque paraissent les célèbres travaux du dominicain Santes Pagninus (8), qui sont encore estimés des savants ; ceux d'Alphonse Zamora, juif converti (9), de Guillaume Franchi (10), de Bellarmin, de Génébrard.

En 1520, parut à Paris un résumé des travaux du fameux rabbin Elias Levita sur la langue hébraïque (11). Les nombreuses éditions de cet ouvrage laissent supposer qu'il eut une véritable influence sur les hébraïsants de l'époque.

Le livre d'un érudit chrétien, qui s'occupa beaucoup d'hébreu, eût aussi en France un grand succès. La grammaire hébraïque de Nicolas Clénard

---

(1) *Introductio utilissima hebraice discere cupientibus. Oratio dominica, angelica Salutatio, Salve regina, hebraice.* Bâle, Froben, 1518, in-8°.

(2) Gênes, 1517.

(3) R. Simon, *Lettres*, éd. de 1730, in-12, t. III, p. 97.

(4) On peut supposer que l'étude de l'hébreu n'était pas alors trop négligée, puisque cette Grammaire eut à Paris trois éditions, celle de 1529, que nous venons de citer, puis deux autres l'une en 1539, l'autre en 1546 (Goujet, *Histoire du College de France*, t. I, p. 83-87).

(5) Lelong, *Bibl. Sacra*, t. II, c. 757.

(6) M. Nicolas, art. *Vatable*, dans la *Biographie générale* de Didot, t. XLV, col. 989.

(7) Des notes sur l'A. T. sous le nom de ce savant, parurent à Paris, en 1545, chez Robert Estienne. « Vatable n'avait jamais écrit de notes ; mais Bertin Le Comte (V. sur cet érudit, Colomiès, *Gall. orientalis*, Hagæ, 1665, in-4°, p. 12), un de ses disciples, fut chargé par Estienne de ramasser tout ce qu'on avait écrit sur les explications de ce savant homme, et il les fit imprimer... Vatable qui vivait alors et qui était zélé catholique, en fut si outré qu'il entreprit Robert Estienne et lui suscita un procès ; mais sa mort arrivée en 1547, fut cause que cette affaire ne fut point terminée » (Calmet, *Bibl. Sacrée*, à la fin du *Dict. de la Bible*, éd. de Toulouse, 1783, in-8°, t. VI, p. 326. — V. dans Lelong, t. II, p. 909, la liste des éditions de Vatable). Estienne donna à Genève, l'année même de la mort de Vatable, une nouvelle édition augmentée de ces *notes*.

(8) Ils sont énumérés plus haut, p. 12.

(9) *Vocabulaire*, 1514, 1526.

(10) שמש לשון הקדש (Soleil de la langue sainte), Bergame, 1591, 1599, 1603) ; *Alphabetum hebraicum*, Rome, 1596.

(11) *De natura litterarum, punctorum, et cæterorum ad linguam hebraicam pertinentium, ex Eliæ Levitæ opusculis*, Parisiis, 1520, in-8°. Cet ouvrage fut réédité trois fois à Paris, dans le cours du siècle, 1539, 1543, 1553.

parut à Paris en 1536. Ses *Tabulæ grammaticæ hebrææ* eurent cinq éditions dans cette ville durant le seizième siècle (1).

Malgré la sécheresse d'une pareille énumération, il faut, pour donner une idée du mouvement hébraïque de cette époque, mettre sous les yeux du lecteur la liste des autres grammairiens du temps.

Jean Cinq-Arbres, qui fut aussi professeur au collège de France (2), donna une grammaire hébraïque en 1546. Son ouvrage eut trois autres éditions dans le seizième siècle (3). Il publia aussi des notes sur la grammaire de Clénard (4), et un abrégé de sa grande grammaire (5). Un autre professeur d'hébreu à Paris, Rodolphe Baines, publia aussi une grammaire hébraïque, fort remarquable pour le temps, paraît-il (6). N'oublions pas aussi les ouvrages de M. Gilbert (7), de Jean Vallensis (8), de Ch. Wechel (9), qui, non content d'être imprimeur célèbre, voulut aussi servir la science par ses livres, d'Alain Reffault (10), de P. Martin (11).

Si obscurs que soient aujourd'hui ces noms (12), ils avaient droit cependant d'être rappelés dans ces pages ; ils nous sont les sûrs garants du travail sérieux entrepris alors, et ils prouvent que la réforme n'eut pas, comme ses adeptes le prétendent souvent, le monopole des études hébraïques.

Un esprit des plus actifs et des plus curieux de cette époque si féconde, mérite d'être cité ici ; c'est Guillaume Postel (1510-1581) (13). Au dire d'un de ses anciens biographes (14), il aurait appris l'hébreu, pour ainsi dire en un jour. Sans aller si loin, il est juste de dire qu'il montra une ardeur extraordinaire pour les langues orientales. Il fut un des premiers à faire connaître l'existence du Pentateuque Samaritain, et à donner des détails sur la secte des Caraïtes. Dans le voyage qu'il fit en Orient (1549), il réunit un assez grand nombre de manuscrits, entr'autres un manuscrit syriaque du Nouveau Testament qui servit beaucoup pour l'édition donnée à Vienne en 1555, par Widmanstadt (15). Postel voulait aussi faire imprimer un Evangile arabe qu'il avait rapporté de ses voyages (16).

---

(1) 1533, 1540, 1556, in-8° ; 1564, 1581, in-4°.

(2) Mort en 1587.

(3) 1549, in-4° ; 1556, in-4° ; 1582, in-4°.

(4) Paris, 1559, in-4° ; 1564, in-4°.

(5) Paris, 1559, in-4°.

(6) Paris, 1550, in-4°.

(7) *De literis ac Motionibus seu Punctis Hebræorum*, Paris, 1563. in-4°.

(8) *De Prosodia Hebræorum*, Paris, 1545, in-4°. Je ne sais qui est cet auteur.

(9) *Institut. in Ebræam linguam*, Paris, 1555, in-8°. Je suppose que c'est l'imprimeur.

(10) *Institut. ling. hebraicæ*, 1545. Paris.

(11) *Grammat. hebræa et chaldæa*. Paris, 1565, in-4° ; réimprimée à Paris, 1684, in-8°.

(12) Presqu'aucun de ces auteurs n'est cité dans la *Biogr. gén.* de Didot. C'est dans le P. Lelong, *Bibl. Sacra*, 1723, t. II, que se trouvent ces indications.

(13) V. le P. Des Billons, *Nouveaux éclaircissements sur la vie et les ouvrages de Guillaume Postel*, Liège, 1773, in-8°.

(14) Cité par M. J. Quicherat, *Histoire de Sainte Barbe*, t. I, p. 167.

(15) Colomiès, *Gallia orientalis*, in-4°, p. 63.

(16) R. Simon, *Lettres choisies*, t. I, p. 214. — Parmi ses cinquante ouvrages, citons : 1° *Linguarum duodecim characteribus differentium Alphabetum, Introductio, ac legendi modus longe facillimus*, 1538, in-4°. — 2° *De originibus, seu de hebraicæ linguæ et gentis antiquitate ; deque variarum linguarum affinitate Liber*, 1533, in-4°. C'est le premier essai de grammaire comparée. — 3° *Grammatica arabica*, Paris, (1538), in-4° ; — 4° *Descriptio Syriæ*, Paris, 1540, in-8° ; — 5° *Abrahami patriarchæ Liber Jezirah...*, Paris, 1552, in-16 ; 6° *De Phœnicum litteris, seu de prisco latinæ et grecæ linguæ charactere, ejusque anti-*

Il faut ajouter à ces noms ceux de Maldonat et de Cornelius à Lapide, dont les ouvrages révèlent une grande connaissance de l'hébreu.

Au XVII[e] siècle, nous citerons Joseph de Voisin (mort en 1685), éditeur du *Pugio fidei* de Martini (1), et auteur de quelques ouvrages où paraît une connaissance profonde des Talmuds (2) ; le P. Jean Morin, prêtre de l'Oratoire (1591-1659), qui contribua beaucoup à la publication de la Polyglotte de Le Jay, et qui a écrit plusieurs travaux, qui firent grand bruit (3) ; ses adversaires, Valérien de Flavigny (mort en 1674) et S. de Muis (mort en 1644) (4) ; dom Guarin (1678-1729), auquel on doit une grammaire hébraïque et chaldaïque et un dictionnaire hébraïque et chaldéo-biblique (5) ; Masclef auteur d'une grammaire hébraïque (6) ; Chapelain (mort en 1702) (7).

Au XVIII[e] siècle, le zèle se ralentit un peu. Quelques noms, cependant, méritent d'être cités. Zanolini (1693-1762) a laissé un *Lexicon hebraicum* (8), un *Lexicon syriacum* (9) et un *Lexicon chaldaico-rabbinicum* (10). On peut citer aussi les *Rudimenta hebraica* (11) du jésuite Widenhofer (1708-1759) ; le traité *De præcipuis SS. Bibliorum linguis et versionibus* (12) de Pasini, professeur d'hébreu à l'Académie de Turin (1687-1770) ; le *Lexicon hebraico-biblicum* (13) de J. Bouget (mort en 1775), ouvrage assez apprécié des savants ; la *grammatica hebraica et chaldaica* (14) du carme Eisentraut (mort en 1785).

Le nom le plus connu de cette période est celui de l'oratorien français Houbigant (1686-1783), dont nous aurons à reparler plus bas, lorsque nous traiterons des éditions du texte hébreu. Mais ici, nous n'avons à citer que ses *Racines de la langue hébraïque* (15), versifiées sur le modèle du *Jardin des racines grecques*, etc. Il ne reste plus qu'à citer la grammaire hébraïque de l'abbé Ladvocat (16).

Le XIX[e] siècle nous présente les noms de Sylvestre de Sacy, à qui l'on

---

quissima origine et usu, Paris, 1552, in-8° ; — 7° *Protevangelion... Jacobi minoris...*, Bâle, 1552, in-8° ; — 8° *Description et charte de la terre Sainte*, Paris, 1553, in-16 ; — 9° *De linguæ Phœnicis, sive Hebraicæ, excellentia et de necessario illius et Arabicæ penes Latinos usu*, Vienne, 1554, in-4°.

(1) V. plus haut, p. 244.

(2) *Theologia Judæorum*, Paris, 1657, in-4° ; *De Jubilæo secundum hebræorum et christianorum doctrinam*, Paris, 1655, 1678, in-8°.

(3) *Exercitationes ecclesiasticæ in utrumque Samaritanorum Pentateuchum..*, Paris, 1631, in-4° ; — *Exercitationes biblicæ de Hebræi, Græcique textus sinceritate..*, Paris, 1633, in-4° ; — *Opuscula hebræo-Samaritana, scilicet Grammatica Samaritana...* Paris, 1657, in-12.

(4) Les ouvrages de ces deux auteurs sont sans valeur. Exceptons pourtant le Commentaire de De Muis sur les Psaumes d'après les travaux rabbiniques.

(5)

(6) *Grammatica hebraïca, a punctis, aliisque inventis massorethicis libera*, Paris, 1716, in-12.

(7) *Mare rabbinicum*, Paris 1667, in-8°. — Nous laissons de côté les malheureux essais de Thomassin.

(8) Padoue, 1732, in-4°.

(9) *Ibid.*, 1742, in-4°.

(10) *Ibid.*, 1747, 2 vol. in-4°.

(11) Wurzbourg, 1747, in-8° ; nouvelle édition, 1770.

(12) Padoue, 1716, in-8°.

(13) Rome, 1737, 3 vol. in-f°.

(14) Heidelberg, 1776, in-4°.

(15) Paris, 1732, in-8°.

(16) Réimprimée, Paris, 1822, in-8°

doit plusieurs précieux mémoires de linguistique biblique, de Quatremère, si savant en littérature hébraïque et dans toutes les langues orientales (1), de l'abbé Glaire, à qui l'on doit un *Lexique hébraïque* (2), rédigé d'après Gésénius, et une *Grammaire arabe*, de M. l'abbé Bargès (3).

B. *Protestants.* — On peut distinguer trois périodes dans l'histoire de l'étude de l'hébreu chez les réformés.

a) *Première période*, 1550-1650. — Les études sont encore entièrement dépendantes des rabbins. Les principaux hébraïsants de cette époque, Sébastien Munster (1489-1552) (4), Jean Buxtorf (1564-1629) (5), Mathias Wasmuth (mort en 1688) (6), Salomon Glassius (mort en 1656) (7) et W. Schickard (mort en 1635) (8), se contentèrent de recueillir, d'examiner et d'élaborer dans des grammaires et des dictionnaires les matériaux qu'ils avaient réunis. Cette première école, on vient de le dire, est toute rabbinique. « En grammaire elle s'occupe presque uniquement de la dérivation des mots et des changements minutieux des points-voyelles, sans songer aux règles de la syntaxe. En critique et en herméneutique, elle suit aveuglément les interprétations des juifs. Les deux Buxtorf, l'ancien surtout (9), sont plutôt des talmudistes que des philologues ; mais c'était beaucoup d'avoir prouvé qu'en dehors du judaïsme on pouvait dépasser les juifs eux-mêmes. Le système rabbinique acquiert en ces nouvelles mains une lucidité, un ordre systématique qu'il n'avait pas dans la plupart des ouvrages écrits en hébreu » (10).

Vers le même temps, J. Forster (mort en 1556) (11), J. Avenarius (mort en 1590) (12), Samuel Bohle (mort en 1639) (13), etc., essayent de pénétrer les principes de l'hébreu par une étude directe de cette langue, et sans tenir compte de la tradition rabbinique. On leur doit beaucoup d'observations exactes dans des cas particuliers ; mais dans l'ensemble ils ont nécessairement échoué parce que des principes sûrs leur manquaient (14).

---

(1) Il a laissé en ms. un dictionnaire syriaque latin qui se publie avec des additions par un anglais, M. Payne-Smith, Oxford, 1868, et suiv., in-f° ; 6 fasc. ont paru.

(2) *Lexicon manuale hebraicum et chaldaicum*, Paris, 1830, in-8° ; 2e édit., Paris, 1843, in 8°. — Citons aussi : *Catholicum Lexicon hebraicum et chaldaicum, hoc est Gesenii Lexicon manuale... expurgavit* Drach, Paris, 1848, gr. in-8°.

(3) On lui doit de nombreux travaux de philologie hébraïque et arabe.

(4) מלאכת הדקדוק השלם. *Opus grammaticum concinnatum ex variis libris Elianis* (Elias Levita) *concinnatum*, Bâle, 1542, in-8° ; — *Lexicon hebræo-chaldaicum*, Bâle, 1523 in-8°, 1525, in-8°. etc.

(5) *Thesaurus grammaticus linguæ sanctæ*, Bâle, 1605, in-8°, 1609, in-8° ; *Lexicon hebraicum et chaldaïcum*, Bâle, 1607, in-f° ; etc.

(6) *Hebraismus facilitati et integritati suæ restitutus*, Kiel, 1666, in-4°.

(7) *Philologia Sacra*, Lipsiæ, 1623, in-4°. Réimprimé sous une forme nouvelle par Dathe, Leipzig, 1776, 2 vol. in-8°.

(8) *Horologium hebræum*, Tubingue, 1623, in-12.

(9) Buxtorf (Jean), fils de Buxtorf I, 1599-1664, célèbre surtout par sa controverse avec Cappel.

(10) Renan, *Histoire des langues sémitiques*, p. 176.

(11) *Dictionarium hebraicum novum, non ex Rabbinorum commentis, nec nostratium Doctorum stulta imitatione descriptum, sed ex ipsis thesauris SS. Bibliorum... depromptum*, Bâle, 1557, in-f°.

(12) *Liber radicum*, Wittemberg, 1568, in-f°.

(13) *XIII dissertationes de formali significatione Sacræ Scripturæ eruenda*, Rostochii, 1637.

(14) Delitzsch, *Jesurun*, p. 20, juge cette école très sévèrement ; mais il y a un parti pris évident dans sa critique.

b) *Deuxième période*, 1650-1750. — Les recherches sur la langue hébraïque arrivent à une plus grande indépendance et à une plus grande certitude. On commence en effet alors à étudier avec soin les autres langues sémitiques ; on observe plus attentivement l'*usus loquendi* de la Bible, et on scrute plus profondément la structure grammaticale de l'hébreu.

Les dialectes sémitiques furent comparés entre eux. Postel en avait donné l'exemple (1). Il fut dépassé par V. Schindler (mort en 1610) (2). Mais les meilleurs ouvrages de cette période sont ceux de Louis de Dieu (mort en 1642) (3), Hottinger (4), André Sennert (mort en 1689) (5), G. Otho (mort en 1715) (6). Les Bibles polyglottes (7), spécialement celle de Walton, contribuèrent beaucoup à placer les esprits à ce point de vue et à éclaircir les obscurités de la langue hébraïque au moyen des autres langues sémitiques. Le lexique de Castel est un exemple remarquable de l'application de la méthode comparative (8).

Cette innovation contenait le germe d'un grand progrès. Les rabbins avaient eu le défaut d'étudier la langue hébraïque isolément, sans la comparer aux dialectes congénères. En étudiant l'arabe, les anciens grammairiens juifs en avaient retiré de précieux secours pour l'éclaircissement de l'hébreu ; mais quand les juifs cessèrent de se livrer à cette étude, ils retombèrent dans l'arbitraire des prétendues explications traditionnelles (9).

L'étude des dialectes fut d'abord appliquée à l'explication des mots et des phrases les plus difficiles de l'Ancien Testament, et aussi à celle des termes d'histoire naturelle, de géographie, etc. Le premier qui entra dans cette voie fut Ed. Pococke (mort en 1690) (10) ; il eut des imitateurs : Louis de Dieu (11), qui tira un très heureux parti de l'étude du syriaque ; Aug. Pfeiffer (mort en 1698) (12) qui se servit du copte et du persan ; Samuel Bochart (1599-1667), dont les œuvres sont pleines d'une immense et pro-

---

(1) V. plus haut, p. 246. Il avait été suivi par St. Guichard, *L'harmonie étymologique des langues hébraïque, chaldaïque, syriaque, grecque, latine, française*, etc., Paris, 1606, in-8°.

(2) *Lexicon pentaglotton*, Hanovre, 1612, 1649, in-f°. Les cinq langues de ce lexique sont l'hébreu, le chaldéen, le syriaque, le talmudico-rabbinique et l'arabe.

(3) *Grammatica linguarum orientalium, Hebræorum, Chaldæorum et Syrorum, inter se collatarum*, Leyde, 1628, in-4° ; rééditée par Clodius, Francfort, 1683, in-4°.

(4) V. plus haut, p. 22. *Grammatica quatuor linguarum* (hébreu, chaldéen, syriaque et arabe), Zurich, 1649, in-4° ; *Smegma orientale*, Heidelberg, 1658, in-4° ; *Etymologicum orientale*, Francfort, 1661, in-4°.

(5) *Hypotyposis harmonica linguarum orientalium, chaldaicæ, syriacæ et arabicæ cum matre hebræa*, 1653, in-4°.

(6) *Synopsis institutionum Samaritanarum, Rabb. Arab. Æthiop. et Persicarum*, formant un appendice à la grammaire hébraïque d'Alting, Francfort, 1717.

(7) Nous les énumérerons plus loin.

(8) *Lexicon heptaglotton, hebr., chald., syr., samar., æthiop., arab., conjunctim, et persicum separatim*, Londres, 1669, 2 vol. in-f°.

(9) Renan, *Histoire des langues sémitiques*, p. 178.

(10) *Commentarie on Hosea, Joel, Micah and Malachi*, Oxford, 1685, in-f° ; — *Notæ miscellaneæ ad Maimonidis Portam Mosis, ib.*, 1655, in-4°.

(11) *Critica Sacra seu animadversiones in loca quædam difficiliora Veteris et Novi Testamenti*, Amsterdam, 1693, in-f°.

(12) *Dubia vexata Scripturæ Sacræ*, Leipzig, 1685, 1713, in-4°

fonde érudition orientale et classique (1); J. Braun (mort en 1709) (2); A. Reland (1676-1718) (3).

C'est surtout à Albert Schultens (1686-1750) et à son école que fut dû le plus apparent progrès; Schultens (4), qui appartient à la grande école de philologie hollandaise à qui l'on doit Hemsterhuys. Valckenaer, Lennep, Runkenius, Scheid, voulut éclaircir l'hébreu par l'arabe (5). Schultens pensait que le sens fondamental des mots s'était toujours conservé dans l'arabe, le plus riche des dialectes sémitiques; il considérait ce sens comme le plus spécial et le plus sensible, et il s'efforçait d'en déduire les différentes acceptions qu'offre le mot dans l'Ancien Testament. Mais il appliqua son principe d'une manière trop exclusive. « Les parallélismes qu'il croit découvrir entre les deux langues sont quelquefois subtils et forcés; il ne tient pas assez compte des autres idiomes sémitiques. Si l'arabe en effet fournit de grandes lumières pour l'intelligence de la syntaxe et de la structure générale de la langue hébraïque, il faut reconnaître que, pour la partie lexicographique, les analogies tirées de l'arabe sont fort trompeuses; l'araméen est ici un guide bien plus sûr. Schultens avait d'ailleurs le tort de négliger les autres moyens herméneutiques, tels que la tradition juive et le secours des anciennes versions » (6).

Des disciples de Schultens, le plus célèbre est N. W. Schrœder (1721-1798), qui porta la grammaire hébraïque au plus haut point de perfection qu'elle eût encore atteint (7).

A la même époque, d'autres grammairiens, J. Gousset (théologien français réformé, exilé à la suite de l'édit de Nantes, mort en 1704) (8) et Ch. Stock (mort en 1733) (9), partant de principes différents, essayaient de fixer le sens primitif et exact des mots par une comparaison soigneuse du contexte et des passages parallèles. C. Neumann (1648-1715) (10) et V.-E. Lœscher (1673-1749) (11) s'efforcaient de pénétrer plus profondément dans le développement interne de la langue, et passaient des ra-

---

(1) *Geographia Sacra*, Caen, 1646, in-f°, 3e édit., Francfort, 1681, in-4°; *Hierozoicon, sive de animalibus Scripturæ Sanctæ*, 3e édit. Leipzig, 1793-1796, 3 vol. in-4°. Ses *Opera omnia*, ont été publiés à Leyde, 1675, 2 vol. in-f°; 3e édit., Leyde, 1712, 3 vol. in-f°.

(2) *De vestitu Sacerdotum hebræorum*, Amsterdam, 1680, in-4°.

(3) *Dissertationes miscellaneæ*, 1707-1708, 3 vol. in-4°; — *Palæstina ex monumentis veteribus illustrata*, Utrecht, 1714, in-4°.

(4) *De utilitate linguæ arabicæ in interpretanda Scriptura Sacra*, 1706, in-4°; — *Hebreæ linguæ antiquissima natura et indoles ex Arabiæ penetralibus revocata*, 1723-1737, 2 vol. in-4°; — *Institutiones in fundamenta linguæ hebrææ*, Leyde, 1737, in-4°, etc.

(5) Schultens avait été précédé dans cette voie par Cellarius (mort en 1707), *Sciagraphia philologiæ sacræ*, 2e éd., Iena, 1678, in-8°, et par J-A. Kromayer (mort en 1733), *Filia matri obstetricans, seu de usu linguæ arabicæ in addiscenda lingua Ebræa*, Francfort, 1707, in-4°.

(6) Renan, *op. cit.*, p. 179. — Cfr. Delitzsch, *Jesurun*, pp. 25 et suiv.

(7) *Institutiones ad fundamenta linguæ Hebrææ*, Groningue, 1776, in-4°; souvent réimprimées; etc.

(8) *Commentarii linguæ ebraicæ*, Amsterdam, 1702, in-f°; nouv. édition donnée par Clodius, Leipzig, 1742, in-4°.

(9) *Clavis linguæ Sanctæ Veteris Testamenti*, Iena, 1717, in-4°.

(10) *Genesis linguæ sanctæ Veteris Testamenti*, Norimbergæ, 1696, in-4°; *Exodus linguæ Sanctæ*, 1697-1700, 4 parties, etc.

(11) *De causis linguæ Ebrææ libri III*, Francfort et Leipzig, 1706, in-4°.

cines trilitères aux bilitères. Ils rencontrèrent pour adversaires C.-B. Michaelis (1) et Carpzov (2).

Enfin J. Alting (1618-1679) (3) et J.-A. Danz (1654-1727) (4) voulurent donner un fondement rationnel à la théorie des voyelles. Alting recherchait la cause des changements de voyelles, si fréquents en hébreu ; pour les expliquer, il inventa l'hypothèse des *durées* (moræ). Le fondement de cette doctrine, qui brille plus par sa finesse que par la vérité (5), est que toute syllabe doit contenir, outre sa consonne initiale, une durée entière ou deux temps. La voyelle longue a deux temps, la brève un seul temps. Le temps ou la demi-durée qui manque à la voyelle brève est compensé de diverses manières (6). Si ces savants opposés (7) à la comparaison des dialectes, tombent de leur côté dans de graves erreurs, cependant leurs recherches font un contre-poids aux exagérations de Schultens et de ses disciples. Ils amenèrent à un emploi mieux proportionné des différentes sources de la philologie hébraïque. C'est ce que fit l'école de Halle avec J.-H. Michaelis (1668-1738) et C.-B. Michaelis (1680-1764) (8). Cette école, moins savante que l'école de Hollande, est aussi moins lourde et moins systématique (9).

c) *Troisième période*, 1750-1850. — L'estime exagérée qu'excita l'école de Schultens fit naître une tendance rationaliste, incapable de pénétrer dans l'esprit des langues, et qui souvent n'était munie que d'une connaissance superficielle des dialectes. Elle n'avança guère ni l'étude empirique, ni l'étude rationelle de l'hébreu. La transition à cette tendance fut faite par J.-D. Michaelis (1717-1791) (10), qui fut suivi par Hezel, Hasse, Vater (1771-1826), Hartmann (1765-1827) et le catholique Iahn (1750-1816), auteurs de grammaires hébraïques.

Leur erreur fut corrigée d'abord par W. Gesenius (1786-1842) (11) qui, comme philologue empirique, surpasse tous les anciens écrivains par le discernement et par la science ; il sut réunir soigneusement les matériaux accumulés par ses prédécesseurs, les disposa avec habileté et les exposa clairement.

---

(1) *Dissertatio de vocum seminibus et litterarum significatione hieroglyphica*, Halle, 1709, in-8°.

(2) *Critica sacra*, pp. 192 et suiv.

(3) *Fundamenta punctationis linguæ sanctæ*, Groningue, 1654, in-4°.

(4) *Nucifrangibulum*, Iéna, 1686, in-8°.

(5) Wogue, *Histoire de la Bible*, p. 356.

(6) Cela a lieu dans six cas ; quand la voyelle est suivie : 1° d'une consonne exprimée (מִן) ; 2° d'une consonne latente compensée par le dagesch (וַיִּחַק) ; 3° d'une consonne latente non compensée (אֶחָד) ; 4° d'une lettre quiescente (עָשָׂה) ; 5° d'un accent (דֶּשֶׁא) ; 6° d'un demi accent (נַעֲשָׂה). Wogue, *ibid.*

(7) On cite encore parmi eux, Hirt (mort en 1783), *Syntagma observationum philol. crit. ad linguam Vet. Test. pertinentium*, Iéna, 1771, in-4° ; Meiner, *die waren Eigenschaften der hebr. Sprache*, Leipzig, 1748, in-8° ; Bellermann, *Versuch uber die Metrik der Hebr.*, Berlin, 1813, in-8°.

(8) *Lumina Syriaca pro illustrando Hebraismo Sacro*, Halle, 1756, in 4°, etc.

(9) Bleek, *Einleitung*, p. 134.

(10) *Supplementa ad lexica hebraica*, Gœttingue, 1785-1792, 6 parties, in-4° ; etc.

(11) *Hebraïsche-Grammatik*, Halle, 1813, in-8°, qui a eu 14 éditions, et qui, revue par Rœdiger, était arrivée en 1866 à la 20° édition ; *Ausfuhrliches grammatisch-kritisches Lehrgebaeude, der hebr. Sprache mit Vergleichung der verwandten Dialekte*, Leipzig, 1817, 2 vol. in-8° ; *Thesaurus philologicus criticus linguæ hebraicæ et chaldaicæ Veteris Testamenti*, Leipzig, 1829-1858, 3 v. in-4° (terminé par Rœdiger) ; *Lexicon manuale*, Leipzig, 1833, plusieurs éditions.

Ewald (1), appuyé sur Gesenius, ouvrit la voie au traitement rationnel de la langue ; mais on peut reprocher à ce savant de trop mépriser la tradition juive et d'abuser des raisonnements philosophiques abstraits (2). Sa manière a beaucoup d'affinité avec celle des premiers grammairiens et avec l'école démonstrative d'Alting et de Danz ; toutefois sa grammaire a été écrite indépendamment de ces deux auteurs. Ses œuvres grammaticales ont fait progresser d'une façon très importante l'investigation du caractère grammatical de la langue hébraïque : elles permettent d'atteindre une connaissance plus exacte de toute sa structure grammaticale et de ses développements. Sous beaucoup de rapports, le sujet est traité avec plus de finesse, de précision et d'ampleur par Ewald que par Gesenius (3).

En regard de cette école, Hupfeld (4), J. Furst (5) et F. Delitzsch (6) se sont appliqués à l'analyse ; ils veulent pénétrer dans l'intime de la langue hébraïque, cherchent son développement organique ; ils prennent en considération non-seulement les développements rabbiniques, mais aussi les résultats de la philologie comparée qui a fait tant de progrès dans l'étude des langues indo-germaniques. Il y a là peut-être une tendance fort dangereuse ; en tous cas, on ne voit pas bien quel principe nouveau a été introduit par cette école dans le mouvement des études contemporaines (7).

En finissant, nous citerons encore le dictionnaire de E. Meier (8), essai qui, malgré bien des témérités, mérite l'attention, la grammaire de Roorda (9), celles de Lee (10), de Cellérier (11) et de Preiswerk (12).

§ 2. *Moyens pour l'étude de la langue hébraïque* (13).

Ils sont de trois sortes : historiques, philologiques, philosophiques.

I. *Moyens historiques :*

1° La tradition juive dans les écrits des Rabbins, et spécialement des grammairiens, des lexicographes et des commentateurs juifs du moyen âge (14).

---

(1) V. plus haut, p. 28.

(2) *Kritische Grammatik der Hebr. Sprache*, Leipzig, 1827, in-8° ; *Grammatik der hebr. Sprache*, Leipzig, 1828, in-8°. Ces deux ouvrages ont été fondus par l'auteur dans *Ausfurliches Lehrbuch der hebr. Sprache des Alten Bundes*, 6e édit., Leipzig 1855, in-8°.

(3) Bleek, *Einleitung*, pp. 140-141.

(4) *Exercitationes ethiopicæ...*, Leipzig, 1826, in-4°, *Uber theorie der hebr. Grammatik*, dans les *Theol. Studien und Krit.*, t. I, (1828), 3e partie, etc., *Grammaire hébraïque*.

(5) *Librorum Sacrorum Veteris Testamenti Concordantiæ hebraicæ atque chaldaicæ*, Leipzig, 1840, in-f° ; — *Hebr. und chald. Handworterbuch uber das Alten Test.*, Leipzig, 1850, in-8° ; traduit en anglais par Davidson.

(6) *Jesurun*, déja plusieurs fois cité.

(7) Renan, *op. cit.*, p. 180.

(8) *Hebraische Wurzelwörterbuch*, Mannheim, 1845.

(9) Leyde, 1831-1833, 2 vol.

(10) En anglais, Londres, 1827.

(11) Genève, 2e édition, 1824.

(12) 1re édition, Genève, 1838 ; 4e édit. refondue par le fils de l'auteur, Bâle, 1884, in-8°.

(13) D'après Keil, *Einleitung*, § 162.

(14) Il semble bien que c'est par la tradition surtout qu'on peut arriver à expliquer les ἅπαξ γεγραμμένα. V. Delitzsch, *Jesurun*, p. 55.

2° Les anciennes traductions du vieux Testament, particulièrement les paraphrases chaldaïques, la version grecque des Septante, la Peschito syriaque, la vulgate de S. Jérôme, la traduction arabe de R. Saadia Gaon (1).

Néanmoins, ces sources sont loin d'être absolument claires et limpides. Les Rabbins, en effet, ne font pas toujours de distinction entre la tradition et leurs conjectures personnelles. Quant aux anciens traducteurs, parfois ils donnent des rendements inexacts, parfois aussi ils laissent voir qu'ils ont mal compris le texte original. Il faut donc recourir à d'autres moyens pour acquérir une connaissance certaine et parfaite de la langue hébraïque.

II. *Moyens philologiques :*

1° La comparaison des phénomènes individuels de la langue, qui se complètent et s'éclairent mutuellement.

A. — Telles sont, par rapport à la *grammaire*, les formes existantes qui portent la trace d'une formation plus ancienne et aujourd'hui disparue, et qui fournissent ainsi des indications sur la raison et le mode d'origine des formes actuelles. Ainsi ce que l'on appelle les formes irrégulières, dont la plupart appartiennent à la classe la plus ancienne ; les leçons du *Kethib* qui contiennent des formes antiques et qui, à cause de cela, ont été changées par les Massorèthes en formes ordinaires ; les noms propres qui découvrent beaucoup de mots appartenant à la langue qui, sans eux, auraient été perdus ; enfin, la comparaison des formes plus anciennes avec les formes récentes dans les divers livres de l'Ancien Testament.

B. — Par rapport au *lexique*, il faut tenir compte du contexte et des passages parallèles : fréquemment, en effet, le sens d'un mot se connaît par le contexte et se confirme par l'étude des passages parallèles. Il faut aussi étudier l'étymologie, au moyen de laquelle le sens des dérivés peut se déterminer avec certitude, d'après des racines semblables à celles qui existent encore, quoique la signification des mots-racines eux-mêmes ne puisse se découvrir d'après les lettres qui les composent.

2° La comparaison avec les autres dialectes sémitiques. Elle est de la plus grande importance, non-seulement pour l'explication des mots hébreux, mais encore pour la connaissance de la structure grammaticale des mots hébreux. Mais, pour réussir, il ne faut pas que cette comparaison se borne à un seul dialecte ou soit faite superficiellement. Elle doit s'étendre, dans des proportions convenables, à tous les points, pénétrer jusqu'à l'essence de chaque dialecte, et reconnaître ses caractères particuliers (2).

III. *Moyens philosophiques :*

Ils comprennent les analogies du langage. On ne peut les établir par des spéculations abstraites sur la nature et l'essence des langues, mais seulement par une étude attentive des langues appartenant à d'autres familles. En particulier, les langues indo-germaniques, avec leurs diverses branches, si extrêmement diversifiées et gra-

---

(1) Pour toutes ces versions, V. plus bas.

(2) Schultens et son école ont donné comme on vient de le voir, une préférence exclusive à l'arabe, qui peut donner beaucoup de résultats à cause de sa richesse ; cependant l'araméen est plus voisin de l'hébreu. Pour la comparaison des sons en hébreu et en arabe, V. Schultens, *Clavis dialectorum* à la fin des *Rudimenta linguæ arabicæ*, d'Erpenius, 1770, in-4°. — V. de nombreuses comparaisons entre l'araméen et l'hébreu dans Delitzsch, *Jesurun*, pp. 70 et suiv.

duées, pendant la longue période de leur formation, peuvent être appliquées, d'une manière plus profitable que toutes les autres, à nous faire saisir les lois du langage dans l'esprit humain.

L'étude scientifique de la langue hébraïque est entièrement dépendante de l'usage correct de ces divers moyens, selon leur valeur absolue et leur utilité relative. Mais on ne peut déterminer cela par des règles, et c'est l'expérience mûrie par l'usage qui peut seule amener à une science approfondie de cette langue (1).

IV

HISTOIRE DU TEXTE (2)

Après avoir passé en revue l'histoire de la langue hébraïque, il faut passer à l'histoire du texte lui-même, c'est-à-dire montrer comment la pensée exprimée dans ce texte nous a été conservée. Cette recherche est de double nature : 1° Comment les livres de l'Ancien Testament ont-il trouvé leur forme extérieure. En d'autres termes, quel est leur état paléographique ? 2° Sous quelle forme le canon ainsi écrit nous a-t-il été conservé, et par quelles périodes historiques le texte a-t-il passé ? Ou quel est son état critique ?

ÉTAT PALÉOGRAPHIQUE

§ 1. *Remarques générales préliminaires sur l'art d'écrire* (3).

Pour arriver à se faire comprendre par l'écriture, on a appliqué, soit ensemble, soit séparément, deux principes : l'*idéographisme*, ou la peinture des idées, le *phonétisme*, ou la peinture des sons. Le premier système a partout précédé l'autre. En outre, si l'on remonte à l'origine de toutes les écritures, aux plus anciennes figures de leurs caractères, on trouvera toujours à leurs débuts l'*hiéroglyphisme*, c'est-à-dire « l'imitation plus ou moins habile, par un procédé de dessin plus ou moins rudimentaire, d'objets matériels empruntés à la nature ou aux œuvres de l'industrie humaine » (4).

Les hommes ont dû de très bonne heure sentir le besoin de fixer leurs idées et leurs souvenirs par un procédé matériel quelconque. Ils essayaient

(1) V. Hupfeld, *Uber Theorie und Geschichte der hebr. Grammatik*, dans *Theol. Studien und Kritik.*, 1828, p. 557 ; — Delitzsch, *Jesurun*, pp. 51 et suiv.

(2) D'après Hævernick, *Einleitung*, § 41 et suiv. ; Keil, *Einleitung*, § 163 et suiv.

(3) F. Lenormant, art. *Alphabet* dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Daremberg et Saglio, t. I, pp. 188 et suiv. ; — Ph. Berger, art. *Ecriture* dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, t. IV, pp. 227 et suiv.

(4) F. Lenormant, *Ibid.*

en même temps, obéissant à un instinct naturel, d'imiter par le dessin les objets qui frappaient leur vue. « Combiner ce besoin et cet instinct, employer, au lieu de moyens mnémoniques résultant d'une convention tout à fait arbitraire, la représentation plus ou moins grossière des objets matériels au moyen desquels on voulait conserver tel ou tel souvenir, éveiller telle ou telle idée, était une tendance non moins naturelle que celle de la simple imitation sans but déterminé. C'est d'elle que naquit l'hiéroglyphisme » (1).

En remontant aux origines (2), toutes les écritures connues se ramènent à un petit nombre de systèmes, tous hiéroglyphiques au début, mais paraissant avoir pris naissance d'une manière tout à fait indépendante les unes des autres. Ce sont : 1° les hiéroglyphes égyptiens ; 2° l'écriture chinoise ; 3° l'écriture cunéiforme anarienne ; 4° les hiéroglyphes mexicains ; 5° l'écriture calculiforme (3) ou *Katouns* des Mayas du Yucatan. Ces cinq systèmes, tout en restant essentiellement idéographiques, sont tous parvenus au phonétisme, mais à des degrés de développements divers.

L'hiéroglyphisme, qui a commencé par la représentation pure et simple des objets eux-mêmes a conservé un certain nombre de signes appelés par les égyptologues *caractères figuratifs*, et qui n'ont pas d'autre signification que celle de l'objet qu'ils représentent. Mais avec cette méthode figurative, on ne pouvait exprimer que très peu d'idées de l'ordre matériel ; les idées abstraites restaient sans signes qui pût les représenter ; certaines idées concrètes auraient demandé des images trop développées, trop compliquées et par suite impossibles. De là provint l'emploi nécessaire du *Symbole* (4) ou du trope graphique.

Le symbole doit être presque contemporain de l'emploi des signes purement figuratifs. On n'a pu en effet se contenter longtemps de la simple représentation d'objets matériels pris dans leur sens direct.

Mais cette écriture était trop incomplète et trop imparfaite. L'idéographisme ne pouvait que placer des images ou des symboles les uns à côté des autres ; il ne pouvait construire une phrase de manière à ce qu'on pût la comprendre sans crainte d'erreur. Impossible de distinguer les différentes parties du discours, les termes de la phrase ; impossible de noter les flexions des verbes, et les cas et les nombres des noms. A peine quelques règles de position des caractères suppléaient-elles imparfaitement à ce grave défaut (5).

On fut amené naturellement à joindre la peinture des sons à celle des idées, et on passa de l'idéographisme au phonétisme. Comme tout texte écrit se prononçait nécessairement, on associa peu à peu l'idéogramme non-seulement à l'idée, mais au mot de cette idée et par suite à sa prononciation. « C'est ainsi que naquit la première conception du phonétisme, et

---

(1) *Ibid.*

(2) « Comme toutes les origines, l'origine de l'écriture trompe les investigations ». Ph. Berger, *ibid.*, p. 229.

(3) Ainsi appelée à cause de la forme des caractères qui la composent, et qu'on a pu comparer à de petits cailloux. V. de Nadaillac, *Les premiers hommes*, t. II, p. 68.

(4) Le symbole est simple ou complexe ; dans ce dernier cas il réunit plusieurs images dont la combinaison exprime une idée qu'un symbole simple n'aurait pu rendre.

(5) Stan. Julien, *Discussions grammaticales sur certaines règles de position qui, en chinois, jouent le même rôle que les inflexions dans les autres langues*, Paris, 1841, in-4°

c'est dans cette convention, qui avait fini par faire accepter à chaque signe figuratif ou symbolique, dans son rôle d'idéogramme, une prononciation fixe et habituelle, que la peinture des sons trouva les éléments de ses débuts... Le premier essai du phonétisme dut nécessairement être ce que nous appelons le *rébus*, c'est-à-dire l'emploi des images primitivement idéographiques pour représenter la prononciation attachée à leur sens figuratif ou tropique, sans plus tenir aucun compte de ce sens, de manière à peindre isolément des mots homophones dans la langue parlée, mais doués d'une signification tout autre, ou à figurer par leur groupement d'autres mots dont le son se composait en partie de la prononciation de tel signe et en partie de celle de tel autre (1)... Dans une langue monosyllabique comme celle des Chinois, l'emploi du rébus devait nécessairement amener du premier coup la découverte de l'écriture syllabique. Chaque signe idéographique, dans son emploi figuratif ou tropique, répondait à un mot monosyllabique de la langue parlée, qui en devenait la prononciation constante: par conséquent, en le prenant dans une acception purement phonétique pour cette prononciation complète, il représentait une syllabe isolée. L'état de rébus et l'état d'expression syllabique dans l'écriture se sont donc trouvés identiques en Chine, et c'est à cet état de développement du phonétisme que le système graphique du céleste empire s'est immobilisé, sans faire un pas de plus en avant, depuis plus de quarante siècles qu'il a franchi de cette manière le premier degré de la peinture des sons » (2).

Ce système était impraticable dans les idiomes polysyllabiques. Il fallut chez eux s'élever du rébus au syllabisme, c'est ce qui se fit dans les systèmes des hiéroglyphes égyptiens et de l'écriture cunéiforme. Mais les Egyptiens surent pousser le progrès jusqu'à l'analyse de la syllabe qu'ils décomposèrent en consonnes et en voyelles, tandis que l'Assyrie s'arrêta au syllabisme, et y immobilisa son écriture (3). Les Egyptiens. seuls entre les peuples de civilisation primitive, eurent de véritables lettres. Mais ils s'arrêtèrent en chemin, ne répudièrent pas toute trace d'idéographisme et gardèrent quelques valeurs syllabiques. Des obstacles invincibles, dont le principal venait de la religion, s'opposèrent à une transformation de l'écriture égyptienne en peinture exclusive des sons.

Ce furent les Phéniciens (4) qui inventèrent l'alphabet proprement dit. Les témoignages affirmatifs des anciens sur ce point (5) sont pleinement confirmés par les découvertes modernes. On ne connait pas d'alphabet proprement dit antérieur à celui des Phéniciens. Tous ceux qui nous sont parvenus procèdent plus ou moins directement de celui qu'ils ont combiné (6).

---

(1) C'est là que l'écriture s'est arrêtée chez les Aztèques du Mexique.

(2) F. Lenormant, *ibid.*, p. 189.

(3) Nous sommes loin, on le voit, de la découverte de G. Seyffarth, d'après lequel l'alphabet primitif aurait été apporté du ciel à Noé, le 7 septembre 3446 avant N.-S., avec les douze signes du zodiaque comme consonnes et comme voyelles les situations des sept planètes telles qu'il les vit au sortir de l'arche. V. Merx, *Bibl. Lexicon.*

(4) Ou quelq'une des autres peuplades de la côte de Syrie. Ph. Berger, *ibid*,. p. 234.

(5) Lucain, *Pharsale*, III, 220-224 ; Pline, *Hist. natur.* V, 12, 13 ; Clément d'Alexandrie, *Stromat.* I, 16, 75 ; Pomponius Mela, *De Situ orbis*, I, 12 ; Diodore de Sicile, V, 74 ; etc.

(6) Nous donnons, d'après M. F. Lenormant, *op. cit.*, pp. 192 et 194, deux tableaux montrant : 1° l'origine égyptienne de l'alphabet phénicien et le rapport de ce dernier avec l'hébreu actuel ; — 2° le passage de l'alphabet phénicien à l'alphabet grec archaïque.

en prirent les éléments en Egypte (1), non pas directement dans les hiéro-

Hébreu, phénicien, égyptien.

Phénicien, grec, cadméen.

(1) De Rougé, *Mémoire sur l'origine égyptienne de l'alphabet phénicien*, dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1859, pp. 115-124.

glyphes (1) mais dans la tachygraphie hiératique de l'ancien empire. « Quinze lettres phéniciennes sur vingt-deux sont assez peu altérées pour que leur origine égyptienne se reconnaisse du premier coup d'œil comme certaine. Les autres, quoique plus éloignées du texte hiératique peuvent encore y être ramenées sans blesser les lois de la vraisemblance, d'autant plus que l'on constate facilement que leurs altérations se sont produites en vertu de lois constantes » (2).

Il faut mentionner un autre système. Tout récemment M. Deeke (3) a attribué à l'alphabet phénicien une origine assyrienne. Il prend les formes qui ont servi de modèle à l'alphabet indifféremment dans le babylonien, ancien ou moderne, l'assyrien, le susien, etc., c'est-à-dire dans des écritures d'époques et de lieux très différents ; mais rien n'est plus facile que de trouver parmi un millier de formes vingt-deux caractères avec lesquels on peut édifier n'importe quelle hypothèse. Une règle absolue et dont on ne doit pas s'écarter, c'est de ne prendre qu'à un seul alphabet les formes sur lesquelles on veut s'appuyer (4).

C'est de l'alphabet phénicien que descendent tous les alphabets connus (5).

§ 2. *L'art d'écrire chez les Hébreux* (6).

En immigrant en Chanaan, Abraham était probablement familier avec l'écriture cunéiforme du pays qu'il quittait. Sa famille, peut-être à son exemple, adopta l'alphabet et l'écriture des Phéniciens.

A cause du long séjour des Hébreux en Egypte, on pourrait supposer, surtout en se rappelant que Moïse fut élevé à la cour d'un Pharaon, que le peuple de Dieu emprunta directement son écriture à l'Egypte. Cette hypothèse n'est pas admissible. Nous savons combien diffèrent la langue des Egyptiens et celle des Hébreux ; les deux nations ne pouvaient se faire comprendre l'une de l'autre (7). Les caractères dont se sert un peuple sont intimement liés à sa langue ; il serait bien difficile d'expliquer comment Israël, ignorant la langue de l'Egypte, aurait emprunté à ce pays un alphabet imparfait, tandis qu'il pouvait déjà se servir de celui qu'employaient ses voisins.

---

(1) M. Halévy, *Mélanges d'épigraphie sémitique*, pp. 168 et suiv., croit que l'emprunt a été fait directement aux hiéroglyphes, et qu'il a porté sur treize lettres seulement. Les autres se seraient formées au moyen de traits différentiels. C'est ainsi que le *heth* serait un *hé* auquel on aurait ajouté une barre pour le renforcer. (Ph. Berger, *Ib.*, p. 235).

(2) *Ibid.*

(3) *Der Ursprung des altsmitischen Alphabets, aus der neu-assyrischen Keilschrift*, dans *Zeitschrift der deutsch. morgenland Gesellschaft*, 1877, pp. 102-154.

(4) Ph. Berger, *Ibid.*, p. 234,

(5) V. F. Lenormant, *Essai sur la propagation de l'alphabet phénicien dans l'ancien monde*, Paris, 1872, 3 vol. in-8°.

(6) E.-A. Steglich, *Schrift und Bucherwesen der Hebræer*, Leipzig, 1876 ; — de Vogüé, *Mélanges d'archéologie orientale, l'alphabet araméen et l'alphabet hébraïque*, Paris, 1868, in-8°.

(7) Gen. XLII, 23 ; Ps. CXIV, 1.

Quand les Hébreux apprirent-ils l'art d'écrire ? Eichhorn laisse la question sans réponse précise (1). Gesenius (2), de Wette (3), Hartmann (4) ont soutenu qu'avant l'époque mosaïque on ne trouvait pas de traces de la connaissance de l'écriture ; ce ne serait, d'après eux, qu'au temps des Juges que les Hébreux se seraient familiarisés avec cet art. Cependant les relations étroites qui, dès l'âge patriarchal, existèrent entre les Hébreux, les Phéniciens et les Chananéens, peuvent déjà servir à affirmer le contraire. Déjà Sidon était florissante, et les Patriarches connaissaient cette côte si propice au commerce (5). Ailleurs nous trouvons des relations d'affaires très actives entre le nord et le sud ; des marchands madianites viennent de Galaad (6), et traversent la Palestine pour gagner l'Egypte (7). Jacob acquiert plusieurs de leurs marchandises de luxe, signe que sa famille ne se refusait point aux transactions commerciales (8) ; des objets d'art sont mentionnés dans l'histoire d'Abraham (9) ; des vêtements de couleurs mélangées paraissent dans l'histoire de Joseph (10). Le commerce des Patriarches n'est pas réduit à de simples échanges : l'argent se pèse ; on le désigne sous les noms de *shekels* (11) et de *kesitas* (12). Si à l'âge patriarchal de telles relations existent avec les nations voisines, et si celles-ci ont en même temps une telle influence sur la vie d'Israël, on peut sans hésitation aucune attribuer à cette époque la connaissance de l'écriture.

L'histoire de Judas et de Thamar (13) nous mène encore plus loin ; parmi les objets que possède Judas, le texte mentionne un cachet (14). Dès ces temps anciens la coutume signalée par Hérodote chez les Babyloniens (15) existait donc dans l'Asie occidentale. Cela fait supposer qu'on connaissait l'art de la gravure, que nous retrouvons aussi au temps de Moïse (16). Mais si cet art est alors connu, il est difficile de douter qu'on connût aussi l'écriture.

D'autres observations conduisent au même résultat. Parmi les classes de prêtres égyptiens nommés dans la Genèse, on trouve les *Hartumim*, חרטמים (17). Ce nom ne semble pas d'origine égyptienne, toutes les explications tentées pour l'y rapporter ont été insuffisantes (18), mais plutôt d'origine sémitique. Nous avons probablement ici, comme en plusieurs autres endroits, la traduction en hébreu d'un terme égyptien. Il est incontestable

---

(1) *Einleitung*, 4e Ausgabe, t. I, p. 196.
(2) *Geschichte der hebr, Sprache*, pp. 140 et suiv.
(3) *Archæologie*, p. 277.
(4) *Ueber das Pentat.* pp, 588 et suiv.
(5) Gen. XLIX, 13.
(6) Deut. III, 12, 13.
(7) Genes. XXXVII, 25.
(8) Gen. XLIII, 11, 12.
(9) Gen. XXIV, 22, 47.
(10) Genes. XXXVII, 3.
(11) Genes. XX, 16, XXIII, 16, XXXIII, 19.
(12) V. Winer, *Reallexicon*, t. I, p. 473.
(13) Gen. XXXVIII.
(14) *Ibid.*, vs. 18.
(15) σφρηγῖδα ἕκαστος ἔχει ; *Hist.* I, 195.
(16) Exod. XXVIII, 11, 21, 36.
(17) Gen. XLI, 8.
(18) M. Brugsch prétend qu'il dérive de l'égyptien *hartot*, « le guerrier ». (*L'Exode et les monuments égyptiens*, 1875, pp. 22-23). Cette étymologie ne semble guère plausible.

qu'à cette époque l'instrument destiné à écrire, חרט était employé (1). On trouve en effet dès lors le verbe חרת, *graver*, usité dans le sens d'écrire (2).

On rencontre aussi fréquemment dans le Pentateuque l'expression שטרים (3), qui atteste une époque pré-mosaïque. Ces *Schoterim* étaient israélites (4), et le nom est celui d'un office existant chez le peuple d'Israël. Le sens radical de ce mot est *écrivain*. Vater et Gesenius ont cherché à le dériver du sens *præfuit*, parce que שטר signifie en général surveillant, officier. Mais ce n'est là qu'un sens secondaire et la première signification est *écrire*. C'est ce que prouve la comparaison des dialectes araméen, chaldéen, arabe.

Contre la connaissance pré-mosaïque de l'écriture, on objecte l'usage rapporté par la Genèse (5) d'aider la mémoire au moyen d'amas de pierres, d'arbres, d'autels, etc., qu'on ne rencontre ailleurs que chez des peuples incultes, auxquels l'écriture est inconnue. Mais élevait-on ces monuments dans le but unique d'aider la mémoire? Il est possible en outre qu'on gravât des inscriptions sur les stèles (6). En tout cas cela ne prouve en rien l'ignorance des patriarches.

Nous ne tenons aucun compte des objections à priori qu'on tire de l'impossibilité pour un peuple nomade comme les Hébreux de cultiver l'écriture (7). Sans parler des témoignages formels que nous trouvons sur ce point dans le Pentateuque, on peut se demander comment seul Israël, au milieu de peuples qui connaissaient l'art d'écrire et qui s'en servaient journellement, aurait été privé de cet avantage (8). Comment aussi les mots כתב, écrire, et ספר, livre, sont-ils communs à toutes les langues de la famille sémitique? Ewald, qui constate ce fait, le considère comme une preuve de l'antiquité de l'écriture chez les peuples de cette famille (9).

§ 3. *Développement de l'écriture hébraïque.*

Le plus ancien document qui nous soit parvenu n'appartient pas à la littérature des Israélites. C'est en effet une inscription sémitique, en dialecte moabite, qui contient en trente-quatre lignes le récit des guerres de Moab contre Israël, lors de la révolte de Mésa, à la mort d'Achab. Cette inscription remonte à l'an 896 avant J. C. (10). Elle a une valeur inestimable au

(1) Cfr. Job, XIX, 2..
(2) Exod. XXXII, 16.
(3) Exod. V, 6.
(4) Cfr. *ibid.*, 15, 16.
(5) Gen. XXI, 33, XXXI, 46, XXXV, 7, L, 11.
(6) Comme le montrera plus tard la Stèle de Mésa. — Cfr. aussi Jug. VI, 24.
(7) Kuenen, (*Histoire critique de l'Ancien Testament*, t. I, pp. 48 et 538) admet que l'écriture était dès lors connue, mais prétend que son usage n'était ni commun, ni facile.
(8) Nous parlerons des objets employés pour écrire dans la partie consacrée à l'archéologie biblique.
(9) *Geschichte des Volkes Israel*, 3e éd. 1864, t. I, p. 77.
(10) Elle a été trouvée en 1869, au pied d'un monticule, près des ruines de Dhibân (l'ancienne Dibon), à l'est de la mer Morte, à environ trois journées de marche de Jérusalem. C'est à M. Clermont-Ganneau qu'on en doit la découverte et la possession.

point de vue paléographique et archéologique. De bons juges ont déclaré



Stèle de Mésa.

qu'ils considéraient sa découverte comme la plus importante qui ait jamais été faite dans le champ de l'épigraphie orientale.

La stèle sur laquelle cette inscription est gravée est en basalte noir très compacte. Par la forme elle ressemble aux stèles égyptiennes : elle est arrondie dans la partie supérieure et carrée dans la partie inférieure (1). Elle mesure un mètre de hauteur sur soixante centimètres de largeur (2).

C'est le plus ancien spécimen connu de l'écriture alphabétique. Il faut remarquer, au point de vue de la paléographie, qui doit seul nous occuper ici, que la stèle de Dhibân est écrite à l'aide de cet alphabet phénicien archaïque qui, suivant M. de Vogüé (3), était, avant le septième siècle, commun à tous les peuples sémitiques, les Phéniciens, les Hébreux et leurs congénères. Cette opinion, qui n'était, il y a quelques années, basée que sur des inductions, et sur l'étude de pierres gravées dont la date ne pouvait être déterminée d'une manière absolue, est devenue, depuis cette découverte, entièrement certaine. Nous avons enfin un exemplaire authentique de l'alphabet hébraïque du neuvième siècle, avec lequel ont été écrits les plus anciens manuscrits de la Bible (4).

On voit aussi, par l'étude de ce monument, que la ponctuation était pratiquée dès la plus haute antiquité : tous les mots y sont en effet séparés

---

(1) M. Clermont-Ganneau en donne une description détaillée qui, pensons nous, doit être reproduite ici. (*Revue critique*, 11 septembre 1875, p. 167) : « La stèle a, comme je l'ai déjà dit, la forme habituelle de ce genre de monuments, dont le type est un bloc allongé, carré par en bas et s'arrondissant par en haut suivant une courbe surbaissée. On ne saurait mieux la comparer qu'à nos bornes-fontaines. Seulement la juxtaposition des fragments a établi nettement que les côtés de notre stèle, au lieu d'être verticaux, étaient sensiblement obliques et s'écartaient en-dehors en donnant à l'ensemble un aspect légèrement trapézoïde. Cette particularité est peu favorable à l'hypothèse qui veut faire du monument un bloc symétriquement arrondi à ses deux extrémités, puisqu'au contraire il était plus large à la base qu'au sommet. De plus, la face postérieure dont nous possédons une section était polie : il est donc assez invraisemblable que le monument, comme le veulent les partisans de cette hypothèse, fut destiné à être encastré dans une paroi ; il devait être plutôt placé isolé, debout sur sa base stable. Un croquis arabe que je possède le représente avec deux crossettes. Je démontrerai, en le reproduisant, que ce détail est de pure fantaisie.

« La surface écrite est très inégalement dressée ; il y a des régions bombées, d'autres concaves. Ces inégalités tiennent, je pense, à ce que le bloc, trop dur pour être taillé au ciseau, a été façonné à l'aide de molettes de pierre dont le frottement a agi inégalement. Les deux faces antérieure et postérieure sont reliées, non par un plan perpendiculaire avec elles, mais par une surface fortement convexe au moins dans la partie supérieure la seule qui ait été préservée ; peut-être cette convexité s'atténuait-elle sur les prolongements latéraux de cette surface.

« Le tracé des lignes est fait avec négligence ou maladresse ; il est supposable que le lapicide avait réglé la pierre pour aligner ses caractères ; mais il m'a été impossible de déterminer si cette ligne passait par le centre moyen des lettres — ce qui est le plus naturel, — par leur base ou par leur sommet. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que nous avons affaire à une écriture non lapidaire, presque cursive, fille du *kalam* et non du ciseau. Les lettres qui sont de grandeur variable, tantôt montent, tantôt descendent, sont plus ou moins serrées ; certaines lignes sont courbes et non droites, d'autres obliques entre elles ; aucune équidistance rigoureuse ne saurait être calculée : il n'y a peut-être pas deux interlignes semblables. J'ai supposé un moment que le graveur, au lieu de régler ligne par ligne la surface de la stèle, s'était contenté de la diviser en un certain nombre de parties égales, contenant chacune plusieurs lignes dont le parallélisme était tout approximatif ».

(2) Musée judaïque du Louvre, n° 1. — On en voit une reproduction par l'héliogravure dans Héron de Villefosse, *Notice des monuments provenant de la Palestine* et conservés au musée du Louvre, Paris, 1876, in-8°, p. 1 ; une autre par le dessin est dans M. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. IV, p. 47.

(3) *Op. cit.* Nous en donnons une vue, p. 261.

(4) M. de Vogüé, dans *La Stèle de Mésa, roi de Moab*, Paris, 1870, in-4°, p. 6

par des points, et le texte lui-même est coupé en versets par des barres perpendiculaires.

Le type de l'écriture, qui était alors commun à un grand nombre de peuples sémitiques, ainsi qu'on vient de le dire, a aussi de grands rapports avec le grec archaïque, tel qu'on le trouve par exemple dans les vieilles inscriptions corinthiennes ; il permet de mieux expliquer et de comprendre plus facilement l'analogie qui existe entre l'écriture sémitique et l'écriture grecque (1).

Mais ne nous arrêtons pas à cette dernière considération qui, si intéressante qu'elle soit, est en dehors de notre sujet.

Une autre découverte, d'une inscription hébraïque gravée sur le roc en caractères archaïques (2), a été faite en 1880 dans un canal souterrain qui réunit la piscine de Siloé à la fontaine de la Vierge ; elle a pleinement confirmé les résultats qu'on avait déduits de l'inscription de Mésa. Cette inscription (3) qui, avant d'être nettoyée, avait l'aspect d'un griffonage grossier, a paru, au contraire, quand elle a été attentivement examinée, avoir été gravée avec grand soin, en six lignes régulières et avec des formes très constantes pour chaque lettre.

La plupart des critiques qui se sont occupés de cette inscription lui assignent pour date l'époque d'Ézéchias (4). M. A.-H. Sayce, avec quelque hésitation, il est vrai, la fait remonter jusqu'au temps de Salomon (5). En étudiant la forme des caractères de l'inscription, dit ce savant, on remarque que l'*aleph* doit lui assigner une date très ancienne. Deux autres caractères, le *vav* et le *zaïn* ont des formes plus archaïques que celles qu'on trouve ailleurs ; on peut en dire autant du *tzadè*. Le *cheth* et l'*aïn* sont plus archaïques que ceux de la stèle de Moab. Mais cela prouverait seulement que l'alphabet moabite a, sous quelques rapports, abandonné le type primitif gardé dans l'alphabet plus conservateur de Juda. Les lettres de Siloam ne peuvent être comparées qu'à celles des premiers sceaux hébreux (6).

Outre ces inscriptions, on possède encore celle du sarcophage d'Esmunazar (500 à 400 avant J. C.) (7) dont on trouvera un fac-simile à la page suivante ; les lions servant de poids de l'Assyrie (750), la pierre de Carpentras et les papyrus ptolémaïques (300-200), enfin des monnaies hébraïques.

Tous ces monuments confirment les conclusions de M. de Vogué, et ruinent le système, préconisé il y a peu de temps encore par MM. de Saulcy et

(1) Héron de Villefosse, *Notice*, p. 6. — Nous n'avons pas à nous occuper ici de la portée historique de cette inscription ; V. sur ce point, M. Vigouroux, *l. c.* — On trouvera dans la *Notice* de M. de Villefosse. pp. 7-11, une bibliographie détaillée de tout ce qui a été écrit (jusqu'en 1876) à son sujet.

(2) Déjà en 1869, M. Clermont-Ganneau avait trouvé deux courtes inscriptions en caractères analogues, et gravées aussi sur un rocher formant la muraille extérieure d'une cave près de Siloé (*Palestine Exploration fund, quarterly statement*, January, 1882, p. 17).

(3) Au point de vue historique, elle n'offre aucun intérêt ; elle rappelle seulement le raccord du canal souterrain ; on n'y lit pas un seul nom propre. On trouve l'inscription dans *Palestine Exploration*, 1882, pp. 278 et suiv.

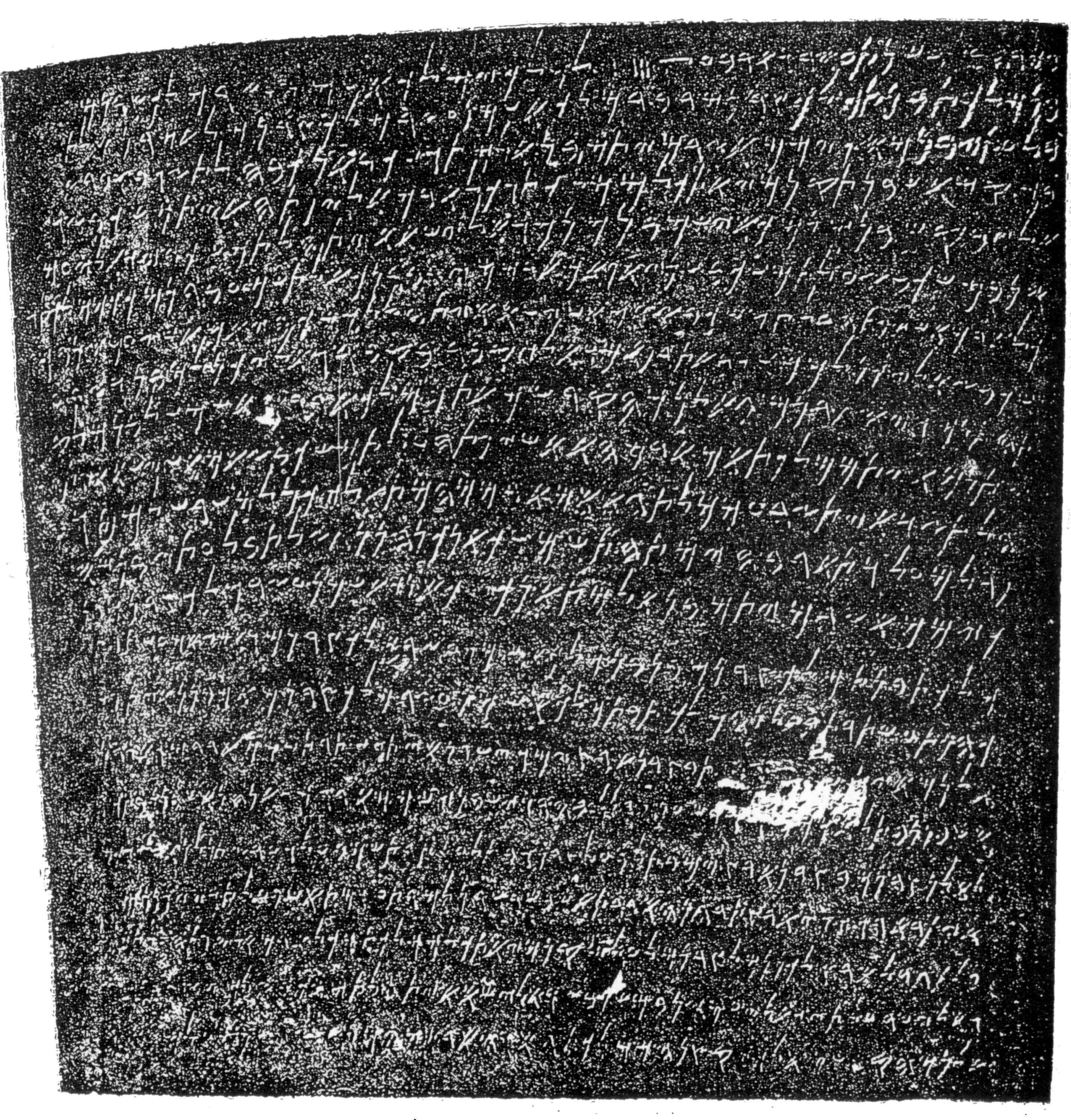
(4) M. C. R. Conder en place la date vers 732 (*Palestine Exploration....* Octobre 1883, p. 170).

(5) *Ibid.*, p. 211.

(6) *Ibid.*, janvier, 1882, p. 62.

(7) Quelques érudits, M. Clermont-Ganneau et M. Renan, rapportent cette inscription à une date sensiblement plus récente, vers le temps d'Alexandre-le-Grand.

Bonnetty (1), d'après lesquels l'hébreu carré (analogue à celui qu'on écrit aujourd'hui) était antérieur à l'hébreu phénicien. C'était s'élever contre



Inscription d'Esmunazar.

toute la tradition historique. Déjà Julius Africanus avait dit : τὸ Σαμαρειτῶν ἀρχαιότατον καὶ χαρακτῆρσι διάλαττον, ὃ καὶ ἀληθὲς εἶναι καὶ πρῶτον Ἑβραῖοι καθομολογοῦσι (2). Origène, réunissant quelques renseignements sur la forme du ת chez les Juifs, déclarait (à propos d'Ezéchiel, IX, 4) que dans l'ancien alphabet (3),

(1) *Annales de philosophie chrétienne*, 1864, t. I, pp. 407 et suiv.
(2) Dans *Syncelli Chronicon*, pp. 83 et 88.
(3) τὰ ἀρχαῖα στοιχεῖα.

le ת avait la forme d'une croix (1). Ailleurs (2), il remarque que, dans certains manuscrits des LXX, le nom de Jéhovah était écrit en lettres hébraïques anciennes (ἑβραϊκοῖς ἀρχαίοις γράμμασι), et il ajoute : « On dit qu'Esdras, après la captivité se servit d'autres caractères » (3). C'est ce que nous examinerons tout à l'heure.

La tradition talmudique est conforme à la tradition patristique. Le Talmud appelle l'ancienne écriture רעץ, brisée ou tournée, ce qui ne peut convenir qu'à l'alphabet archaïque (4). Ce nom est, pour les Talmudistes, identique à עברי, *hébraïque*, qu'ils opposent à אשורי, *assyrien*, le nom de la nouvelle écriture. Ils affirment en outre qu'après la captivité, le premier alphabet, abandonné par les Juifs, fut adopté par les Samaritains (5). Quand on se rappelle la haine des Juifs pour les Samaritains, une telle tradition ne peut s'expliquer qu'en admettant qu'elle était basée sur un fait indéniable, celui de l'identité des deux alphabets.

§ 4. *Passage de l'ancienne écriture hébraïque à l'écriture carrée.*

Est-ce aussitôt après la captivité et sous l'influence de l'exil que l'ancienne écriture a fait place à l'écriture *carrée*, כתב מרבע, ou écriture *droite*, כתב אשורי (6) ?

La tradition talmudique l'affirme : « licet non data sit Lex per manum Esdræ, mutata est per manum ejus scriptura, cum vocetur ejus nomen אשורית. quia ascendit cum iis ex Assyria » (7). On la retrouve dans Origène (8) et dans S. Jérôme (9). Aujourd'hui encore, elle est défendue par Jost (10), Bleck (11), Wogue (12). Mais ces auteurs n'admettent pas, cela va sans dire, le système de Buxtorf le jeune, d'après lequel l'hébreu carré était le plus ancien (13).

(1) *Hexaples*, éd. Montfaucon, t. II, p. 282.
(2) *Ibid.*, I, 86.
(3) *Ibid.* — V. aussi S. Jérôme, *Prol. ad Reg.* et *in Ezech.*, IX, 4.
(4) Raschi dit qu'on l'appelait aussi *Libonai*, parce qu'elle etait employée par les habitants du Liban, c'est-à-dire par les Phéniciens.
(5) *Guemare babylonienne, Tr. Sanhédrin*, f° 21, 2 et suiv.; *Talmud de Jérusalem*, Tr. *Mégillah*, f° 71, 2 ; cfr. Buxtorf, *Lexicon*, pp. 196 et suiv. ; — *Pugio fidei*, éd. Carpzov, p. 105.
(6) Il semble bien que le mot אשורי dérive du verbe אשר, *marcher droit* ; il désignerait les nouveaux caractères comme *droits*, bien dressés, par opposition aux caractères brisés ou tournés de l'ancienne écriture. V. Hævernick, *Einleitung*, § 49, et Hupfeld, *Theol. stud. und Kritik.*, 1830, t. II, pp. 292 et suiv. — אשורי (*ashouri*) ne peut en aucun cas désigner l'Assyrie, où au temps de l'exil, on se servait encore de l'écriture cunéiforme ; elle pourrait tout au plus s'appliquer à la Syrie ; l'alphabet carré dérive en effet du caractère araméen. V. Keil, *Einleitung*, § 164 ; Conder, *Handbook to the Bible*, p. 174. — Les Talmudistes donnent d'autres explications, qu'on trouvera dans Lightfoot *Horæ hebraicæ et talmudicæ in evang. Matthæi*, Cambridge, 1668, in-4°, pp. 80 et suiv.
(7) *Guemare, Tr. Sandhedr.* f° 22, 1. — Cfr. Buxtorf, *Lexicon Talmudicum*, p. 241.
(8) *In Ezech.* IX, 4.
(9) *Prolog. gal. in Libr. Reg.*
(10) *Geschichte des Judenthums und sein secten*, Leipzig, 1857, in-8°, t. I, p. 51.
(11) *Enleit.*, p. 72.
(12) *Histoire de la Bible*, p. 115.
(13) Nous n'insisterons pas sur cette théorie qui n'a plus d'adhérents et qui, dès le XVII°

On objecte à cette manière de voir l'usage, constaté sur les monnaies des temps des Machabées (1), de l'ancien caractère ; mais il est possible que les Machabées, par sentiment patriotique, et pour se rattacher à l'ancien ordre de choses, aient été chercher les caractères, et peut-être même les types de leurs monnaies, dans les temps anciens (2).

Une étude des inscriptions palestiniennes jettera peut-être quelques lumières sur ce point si controversé (3).

On trouve aux environs de l'ère chrétienne, des exemples de l'emploi du caractère carré dans la Palestine. Ainsi l'inscription de la synagogue de Kefr Bir'im (4). Cette synagogue a dû être élevée vers l'an 130 de notre ère : la tradition juive et le caractère de la construction s'accordent sur ce point (5). A la même époque appartient l'inscription en hébreu carré de la synagogue de El Jish et le fragment illisible de Nebratein. La tombe des Beni-Hézir (6) à Jérusalem, présente un autre texte important. Dans ce cas non plus, on ne peut supposer que l'inscription est plus récente que la tombe, car l'endroit où elle est placée est absolument inaccessible. Le tombeau doit probablement être contemporain du siège de Titus (70 de l'ère chrétienne) (7), puisqu'après ce siège les Juifs furent exclus de Jérusalem jusqu'au IVe siècle ; or nous savons que ce tombeau existait en 333 et qu'on le croyait, à cette date, très ancien. M. de Vogué fait remonter ce texte aux environs de l'ère chrétienne. Il faut pourtant faire remarquer, dit M. C.-R. Conder (8), que le tombeau en question ne contient que des *kokim* (9), ce qui porte à lui attribuer une antiquité considérable. D'un autre côté, c'est pendant la période asmonéenne que beaucoup des plus beaux monuments qui entourent Jérusalem semblent avoir été construits. Les lettres de cette inscription, tout en se rapprochant beaucoup de l'hébreu carré, gardent encore des traces des anciennes formes araméennes, surtout dans l'*aleph* et dans le *cheth ;* au contraire le *hé* ressemble à celui de la pierre de Carpentras, et il en est de même du *zaïn*, du *iod*, du *schin*. Cette inscription est la plus ancienne et la plus importante en caractère carré qu'on connaisse jusqu'à présent en Palestine (10). Un autre tombeau, voisin de celui des Juges, au nord de Jérusalem, et qui a une inscription de deux lignes,

---

siècle, avait été combattue par L. Cappelle. — V. pour la bibliographie ancienne, Wolf, *Bibliotheca hebraica*, t. II, p. 420, t. IV, p. 164.

(1) V. l'*Archéologie biblique*.

(2) Ph. Berger, art. *Inscriptions sémitiques* dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, t. VI, p. 771.

(3) Nous empruntons tous les faits qui suivent à M. C. R. Conder, *Hebrew Inscriptions* dans *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, octobre 1883, pp. 170 et suiv.

(4) *Mémoires of the survey of Western Palestine*, première partie, t. I, p. 233.

(5) V. Robinson, *Biblical researches in Palestine*, 3e ed., t. III, p. 71.

(6) Appelé *tombeau de S.-Jacques* par les chrétiens de Jérusalem, et *Diouan Faraoun* par les Musulmans. — Un surmoulage est au musée du Louvre, salle judaïque, n° 51. — V. l'inscription dans la *Notice* de M. H. de Villefosse, p, 38.

(7) M. de Saulcy en reculait la date jusqu'en 255 avant J.-C.; M. de Vogué pense au contraire que l'inscription est contemporaine de N. S. — V. de Vogué, *Le temple de Jérusalem*, pp. 45 et 130 ; de Saulcy, *Revue archéol.* Nouv. série, t. IX, p. 137 ; Renan, *Mémoire sur les inscriptions de Kefr-Berëim*, dons le Journal Asiatique, déc. 1864, p. 539 ; — Bonnetty, *Annales de philosophie chrétienne*, t. LXVIII, p. 416.

(8) *Art. cité*.

(9) V. pour l'explication de ce mot la partie archéologique.

(10) Elle contient 70 lettres.

semble appartenir à la même époque (1). Le sarcophage de la reine Sara, ou Sadda, dans les tombeaux des rois, découvert par M. de Sauley, en 1863, et donné par lui au Louvre (2), peut être rapporté à peu près à l'an 45 de notre ère. Les lettres sont très informes, mais leur caractère se rapproche beaucoup du type carré.

Au-delà du Jourdain, est l'inscription d'Arak el Emir (176 avant J.-C.), qui contient cinq lettres de l'alphabet. De ces cinq lettres, trois appartiennent aux anciennes formes phéniciennes, mais deux se distinguent complètement de l'écriture brisée (3) et se rapprochent assez étroitement des formes carrées. Un tombeau, trouvé par M. Tyrwhitt Drake à Ain Sinai (4), donne des lettres d'une forme carrée qui ressemblent beaucoup à celles du tombeau des Beni Hézir. Quelques-unes des lettres ressemblent à celles qu'on trouve dès 300 avant l'ère chrétienne.

La petite inscription (elle n'a que douze lettres) de Umm ez Zeinat (5), qui peut dater de l'an 200 avant J.-C., montre comme une sorte de transition entre le caractère archaïque et le caractère carré (6). Le tombeau d'Archelaïs, ville hérodienne de la vallée du Jourdain, offre des lettres de forme plus ancienne (7) : le *schin*, le *vav*, le *koph*, l'*aleph* rappellent beaucoup le caractère de l'inscription de Siloé.

On peut conclure de ces faits que l'alphabet araméen, d'où procède indubitablement l'alphabet carré, était employé en Palestine vers l'ère chrétienne, et même trois cents ans auparavant. On s'en servait conjointement avec les anciens types, comme le prouve l'inscription d'Arak el Emir.

D'un autre côté, les anciennes formes se rencontrent sur les monnaies jusqu'en 40 avant J.-C., et même plus tard, si on peut accepter les conclusions de Madden et de Saulcy sur quelques points particuliers. Ce qui semble évident, c'est que les deux alphabets étaient employés simultanément avant l'ère chrétienne (8). Peu à peu, comme le prouvent les recherches de Gesenius, Lévy, MM. Renan, Lenormant, de Vogué, Taylor, etc., l'hébreu carré, provenant de formes aramaïques ou phéniciennes anciennes se développa graduellement et finit par remplacer l'ancien alphabet.

Un passage du Nouveau Testament (9) paraît supposer l'existence des lettres carrées au temps de Notre-Seigneur. Le Sauveur n'eût pas, en citant un proverbe, mentionné le *iod* comme la plus petite des lettres, si son auditoire n'eût été habitué, depuis longtemps déjà, à écrire et à lire les

(1) C. R. Conder, *art. cité*. Nous lui avons emprunté tous ces détails.

(2) Salle judaïque. n° 21. — Héron de Villefosse, *Notice*, p. 25.

(3) Ce sont le *Daleth* (ou le *Resh*) et le *Hé*.

(4) *Palestine Survey*, *Memoirs*, t. II, p. 302.

(5) *Ibid.*, t. II, p. 71.

(6) Conder en donne une reproduction, *art. cité*, p. 172.

(7) *Palestine Survey*, *Memoirs*, t. II, p. 396.

(8) V. les spécimens de l'écriture phénicienne donnés dans l'atlas du 1er fascicule du *Corpus Inscriptionum semiticarum*, Paris, 1881, in-4°, et dont nous extrayons un fragment de l'inscription d'Esmunazar. V. plus haut, p. 264.

(9) Matt. V, 18. — On a voulu aussi trouver dans le mot κεραία de ce verset une allusion aux petits traits verticaux, appelés תגין, *couronnes*, par les Juifs et dont ils font surmonter quelques-unes de leurs lettres (ג, ז, ט, נ, ע, צ, ש).

livres saints en caractères carrés ; c'est, en effet, dans cet alphabet seulement que le *iod* peut être ainsi qualifié (1).

En remontant plus haut dans le cours des âges, on trouve dans la version des Septante un certain nombre d'erreurs de traduction qui ne peuvent s'expliquer que par l'existence d'un texte écrit en caractères carrés.

Peut-être est-ce ici le moment de rappeler la tradition talmudique, d'après laquelle l'écriture carrée devait seule être employée dans un but religieux, tandis que l'autre, quoique plus ancienne, était regardée comme vulgaire et profane, חול (2).

Quant aux manuscrits, comme ils sont relativement récents (3), ils ne peuvent fournir aucun renseignement sur cette question.

En résumé, il n'est pas démontré que la tradition talmudique soit complètement inacceptable. Des lettres carrées ou voisines de cette forme peuvent avoir été employées dès le temps d'Esdras pour écrire les livres saints. Mais la question attend, pour être résolue, de nouvelles découvertes archéologiques (4).

Nous donnons en regard un tableau des différents alphabets hébraïques (5).

§ 5. *Ancien système de points-voyelles.*

I. Au XVIIe siècle, s'éleva une longue et violente controverse sur l'antiquité des points-voyelles hébraïques (6). Suivant sur ce point la plupart des Rabbins du moyen-âge, Jean Buxtorf (7), son fils, Wasmuth, Lœscher et la plupart des théologiens protestants du XVIIe siècle et du XVIIIe, défendirent l'antiquité ou l'origine divine des points-voyelles. Dieu les avait fait connaître aux hommes par l'intermédiaire de Moïse ou d'Esdras (8). Au contraire, leur origine récente avait déjà été soutenue, ou plutôt insinuée, par Aben Ezra, par Raymond Martini, par Perez de Valentia (9) et par Nicolas de Lyre (10). La thèse fut soutenue ex professo par Elias Levita (11). La traduction latine de son ouvrage par Séb. Munster répandit cette théorie

(1) V. dans la reproduction des anciens alphabets la forme digitée de cette lettre, qui lui a fait donner le nom de main.

(2) Wogue, *Histoire de la Bible*, p. 117 ; Hævernick, *Einleitung*, p. 49 ; Hartmann, *Ling. Einl.*, pp. 28 et suiv.

(3) V. plus bas.

(4) Au moyen-âge l'écriture carrée se change en écriture rabbinique, dite כתב עגול, *écriture ronde*. — L'histoire de l'écriture hébraïque carré est donnée par Chwolson, *Corpus inscriptionum hebraicarum*, S. Pétersbourg, 1882, gr. in-4°.

(5) Voici, de droite à gauche, la légende de ce tableau : 1. phénicien archaïque ; 2. grec archaïque ; 3. stèle de Mésa (v. plus haut, p. 261) ; 4. inscription de Siloé (v. p 263) ; 5. cachets et monnaies, VIIIe-IVe siècles av. J.-C.) ; 6. samaritain ; 7. araméen ; 8. Ecriture carrée des inscriptions du Ier siècle av. J.-C. ; 9. Ecriture carrée du *Codex babylonius* ; 10. écriture rabbinique du moyen âge.

(6) V. les indications bibliographiques sur cette controverse, dans Wolf, *Bibliotheca hebraïca*, t. II, pp. 476 et suiv. t. IV, pp. 214 et suiv.

(7) *Tiberias*, ch. XI.

(8) V. Carpzov, *Critica Sacra*, p. 242. — Au XVIIe siècle, en Amérique, un puritain, Cotton Mather prêchait sur l'autorité divine des points-voyelles (Lichtenberger, *Encyclopédie*, t. IV, p. 595).

(9) *Introductio ad exposisitionem in Psalmos*, vers 1450.

(10) *In Hos.* IX.

(11) *Masoreth Hammasoreth*, préface.

10	9	8	7	6	5	1	3	2	1
א	א	א							
ב	ב	ב							
ג	ג								
ד	ד	ד							
ה	ה	ה							
ו	ו	ו ו							
ז	ז	ז ז							
ח	ח	ח ח							
ט	ט								
י	י	י י							
ך כ	ך כ	כ							
ל	ל	ל							
ם מ	ם מ	ם מ							
ן נ	ן נ	נ							
ס	ס	ס							
ע	ע	ע							
ף פ	ף פ	ף פ							
ץ צ	ץ צ	צ							
ק	ק	ק							
ר	ר	ר							
ש	ש	ש							
ת	ת	ת							

Formes diverses des alphabets hébreux.

parmi les réformés, Luther, Calvin, Pellicanus, Zwingle. Buxtorf la réfuta formellement dans son *Tiberias*. La discussion devint sérieuse lorsque les vues d'Elias Levita furent développées par L. Cappel (1585-1658) (1). Le traité de Cappel se divise en deux parties. Dans la première, qui est positive, il établit que les points-voyelles, les accents et les autres signes diacritiques, qui accompagnent le texte hébreu de l'Ancien Testament, n'appartiennent pas essentiellement au texte, mais ont été ajoutés par les Massorèthes, environ cinq siècles après Jésus-Christ. Comme preuves, il fait voir que les Rabbins reconnaissent la nouveauté des points-voyelles, que les manuscrits employés dans les synagogues ne les ont pas, que le Talmud ne les mentionne point, que, d'après les citations de l'Ancien Testament chez Philon, Josèphe et les Pères, d'après les traductions grecques et chaldaïques, il est évident que les textes n'étaient pas ponctués, qu'enfin certaines particularités prouvent que ces signes ont été inventés à une époque où la langue hébraïque n'était plus parlée (2). Dans la seconde partie, négative, il réfute les arguments des défenseurs de l'antiquité et de la divinité des points-voyelles. Buxtorf le fils répondit à Cappel (3) qui répliqua assez aigrement (4), suivant du reste en cela l'exemple de son adversaire. Cappel fut appuyé par le P. Morin (5), et par Walton (6) et Bauer. Dans l'autre camp, Wasmuth, suivi par beaucoup d'auteurs dont la liste serait sans intérêt, prit la défense de Buxtorf. En Suisse, les adhérents à ce système en firent un article de foi (7).

La lutte se termina dans la seconde moitié du XVIIIe siècle par un accord général sur l'époque relativement récente de l'invention des points-voyelles. Il est certain que leur ancienneté ne peut se défendre, quand on a constaté leur absence dans les monnaies juives, dans les inscriptions phéniciennes, hébraïques et puniques, et aussi dans les rouleaux des synagogues qui ont certainement gardé l'ancienne manière d'écrire les livres saints. On peut ajouter à ces preuves celle qui se tire de l'introduction assez récente des voyelles et des accents dans les dialectes sémitiques congénères.

II. A aucune époque, le système d'écriture des Hébreux ne se composa exclusivement de consonnes (8). Dès l'origine, il y eut trois signes de voyelles pour l'*a* (א), l'*i* (י) et l'*u* (ו). Mais l'*aleph* ne fut employé que pour un son initial, et pour un son final on ne l'écrivait pas. Chaque consonne était probablement *appuyée* par le son *a*, comme en éthiopien et en sanscrit. A l'origine, ce son devait tout à fait prédominer. Ce n'est que lorsque la langue commença à se développer, que les autres voyelles (*i*,

---

(1) *Arcanum punctationis revelatum*, Leyde, 1624, in-4° ; — *Commentarii et notæ criticæ in Vetus Testamentum*, Amsterdam, 1687, in-fol.

(2) Elias Levita, dans l'ouvrage qu'on vient de citer, avait déjà développé quelques-uns de ces arguments. V. L. Wogue, *Histoire de la Bible*, p. 118.

(3) *De punctorum vocalium et accentuum in libris Veteris Testamenti origine, antiquitate et auctoritate*, Bâle, 1648, in-4°.

(4) *Vindiciæ Arcani punctationis.*

(5) *Exercitationes biblicæ*, 2e partie, exerc. 12-14.

(6) *Prolegomena*, III, 39.

(7) V. plus haut, p. 58. — Une école intermédiaire, représentée par Rivet, Hottinger et J. D. Michaelis, Eichhorn, Bertholdt, Jahn, etc., adopte un système inadmissible. V. Bleek, *Einleitung*, p. 739.

(8) Keil, *Einleitung*, § 165.

u, e, o, ai, au) devinrent plus fréquentes. Mais l'écriture se développa moins rapidement que la prononciation, et les signes des voyelles י et ו ne furent pas toujours appliqués, mais seulement dans les endroits ambigus (1). On se contenta de cette simple vocalisation, aussi longtemps que l'hébreu se parla. Ainsi font encore aujourd'hui les Arabes, qui compensent le défaut des signes écrits par la connaissance certaine et précise de la langue vivante. Mais déjà les derniers livres de l'Ancien Testament manifestent un progrès dans les signes écrits des voyelles, et la *scriptio plena* devient d'un usage plus fréquent (2).

Au temps de la traduction des Septante, la vocalisation était loin d'avoir atteint sa dernière perfection ; dans beaucoup de cas, elle différait alors de celle qui est adoptée aujourd'hui. Dans cette version, en effet, la contraction des diphtongues *ai* et *au* en *e* et *o* est encore loin d'être complète (3). Au lieu de l'*i* constamment employé par les Massorèthes comme voyelle auxiliaire, les Septante se servent souvent de la voyelle originale *a* (4), parfois de l'*e* (5). Au lieu du *scheva mobile* au commencement des mots, ils emploient fréquemment le son *a* (6).

Dans les Targums, on trouve des formes moins variables et plus fixes. Au temps du Talmud et de S. Jérôme, la vocalisation est complètement fixée ; elle s'accorde essentiellement avec la vocalisation récente. Mais il est essentiel de faire remarquer qu'on ne trouve ni dans le Talmud, ni dans S. Jérôme trace de points-voyelles.

Le Talmud suppose l'existence d'un texte déjà solidement établi, aussi bien par rapport aux voyelles que par rapport aux consonnes. Ce texte en lui-même est inattaquable, quoiqu'il soit susceptible d'interprétations diverses, mais surtout au point de vue de doctrines et de thèses nouvelles. Les formules talmudiques : *ne lis pas ainsi, mais ainsi* (7), *raison pour décider selon la micra,* ou *selon la masoreth* (8), de même qu'en général la distinction entre la Micra, leçon ecclésiastique ou canonique, et la Masoreth, leçon supposée ou apocryphe, ne doivent pas faire naître des doutes critiques ou des controverses par rapport à un texte ambigu ; elles concernent seulement des mots spéciaux du texte, qu'on rattache à des propositions didactiques, à des discussions dogmatiques et juridiques. De même les טעמים et les פסוקי טעמים mentionnés dans le Talmud ne sont pas des accents et des points-voyelles, mais des propositions ou des bouts de phrase qui n'ont aucun rapport avec les voyelles ou avec l'accent.

---

(1) V. Hupfeld, *Exercitationes ethiopicæ*, § 3-5, dans l'*Hermès*, t. XXXI, pp. 16 et suiv. ; Ewald, *Ausfuhrliche hebr. Gramm.* § 11 ; Hævernick, *Einleitung*, § 51 et suiv.

(2) V. plus haut, p. 234. — Quelques exemples : דויד, קידש, ריע, אלגומים, pour דוד, קדש, רע, אלגמים ; אותי pour אתי, I Par, XI, 31 ; II Rois, XXIII, 29 ; יקהיל pour יקהל, II Par. V, 2 ; III Rois, VIII, 1 ; ואקים, ואשים pour ואקם, ואשם, II Paral.. VI, 10, 11 ; III Rois, VIII, 20, 21, etc. Cette orthographe est encore plus fréquente dans le Pentateuque Samaritain et dans le talmudique et le rabbinique : Cfr. Gesenius, *De Pentat. Samaritani indole*, pp. 16, 53 et suiv.

(3) Exemples : Αἰλαμ (אילם), Θαιμαν (תימן), Γαυλων (גולן), Ναβαυ (נבו), etc.

(4) Exemples : Μαδιαν (מדין, *Midian*), Σαμψων שמשון, *Schimschon*).

(5) Exemple : Κεδρων (קדרון, *Kidron*).

(6) Σαμουηλ, Σαβαωθ, Ζαβουλων ; Cfr. aussi Σοδομα, Σολομων, Γομορρα, Φυλιστιιμ, etc. V Gesenius, *Geschichte*... pp. 191 et suiv.

(7) אל תקרא כן אלא כן.

(8) יש אם למקרא, יש אם למסרת.

Quant à saint Jérôme, non-seulement il connaît la vocalisation actuelle du texte; mais souvent aussi il s'exprime si carrément sur la lecture des voyelles (1), qu'on pourrait conclure que de son temps la vocalisation, conformément à la tradition rabbinique, était fixée d'une manière rigoureuse. Mais, en même temps, ses écrits contiennent les preuves les moins ambiguës et les plus fortes de l'absence complète des points voyelles et des signes diacritiques (2). Ainsi les accents que le saint Docteur mentionne souvent ne peuvent pas être des signes écrits ou des indications pour la lecture, mais doivent simplement faire connaître la prononciation, conformément à la manière de dire (3) des grammairiens grecs et latins (4). Il parle de temps en temps de « vocalibus litteris in medio »; mais d'après le contexte, il est clair qu'il ne parle pas des points-voyelles, mais des consonnes-voyelles א, ו, י et ה, peut-être aussi ע (5).

§ 6. *Origine du système massorétique des points-voyelles* (6).

Le texte sans points était bien vu des Talmudistes auxquels il était indispensable pour leur enseignement dogmatique et juridique, à cause de la facilité qu'on y trouvait pour l'interprétation. Aussi tenaient-ils fortement à ce principe fondamental que la parole traditionnelle ne doit pas être mise par écrit: « Verba quæ in scripto, non est licitum tibi docere ore; et contra verba quæ per os, non est licitum tibi docere scripto » (7). C'est pourquoi un manuscrit de la loi qui était ponctué était regardé comme profane (8); seul le texte nu (9) était permis, soit pour le service divin, soit pour l'étude et l'enseignement.

Néanmoins, après l'achèvement du Talmud, on sentit le besoin de fixer au moyen de l'écriture tout l'ensemble des traditions orales. On fut alors conduit à former un système de voyelles. Mais celui que nous avons aujourd'hui est si artificiel, si compliqué, qu'il est impossible d'en attribuer la formation à un seul personnage et à un court espace de temps. Il est vrai que nous ne trouvons pas des traces certaines de formation successive dans les documents qui nous sont parvenus. Tous les manuscrits présentent le système massoréthique complet; les quelques exceptions qu'on a remarquées ne proviennent que du plus ou moins d'attention et d'habileté du copiste.

Les relations qui unissaient à cette époque les Juifs aux Syriens et aux Arabes; la comparaison du système de vocalisation de ces peuples avec

(1) Ainsi il dit que מים peut se lire *mijam* ou *majim* (*In Os*, XI, 10); ארבה, *arbé* ou *aruba* (*In Os*. XIII, 3); שערים, *searim* ou *seorim* (*In Gen*. XXVI, 12, etc.)

(2) Cfr. Hupfeld, *Kritische Beleuchtung einiger dunkeln und missverstanden Stellen der Alt. Textgeschichte*, II, *Vocalization*, dans *Theol. Studien und Kritiken*, 1830, pp. 573 et

(3) Accentus = Sonus. *Epist. ad Evagr*. 125.

(4) V. S. Jérôme, *In Jer*. IX, 21; *in Habac*. III, 5; *in Isa*. II, 21, XXVI, 14; *Epist*. CXXV. *ad Damas*.

(5) *Comment in Amos, Procem*.

(6) Keil, § 166; Hævernick, § 54; Renan, *Histoire générale des langues sémitiques*, p. 170.

(7) Tr. Gittin, f° 60, dans Buxtorf, *De punctorum vocalium... auctoritate*, éd. citée, p. 41.

(8) פסול. V. Buxtorf, *op. cit*., p. 40.

(9) פשוט.

celui des Massorètes ; d'autres traces historiques font voir que le système juif se forma, par périodes successives, sur des fondations simples, et aussi qu'il a des rapports manifestes avec les systèmes des Syriens et des Arabes. Hupfeld (1) a fait voir d'une manière convaincante ces rapports ; il a montré que tout le système sémitique des points-voyelles provient de la ligne diacritique des Samaritains (2), et du point diacritique des Syriens (3).

Dès le VII[e] siècle, les Syriens et les Arabes marquaient les voyelles ; ils commencèrent par des signes et des points diacritiques, qu'ils développèrent graduellement en un système phonétique complet. Les juifs savants, qui colligeaient la Massore et la fixaient par écrit, trouvèrent là l'occasion, le fondement et le modèle de leur propre vocalisation qui s'étend jusqu'aux nuances les plus minutieuses de la variation des sons. L'origine arabe de cette vocalisation est mise hors de conteste par le témoignage des grammairiens juifs, qui rattachent toutes les voyelles à trois sons fondamentaux (4), et aussi par les noms arabes de ces sons qui nous ont été conservés dans le livre Cosri (5).

La pleine formation de ces voyelles en résulta dans l'école de Tibériade. L'origine palestinienne de la ponctuation massorétique semble être hors de doute, du moins dans l'opinion de Keil, et de quelques auteurs. Mais, pour d'autres critiques, Luzzatto, Munk, Ewald, Dukes, Renan, « les docteurs juifs qui donnèrent à la philologie hébraïque ce puissant secours..., habitaient plutôt la Babylonie que la Palestine, enfin appartenaient à la catégorie des docteurs dits *Saboriens* (סבוראי) et non aux Massorètes » (6).

Cette formation se produisit entre le VI[e] et le XI[e] siècles. Car la fin de la période talmudique ne peut pas remonter plus haut que le VI[e] siècle. D'un autre côté, dès le X[e] siècle, Saadias Gaon, dans sa traduction arabe de l'Ancien Testament, suit toujours pour le sens la ponctuation massorète. Au commencement du XI[e], le grammairien R. Chayug nomme les sept voyelles employées aujourd'hui. Les Rabbins espagnols des XI[e] et XII[e] siècles ne savent plus rien de leur origine récente (7).

§ 7. *Système massorétique des accents* (8).

Aucun témoignage historique n'existe touchant l'origine de l'accentua-

(1) *Op. cit.*, p. 785 et suiv.

(2) Dans cette écriture, elle se met sur le ב dans דבר, quand ce mot doit se lire *debher* et non *dabhar* ; sur l'א dans אל, quand on doit lire *el* et non *al*. Bleek, *Einleitung*, p. 378.

(3) L'influence arabe a été niée par Ewald (*Ausfuhrl. Lehrbuch derhebr. Sprache*, p. (137).

(4) Aben Ezra et Abraham de Balmis (dans Morin, *Exercitat.* 18, 7) réduisent toutes les voyelles à trois simples, פשוטות, ou originales, מוסדות, אמהות, c'est-à-dire *a*, *o* et *i*.

(5) Les noms arabes sont conservés dans ce livre (II, § 80, éd. Buxtorf, p. 143) : פתיחה (Fachta, Pattach), קמוץ et שבר ; cfr. Hupfeld, *op. cit.*, pp. 813 et suiv.

(6) Renan, *Histoire des langues sémitiques*, p. 171.

(7) On ne peut tirer une conclusion contraire de ce que des grammairiens du X[e] et du XI[e] siècles ne connaissent pas certains signes qui font maintenant partie intégrante du système graphique de l'hébreu. — Quant au système de ponctuation des mss, Caraïtes, très différent de celui de nos Bibles, il peut tout au plus prouver qu'il y avait plusieurs écoles en grammaire comme en théologie.

(8) Keil, § 169.

tion massorétique. Néanmoins, cette accentuation est si étroitement liée à la vocalisation des Massorètes, qu'elle doit s'être produite à la même époque (1). De même aussi, elle a été amenée par des travaux successifs, d'un état primitif assez simple à la forme très compliquée dans laquelle elle nous est parvenue. Il est probable que le système syrien d'accentuation a fourni l'occasion et le point de départ de ce développement (2).

Le but qu'on se proposait dans l'établissement de ces accents peut être déduit de deux de leurs noms : טעמים (marques pour le sens) et נגינות (marques pour la modulation) ; c'était de régler et de marquer le rhythme de la diction, quand on lisait l'Ecriture dans le culte public (3). Ce rhythme, déterminé par le sens logique des mots et des membres de phrase, s'exprimait par différentes modulations de la voix, quand on lisait les mots ou les syllabes de la Bible (4).

II. — ÉTAT CRITIQUE

§ 1. *Histoire du texte* (5).

I. Manuscrits.

1° *Avant la clôture du Canon.* Nous ne savons rien de précis sur l'état du texte avant la clôture du Canon. Il n'était probablement pas laissé à l'arbitraire ; mais, malgré toutes les précautions prises, des fautes ont dû se glisser dans les manuscrits. Les divergences des anciennes versions doivent tenir en partie à cette cause, mais, quoiqu'il en soit, nous n'avons pas le moyen de découvrir ce qu'étaient ces manuscrits (6).

2° *Après la clôture du Canon.* Une autre période s'étend de la clôture du Canon jusqu'à l'âge des Talmudistes. Dans cette période, apparaissent deux recensions principales du texte canonique ; on peut les appeler, d'après le lieu d'origine de leurs auteurs, la recension alexandrine et les recensions palestiniennes (7).

La traduction des Septante est le plus vieux monument que nous possédions des recensions alexandrines. Elle donne, sans aucune exactitude critique, le texte de l'Ancien Testament. dans un état très différent de l'état actuel : le texte original ne fut pas, en effet, toujours suivi avec une

(1) V. Wolf, *Bibl. hebr.*, t. II, pp. 492 et suiv., t. IV, pp. 218 et suiv.; Gesenius, *Geschichte der hebr. Sprache*, § 57.

(2) Ewald, *Zeitschrift fur das Kunde des Morgenl.*, t. I, part. 2, pp. 204 et suiv.; t. II, part. I, pp. 109 et suiv.

(3) M. Wogue, *op. cit.*, p. 125, n'admet pas cette théorie.

(4) V. sur l'accentuation, Ewald, *Lehrbuch der hebr. Sprache*, § 95 et suiv. ; A. B. Davidson, *Outlines of hebrew Accentuation, Prose and Poetical*, Edinburg, 1861, in-8°.

(5) Hævernick, *Einleitung*, § 60 et suiv.: Ubaldi, *Introductio*, t. II, pp. 488 et suiv,

(6) On n'a pas encore oublié l'émotion produite en Angleterre par l'annonce du ms. Shapira, dont la fausseté a été nettement démontrée par M. Clermont-Ganneau (*Revue politique et littéraire*, 29 sept. 1883, pp. 385 et suiv.).

(7) M. Kuenen (*Les origines du texte massorétique de l'Ancien Testament, examen critique d'une récente hypothèse*, tr. fr. de Carrière, Paris, 1875, in-8°) se prononce, pour des motifs tirés de la chronologie, et que nous aurons à examiner plus tard, en faveur de l'antériorité de la récension massorétique.

scrupuleuse fidélité; il fut parfois corrigé, soit par faute d'habileté, soit intentionnellement. En outre, les traducteurs se servirent peut-être de manuscrits vicieux, auxquels peut remonter la cause de quelques-unes de ces variantes. L'amour de la nouveauté, qui distingue l'école d'Alexandrie, a contribué à beaucoup de ces divergences, qu'on ne peut mettre sur le compte du caractère conservateur du Judaïsme palestinien; c'est donc plus au traducteur grec qu'au copiste, familier avec l'hébreu, que ces variantes doivent être attribuées. Il s'ensuit que ce nouveau texte doit être considéré comme construit sur un terrain étranger, et qu'il ne peut avoir d'utilité au point de vue critique, que quand il s'accorde avec d'autres textes étroitement rattachés à l'original par un lien interne. Une recension hébraïque du texte des livres mosaïques, qui procède de cette version grecque, et qui, par conséquent, n'a aucun intérêt historique, nous est parvenue par l'intermédiaire des Samaritains. Le Pentateuque samaritain suit pour la plus grande partie le texte peu critique des Alexandrins; quelquefois, il y substitue quelques variantes nécessitées par les habitudes de la langue ou par les idées religieuses des Samaritains (1).

Chez les Juifs de Palestine, nous trouvons plus de respect pour le texte et plus de soin de sa conservation. Josèphe l'affirme formellement (2). Son affirmation est confirmée par l'examen de la traduction d'Aquila et des Targums d'Onkelos et de Jonathan. Il n'y a donc aucune raison d'accuser les Juifs d'avoir corrompu intentionnellement le texte. C'est ce que montre avec la dernière évidence la colonne hébraïque des Hexaples d'Origène, qui a, sans aucun doute, une origine palestinienne. C'est sur cette récension d'Origène que S. Jérôme corrigea sa traduction (3). Sa manière de citer l'hébreu, dans lequel il ne relève aucune variante, ne s'explique que par la certitude absolue du texte.

3° *Talmud.* Vers l'ère chrétienne, il paraît que les Juifs avaient un *textus receptus* de l'Ancien Testament. La liberté avec laquelle les hellénisants traitaient le texte dut attacher plus étroitement les palestiniens à leur manière traditionnelle de lire les livres sacrés. Les prescriptions talmudiques attestent le grand soin avec lequel on traitait le recueil canonique; on pourrait taxer ce soin de superstition, puisqu'il était interdit de toucher au texte, même évidemment corrompu ou interpolé (4).

La critique du Talmud est, en effet, uniquement basée sur la tradition. C'est sur elle qu'on se fonde pour déterminer plus exactement le texte. Ainsi on compte les mots et les lettres du texte, en tenant compte de l'écriture pleine ou défective des mots, on indique le mot ou la lettre qui est au milieu de chaque livre, on remarque combien de fois le même mot se trouve dans un livre ou dans une partie de livre (5). Cette manière d'agir

(1) Cfr. Deut. XXVII, 4.

(2) *Contr. Apion.* I, 8.

(3) « Curæ nobis fuit omnes veteris legis libros, quos vir Adamantius in Hexapla digesserat, de Cæsariensi bibliotheca descriptos, ex ipsis authenticis emendare... (*In Tit.* III).

(4) Les chronologistes juifs donnent à la période talmudique une durée de 310 à 311 ans, c'est-à-dire de 188 à 498 de l'ère chrétienne. V. J. Fürst, *Kultur und Litteratur Geschichte der Juden*, t. I, p. 270 et suiv.

(5) V. Wæhner, *Antiquitates hebraicæ*, t. I, pp. 99 et suiv.

est très ancienne, au dire du Talmud lui-même (1) : c'est de là, dit-il, que les anciens docteurs étaient appelés סוֹפְרִים, *compteurs*.

Les changements jugés nécessaires pour des motifs critiques ou herméneutiques étaient appuyés sur une tradition qu'on faisait remonter jusqu'à Moïse (2). C'est alors que s'opéra la distinction du *Kethib*, le texte primitif et écrit, et du *Keri*, la leçon qu'on n'introduit pas dans le texte, mais qu'on doit lui substituer à la lecture. Le Talmud se sert du texte et de la leçon marginale pour établir ses décisions théologiques et juridiques. Mais il ne donne pas d'explications sur l'origine critique de ces leçons ; il ne s'occupe que de leur application. Elles découlent cependant de deux sources. Premièrement, elles proviennent de la critique : un passage du Talmud (3) prouve, en effet, qu'on a collationné les manuscrits à une époque fort ancienne. Secondement et principalement, elles ont l'herméneutique pour origine. Ainsi on lit dans le Talmud des règles telles que celle-ci : « Omnes voces quæ scriptæ sunt in Lege in turpitudinem, leguntur in laudem » (4) ; de là proviennent les leçons marginales euphémistiques. On peut aussi rappeler le changement de la prononciation du nom de Jéhovah (5).

Le Talmud reconnaît plusieurs classes de ces variantes du texte qu'il fait remonter à la lecture des anciens, מִקְרָא סוֹפְרִים. Il mentionne expressément le *Keri velo Kethib* et le *Kethib velo Keri* (6), quoique le texte ne porte pas toujours trace de ces variantes. L'opposé de ces leçons est le עִטּוּר סוֹפְרִים (ou עִיטּוּר), ou *oblation des Scribes*, qui se rapporte aux Keris introduits par erreur, et qui, par conséquent, désigne des mots qui ne doivent pas être lus (7). A une période postérieure, appartient la תִּיקּוּן סוֹפְרִים (correction des Scribes), qui n'est pas mentionnée dans le Talmud : elle est destinée à montrer la possibilité d'une leçon différente de l'original (8), et les raisons puissantes que l'écrivain a eues pour s'exprimer comme il l'a fait dans le texte.

Dans deux cas seulement des exceptions à la règle générale de l'inviolabilité du texte sacré furent admises. Ces règles demandent un examen attentif. La première concerne les *points extraordinaires* qui se trouvent soit sur de simples lettres (9), soit sur des mots entiers (10). Dans le Talmud, ces points ne sont jamais considérés comme ayant une valeur critique, mais seulement comme indiquant des objets d'explication allégo-

(1) Tr. *Kiddushin*, f° 30.
(2) הלכה למשה מסיני (Tr. *Nedarim*, f° 37, 2).
(3) Tr. *Taanith* (Jérusalem), f° 68, 1.
(4) Tr. *Megillah*, f° 25, 2.
(5) Tr. *Pesachim*, f° 50, 1 ; Tr. *Kidduschin*, f° 71, 1.
(6) Tr. *Nedarim*, l. c.
(7) V. Buxtorf, *Tiberias*, pp. 41 et suiv. ; Wæhner, *loc. cit.* pp. 109 et suiv. Cet auteur dit : « Nihil illi (au texte) est demptum. Sed monuerunt tantummodo quinque in locis, ubi præfixum ו, licet in Sacro codice expressum non esset, vulgo tamen legeretur, id legi non debere. Ex vitiosa igitur lectione, non ex Sacro codice criticorum aliquid abstulit extrusio ». Il faut remarquer que les deux passages de la Genèse (XVIII, 5, XXIV, 55) où la correction talmudique enlève le ו sont du nombre de ceux où les LXX et le Samaritain le suppléent. Les autres endroits sont Nombr. XXXI, 2 ; Ps. XXXVI, 6, LXVIII, 26.
(8) Par exemple ברעתם pour ברעתי, Nombr. XI, 15. Aben-Ezra (*in* h. *loc.*) remarque déjà que cette correction est superflue.
(9) Gen. XIX, 33, etc.
(10) Gen. XXXIII, 4 ; Ps. XXVII, 13, etc.

rique (1). C'est le caractère que leur reconnaissait S. Jérôme (2). De là vient aussi la règle herméneutique. Si le plus grand nombre des lettres est pourvu de points, on doit les traiter d'une manière allégorique; mais si c'est le plus petit nombre, c'est les lettres non pointées qu'on doit traiter ainsi. D'après cela, il est évident que le Talmud regardait ces points comme anciens, et comme une particularité propre au texte (de même que les couronnes par exemple). Seul, leur sens original ou prétalmudique peut donner lieu à une question. D'un côté, en effet, beaucoup de ces mots manquent dans les anciennes traductions (3), de l'autre la signification analogue de points pareils dans d'autres documents manuscrits y font voir le résultat de travaux critiques destinés à signaler l'omission d'une lettre dans quelque manuscrit, et à rendre inutile l'enlèvement de cette lettre. Le résultat de ces travaux a été, plus tard, introduit dans le texte. Mais, comme leur origine était inconnue, ils ont été d'autant plus facilement employés dans un but allégorique. La seconde est la désignation des lettres *majuscules*, *minuscules* et *inverses*, notée par le Talmud comme d'un usage ancien (4), et dont il indique aussi l'emploi. Plus tard, à cause de son antiquité, cette distinction reçut un caractère canonique et fournit d'abondants matériaux aux explications allégoriques et aux caprices des Talmudistes, qui furent encore dépassés par les Juifs sectateurs de la Cabale.

4° *Massore*. Une période nouvelle dans la formation du texte de l'ancien Testament s'ouvre avec les massorètes. Jusqu'à eux la tradition avait été exclusivement orale. Mais la partie de cette tradition qui concernait le texte de la Bible avait acquis une telle extension qu'il était à douter, même pour les Talmudistes, que leur principe fut exact. A cela s'ajoutait cette circonstance qu'à partir du VI[e] siècle les écoles palestiniennes, surtout celle de Tibériade, devenues très florissantes, avaient mis le Talmud par écrit. Lorsque plus tard ces écoles se réunirent aux écoles arabes et syriennes, une révision grammatico-critique du texte devint nécessaire. On ne recourut pour l'exécuter qu'à la tradition; il ne faut donc pas demander aux grammairiens, ses auteurs, des recherches originales et indépendantes, mais seulement un recueil et un arrangement des traditions relatives au texte. Aussi les docteurs massorètes n'ont eu qu'une influence médiocre et obtenu qu'une mince réputation, surtout chez les rabbins babyloniens jalousement attachés aux études talmudiques.

Ce que le Talmud nous présente comme objet de tradition orale et d'étude scientifique fut alors noté et appelé *masorah*, dans le sens de tradition écrite (5). Voici la définition de la Massore, telle que la donne Buxtorf. « C'est une doctrine critique du texte hébreu, que les anciens docteurs juifs ont inventée, au moyen de laquelle on a compté les versets, les mots

(1) Tr. *Nasir*, f° 23, 1; Tr. *Sanhedrin*, f° 43; tr. *Berachoth*, f° 4.

(2) *Quæstion. in Genes.* XVIII, 35.

(3) Septante, Samaritain, Syriaque. V. Hüpeden, *Von der wahren Ursache und Bedeutung der aussenordentliche Punkte*, Hanovre, 1751.

(4) Tr. *Kidduschin*, f° 30, 1.

(5) Massore, מוסרה. signifie *tradition*, de מסר, *tradidit*. On trouve aussi מסורת. Une fausse étymologie fait dériver le mot de אסר, *lier*, d'après Ezéch. XX. 37. On trouve dans le *Pirke Aboth.*, III, 13, le dicton suivant: מסרת סיג לתורה, « la massore est une haie pour la loi » (Bleek, *Einleitung*, p. 804).

et les lettres du texte, on en a marqué toutes les diversités, afin de lui conserver une lecture constante et de le préserver de tous changements » (1). La suite montrera ce qu'il y a d'exact ou d'exagéré dans cette définition de Buxtorf, toujours trop porté à accepter sans réserves les assertions des docteurs juifs.

Les massorètes n'ont pas, comme on l'a soutenu communément, tenté une révision nouvelle du texte, encore moins une fixation de ce texte au moyen des consonnes (2) ; cela était fait depuis longtemps. Ils s'appliquèrent exclusivement, ainsi qu'on vient de le dire, à indiquer, avec toute l'exactitude possible, le nombre des versets, des mots et des lettres du Keri et du Kethib, etc. Sous ce rapport la Massore se rattache à un élément très ancien : tandis qu'au point de vue de ses auteurs, elle appartient à une époque post-talmudique. La constatation de ce double caractère peut seule expliquer les divergences qu'on trouve chez les rabbins sur son compte. La majeure partie d'entre eux se déclarent en sa faveur ; les autres au contraire déplorent la perte de la tradition vivante et son remplacement par la lettre morte (3). D'autres enfin condamnent le caractère frivole de beaucoup de ses remarques.

Les efforts des massorètes se sont naturellement portés vers les observations grammaticales. Ils visaient à donner au texte sacré une uniformité constante, en lui appliquant les principes grammaticaux qui leur étaient familiers. Ils corrigèrent leur texte avec plus ou moins d'arbitraire, tout en n'y introduisant pas leurs corrections : l'ancien texte demeura tel qu'ils l'avaient trouvé, à côté du nouveau texte établi par leurs soins. Pour consommer leur œuvre, ils s'appliquèrent à la vocalisation et à l'accentuation du texte avec le plus grand soin et jusque dans les plus légers détails (4).

---

(1) « Masora est doctrina critica, a priscis Hebræorum sapientibus, circa textum Sacræ Scripturæ ingeniose inventa ; qua versus, voces et litteræ ejus numeratæ, omnisque ipsarum varietas notata, et suis locis cum singulorum versuum recitatione indicata est, ut sic constans et genuina ejus lectio conservetur, et ab omni mutatione aut corruptione æternum præservetur et valide præmuniatur » (*Tiberias*, p. 6).

(2) C'est l'opinion d'Eichhorn, *Einleitung*, t. I, § 129.

(3) Cfr. Buxtorf, *Tiberias*, p. 1203.

(4) Nous ne pouvons trouver d'appréciation plus saine du rôle critique de la Massore que celle de J.-B. de Rossi (*Introduzione alla Sagra Scrittura*, § 19) : « Certum est labores Masoretharum potius eo directos fuisse ut conditio et forma Textus, qualis eorum ætate existebat, eadem conservaretur, quam ut eam corrigerent, et meliorem facerent : certum est etiam eos ordinarie loquendo sollicitos tantum fuisse de minutiis orthographicis, aut parvi, vel nullius momenti, eos neglexisse examen plenum et accuratum optimorum Codicum etiam suæ ætatis et suæ provinciæ, antiquiores autem codices omnino præteriisse, et infinitas variantes lectiones multo majoris momenti ignorasse, vel neglexisse, quæ in antiquis exemplaribus mss. existebant, et adhuc existunt, quemadmodum apparet ex duabus generalibus collationibus a Kennicott, et a me in lucem editis ; denique manifestum est masorethas aliquando mendosos codices sequutos esse, et quasdam lectiones falsas recepisse ut veras, et vicissim veras proscripsisse tamquam falsas, ut constat ex. gr. de celebri loco Ios. XXI, 36, 37, quem tot optimi codices, et præstantissimæ editiones, nec non omnes antiquæ versiones habent, quem etiam contextus manifeste exigit, quem doctiores critici, et nos quoque in opere variantum inconcusse demonstravimus authenticum, et genuinum, et tamen Masora uti falsum et spurium condemnat. Hoc solum exemplum, nec non studium semper exhibitum retinendi duos laudatos versiculos in tot codicibus, et editionibus, ostendit Masoram a pluribus doctioribus criticis et correctoribus omnis ætatis de falsitate condemnatam fuisse. Hoc tamen impedire non potuit, quominus ejus auctoritas gravissimum damnum afferret veræ criticæ, et emendationi Textus sacri ; siquidem maxima pars posteriorum Judæorum, et Christianorum

Quelles sont les sources de la Massore ? Le Kéri et le Kéthib ont été empruntés exclusivement à la tradition et à la collation des manuscrits. Telle était du moins l'ancienne opinion, émise par Kimchi, Ephodœus, beaucoup de rabbins et adoptée par J. Morin (1), Buxtorf (2), Carpzov (3), Kennicott (4). D'autres auteurs, Lœscher (5), Pfaff (6), Danz (7), Bleek (8), croient au contraire qu'ils sont dus aux conjectures critiques des plus anciens rabbins. Il est plus sage, à la suite de Walton (9), de L. Cappel (10), de Richard Simon (11), de Keil (12), de croire que les massorètes ont mêlé à la tradition un assez grand nombre de conjectures.

L'origine et le commencement de la Massore sont reculés, par les Talmudistes et beaucoup de rabbins, aussi loin que Moïse. Cette date impossible a été cependant acceptée par quelques auteurs chrétiens, parmi lesquels nous citerons Elias Levita (13) et Hottinger (14). D'autres érudits, Buxtorf (15), A. Pfeiffer (16), Lœscher (17), Wolf (18), Carpzov (19), placent son commencement au temps d'Esdras. C'est à l'âge des Machabées, lorsque naquit la secte des Pharisiens (20), que Walton met son origine. Cappel et R. Simon (21) lui assignent une date beaucoup plus récente. Cette opinion est seule acceptable (22).

On distingue deux Massores, la grande et la petite, d'après le plus ou le moins d'étendue des remarques sur le texte (23). Elles furent d'abord écrites dans des livres spéciaux ; plus tard on les mit à la marge des manuscrits de la Bible. Mais des abréviations arbitraires et des omissions provenant du manque de place, puis l'addition d'observations nouvelles

---

Massoræ penitus inhærentes non curabant adire codices mss. et si forte in aliquem incidissent discordantem derelinquebant, et damnabant, aut etiam juxta unicam Masoræ normam corrigebant. Hisce addendum est Masoram ipsam decursu temporis librariorum negligentia valde depravatam fuisse, præsertim cum soleret sub ingeniosis figuris, et pictis ornamentis minutissimis literis describi : quare ut in libris impressis hodie habetur erroribus, et imperfectionibus plena est, fatentibus ipsis ejus admiratoribus, et primo ejus editore ».

(1) *Exercitat, biblicæ*, II, 12, 7.
(2) *Anticrit.*, part. II, cap. 4.
(3) *Critica Sacra*, p. 340.
(4) *Dissertation. general*,, p. 40.
(5) *De causis linguæ ebraicæ*, pp. 441 et suiv.
(6) *Primit.*, p. 74.
(7) *Literator Hebraicus*, p. 57.
(8) *Einleitung*, p. 802.
(9) *Prolegomena*, VIII, 25.
(10) *Critica Sacra*, pp. 394 et suiv
(11) *Histoire critique du Vieux Testament*, p. 135
(12) *Einleitung*, § 207.
(13) *Massora Hammasoreth*, préface, p. 3.
(14) *Thesaurus philologicus*, p. 400.
(15) *Tiberias*, cap. 11.
(16) *Dissertatio de Massora*, dans *Crit. Sacr.*
(17) *Op. cit.*, pp. 91 et suiv.
(18) *Op. cit.*, pp. 465 et suiv.
(19) *Op. cit.* p. 286.
(20) *Op. cit.*, VIII, 12.
(21) *Histoire critique du V, T.*, p. 142,
(22) V. plus haut, p. 272.
(23) « Scito quod Massora magna quæ exstat, propemodum infinita est ; et ut ego existimo, quod si omnia verba Massoræ magnæ, quæ ego vidi, diebus meis conscriberentur et ligarentur pariter in unum librum, excederet quantitas ejus quantitatem universorum bibliorum » (Elias Levita, dans Buxtorf, *Tiberias*, p. 194).

amenèrent une grande confusion dans les collections, confusion qui n'a pas encore, malgré les récents travaux critiques, entièrement disparu (1). La grande Massore est imprimée dans les Bibles rabbiniques (2) ; la petite l'est, avec plus ou moins de soin, dans toutes les éditions de la Bible hébraïque (3).

5° *Destinées postérieures du texte.* Les travaux des massorètes furent relativement achevés avec la vocalisation et l'accentuation complètes du texte et avec l'établissement solide de la distinction du Kéri et du Kethib. A partir de cette époque, on n'eut plus qu'à se procurer des exemplaires fidèlement et soigneusement transcrits, à comparer les manuscrits, à faire des collections de variantes et à empêcher la dépravation du texte reçu.

Ainsi R. Jacob ben Chajim (XVI[e] siècle) donne un catalogue de 216 à 220 variantes entre le texte des juifs babyloniens et celui des juifs palestiniens (4). Deux de ces variantes concernent le ה avec Mappik ; les autres se rapportent aux consonnes, et pour la plupart sont peu importantes ; aucune ne concerne le Pentateuque. L'auteur et l'époque de ce catalogue sont inconnus. Mais généralement on les recule avant l'introduction de la ponctuation (5).

Au XI[e] siècle, le rabbin palestinien Aaron ben Ascher et le rabbin babylonien Jacob ben Naphtali, qui vivaient vers 1034 et dirigeaient des écoles hébraïques (6), collationnèrent les manuscrits occidentaux avec les orientaux. Les 864 différences qu'ils relevèrent (7) concernent exclusivement les voyelles et les accents (8). De ce fait on peut conclure que dès lors la ponctuation du texte était complètement fixée.

C'est de cette époque que proviennent nos manuscrits. A partir de ce moment la Massore devint la grande autorité sur laquelle fut établi le texte donné par tous les manuscrits juifs. On peut dire que tous nos manuscrits hébreux sont massorétiques (9). Ceux de date plus ancienne ont fatalement péri, et peut-être même ont été condamnés à la destruction comme incorrects. Des exemplaires types sont mentionnés par les juifs ; c'est au moyen de ces modèles qu'ils reconnaissaient la valeur des copies et qu'au besoin ils les corrigeaient. Malheureusement aucun d'eux ne nous est

---

(1) V. *The Masorah compiled from manuscripts, alphabetically and lexically arranged*, by C. D. Ginsburg, Oxford, 1880-1883, 2 vol. in-4°.

(2) V. plus bas.

(3) V. Ackermann, *Massora illuminata*, Iena, 1759 ; Genebrard, *Isagoge ad legenda Rabbinorum commentaria*, Paris, 1559, in-8°, réimprimé par Reland dans ses *Analecta rabbinica*, 2[e] éd. Utrecht, 1723, in4°, pp. 7 et suiv.

(4) Il est imprimé à la fin de la seconde Bible rabbinique de Bomberg et dans la *Polyglotte* de Londres, t. VI, pp. 14 et suiv.

(5) Buxtorf même (*Anticritica*, p. 510) avoue cette indécision.

(6) D'après R. Gedalia ; cfr. Buxtorf, *De punct. antiq.*, I, 15 ; pp. 262 et suiv. — Leur rôle n'est pas plus exactement connu que leur vie, dit M. L. Wogue, *Histoire de la Bible*, p. 226.

(7) On les trouve dans les *Bibles* de Bomberg et de Buxtorf et dans la *Polyglotte* de Londres, t. VI, pp. 8 et suiv. Maimonide attribuait une grande autorité à Ben Asher. Wogue, *Ibid.*

(8) Il n'y a d'exception que pour Cant. VIII, 6. V. Cappel, *Critica Sacra*, t. I, pp. 439 et suiv.

(9) Sur quelques cas isolés de lecture non massorétique dans les mss., cfr. J. B. de Rossi, *Variæ lectiones*, t. IV, préface, p. xix. Quant aux différences du texte entre 1000 et 1450, voir Kennicott, *Dissertat. general.*, § 50-56.

connu. On cite (1) le Codex *Hillel* en Espagne (2), le Codex *Ægyptius* ou *Hierosolymitanus* de Ben Asher, le Codex *Babylonius* de Ben Naphtali. Pour le Pentateuque, il y avait le Codex *Sinaiticus*, dont l'autorité était très grande par rapport à l'accentuation ; le Codex *Hierichuntinus*, renommé pour son emploi des *matres lectiones;* enfin le Codex *Ezra* ou *Azarah*, de Tolède, qui fut racheté au Prince noir pour une somme considérable, après la prise de cette ville en 1367, mais qui fut détruit dans un siège postérieur (3).

6° *Manuscrits* (4). Les manuscrits de l'Ancien Testament hébreu se divisent en deux classes principales : les rouleaux de synagogues, et les manuscrits d'usage privé. De ces derniers quelques-uns sont écrits en caractères carrés, d'autres en rabbinique ou cursifs.

Les rouleaux de synagogue (5) contiennent, séparés l'un de l'autre, le Pentateuque, les Haphtaroth ou sections des prophètes, et les Megilloth (Cantiques, Ruth, Lamentations, Ecclésiaste et Esther). Le texte est écrit sans voyelles, accents ou soph-pasuks ; les grandes paraschoth et les versets ne sont pas distingués rigoureusement ; on met bien, il est vrai, une légère séparation entre ces derniers, mais cette pratique est contraire à l'ancienne tradition.

Les règles relatives à la préparation du parchemin de ces rouleaux, les cérémonies qu'on doit observer en les écrivant, sont extrêmement minutieuses, on pourrait même dire superstitieuses (6) ; mais il est probable que, justement à cause de cela, elles ont beaucoup contribué à maintenir l'intégrité du texte. Les deux modifications de l'alphabet carré dont on se sert pour écrire ces rouleaux ont reçu des Juifs les noms de *Tam* et de *Welsh*, probablement la *parfaite* et *l'étrangère* : la première est l'ancienne écriture anguleuse des manuscrits allemands et des Polonais. La seconde est l'écriture ronde, plus moderne des manuscrits espagnols. Ces rouleaux ne se vendent pas ; ceux qui sont en possession des chrétiens (7), sont peut-être du nombre de ceux que la Synagogue a rejetés comme défectueux (8).

Les manuscrits privés (9) écrits en caractères carrés ont la forme d'un livre : ils sont écrits sur parchemin ou sur papier ; leur format varie de l'in-folio à l'in-12. L'encre est toujours noire ; mais sa nuance diffère parfois pour les consonnes et pour les points-voyelles. Les initiales (et même les premiers mots) sont souvent dorées ou diversement coloriées. Les parties en prose sont écrites par colonnes, les parties poétiques stichométri-

---

(1) Cfr. Hottinger, *Thes. phil.*, pp. 106 et suiv.; Carpzov, *Critica Sacra*, pp. 368 et suiv.

(2) V. sur ce ms. R. Simon, *Histoire critique du V. T.*, p. 123.

(3) Smith, *A Dictionary*, t. II, p. 603.

(4) *Ibid.*

(5) V. R. Simon, *Histoire critique du V. T.*, pp. 117 et suiv.

(6) *Ibid.*, p. 118. — On les trouve dans le traité *Sopherim*, appendice récent au Talmud babylonien ; éd. Adler, Hambourg, 1799.

(7) La Bibliothèque nationale possède cinq exemplaires du Pentateuque à l'usage des synagogues (XIII° et XIV° siècle), mss. hébr. n°s 56-60 ; cinq du livre d'Esther, pour le même usage, n°s 122-126.

(8) Pour éviter leur profanation, il est prescrit de les détruire entièrement quand ils deviennent hors d'usage. Tr. *Megillah*, f° 26, c ; cfr. Wagenseil, Tr. *Sotah*, p. 810. Dans les synagogues on trouve une espèce de puits, appelé Gheniza, où l'on jette les livres ou fragments de livres hors d'usage, pour empêcher la profanation de la parole de Dieu. V. de Rossi, *Prolegomena*, § XV.

(9) Les Juifs les appellent פלוסים, *profanes*.

quement. On trouve quelquefois des manuscrits sans colonnes. Souvent on y joint un Targum, interlinéaire ou marginal. Les marges, supérieure et inférieure, sont ordinairement occupées par la Massore, et quelquefois par des commentaires rabbiniques. La marge extérieure, quand elle n'est pas affectée à un commentaire, est réservée à des corrections et à des observations de divers genres. La marge intérieure contient la petite massore. Le texte offre toutes les divisions de sections et de versets qui manquent dans les rouleaux des Synagogues (1).

Ces exemplaires ont ordinairement, durant leur préparation, passé par diverses mains. Le texte (consonnes) était l'œuvre du סופר (*sopher*, scribe) proprement dit. Si la même personne ponctuait le texte, (elle prend alors le nom de נקדן (*naqdân*) (2), elle avait soin de n'écrire les points-voyelles qu'après avoir achevé le texte proprement dit (3). Une troisième (le מגיה, *magghiâh*) revisait la copie, au point de vue de la correction matérielle. Une autre ajoutait la massore etc.

On peut démontrer que tous les manuscrits ont été produits par des copistes juifs ; un tout petit nombre l'ont été par des prosélytes (4) ; quelques-uns ont dû l'être pour des chrétiens (5).

La date d'un manuscrit est ordinairement donnée dans la souscription, mais comme les souscriptions sont souvent cachées dans la Massore ou ailleurs, il est parfois difficile de les déchiffrer. Même alors on ne peut pas toujours y ajouter créance. On les a souvent écrites ou altérées pour donner au manuscrit une plus grande valeur, soit d'ancienneté, soit de nouveauté (6). On n'a pas encore établi de critères suffisants pour la détermination de l'âge des manuscrits : ceux qu'on a donnés jusqu'ici semblent de mince valeur. Fort peu de manuscrits, parmi ceux qui existent aujourd'hui peuvent être reportés plus haut que le XIIe siècle (7).

On distingue dans les manuscrits trois catégories, d'après le caractère de l'écriture : celle des manuscrits espagnols est droite et régulière ; celle des Allemands est inclinée et pointue ; celle des Français et des Italiens tient le milieu entre les deux précédentes.

Les manuscrits en écriture rabbinique sont presque tous sur papier, et

(1) Néanmoins les livres de Samuel, des Rois, des Paralipomènes, d'Esdras et de Néhémias ne sont pas séparés. L'arrangement des divers livres et spécialement des Hagiographes diffère selon les pays où les mss. ont été écrits. Cfr. Eichhorn, *Einleitung*, t. II, § 364 et suiv. V. le ms. hébr. 17 de la Bibl. nationale.

(2) V. sur les *Naqdanim*, Wogue, *Histoire de la Bible*, pp. 125 et suiv.

(3) Le ms. 68-69 de la Bibl. nat. en offre la preuve. La ponctuation du tome II n'est pas terminée. V. aussi le n° 72, et le n° 114. Le Sopher de ce ms. se nomme Lévi Halphan, le Naqdân Nathanael Trevaux ou Trevout (Zotenberg, *Catalogue...*, p. 12).

(4) Ainsi, dans le ms. 93 de De Rossi, Daniel est placé parmi les prophètes. Cfr. Hævernick, *Einleitung*, § 65.

(5) V. le ms. hebr. 99 de la Bibliothèque nationale, dont une colonne contient l'hébreu, et l'autre la Vulgate (XIIIe siècle). Il en est peut-être de même du n° 113 (XIIIe siècle).

(6) Ainsi le ms. de la bibliothèque de l'université de Cambridge (Kennicott, n° 89) serait, d'après sa souscription (Zunz, *Zur Geschichte und Litteratur*, p. 214) de l'an 856 de notre ère ; or il ne peut pas, au jugement de Kennicott et de Bruns, être antérieur au XIIIe siècle ; De Rossi se prononce aussi, d'après la forme de la massore, contre son antiquité. Les dates du ms. 22 de la Bibl. nation. ont été évidemment falsifiées (Zotenberg, *Catalogue des mss. hébreux...* Paris, 1866, in-4°, p. 3). Il en est de même des n°s 75 (*ibid.*, p. 8), 103 (*ibid.*, p. 11).

(7) Kennicott et Bruns assignent leur n° 590 au Xe siècle et de Rossi le date de 1018 ; de Rossi pense que le n° 634 de son Catalogue est du VIII siècle.

את יהוה והמלך מה יע
עשה לנו דברו דברים
אלות שוא כרת ברית
ופרח כראש משפט על
תלמי שדי לעגלות בית
און יגורו שכן שמרון כי
אבל עליו עמו וכמריו
עליו יגילו על כבודו כי
גלה ממנו גם אותו לאשור
יובל מנחה למלך ירב
בשנה אפרים יקח ויבוש
ישראל מעצתו נדמה

Ancien manuscrit hébreu carré ponctué.

sont d'une date comparativement récente. Ils présentent beaucoup d'abréviations, n'ont ni points-voyelles ni massore, mais sont habituellement accompagnés d'une version arabe.

La plus grande partie des manuscrits connus ne contiennent que des parties de la Bible (1).

Depuis la collation si savante faite par Kennicott et de Rossi (2), on a trouvé en dehors de l'Europe un certain nombre de manuscrits dont la plupart ne semblent pas devoir ajouter grand chose à notre connaissance du texte hébreu.

Ceux qu'on a recueillis en Chine ne diffèrent pas beaucoup de ceux qu'on connaissait déjà en Europe (3). Celui que Buchanan a rapporté du Malabar paraît être un rouleau d'origine européenne (4). Il en est autrement des manuscrits examinés par Pinner à Odessa (5). L'un d'entre eux (A n° 1) est un rouleau du Pentateuque, sans points, qui a été apporté de Derban dans le Daghestan. D'après la souscription, il aurait été écrit avant l'année 580 de l'ère chrétienne ; s'il en est ainsi, ce serait le plus ancien manuscrit hébreu qui existe. Il est écrit selon les règles de la massore, mais la forme de ses lettres est remarquable. Un autre (B, n° 3) sur parchemin, petit in-folio, contenant les prophètes et une massore, ne date, d'après l'inscription que de 916 ; il n'en est pas moins d'une extrême valeur. Ses voyelles et ses accents diffèrent complètement de ceux qui sont employés aujourd'hui, tant pour la forme que pour la position : elles sont toutes placées au-dessus des lettres. Ce manuscrit a été, à cause de cela, l'objet de longues discussions. La forme des lettres est aussi très remarquable (6). Les mêmes particularités se retrouvent en entier ou en partie dans d'autres manuscrits d'Odessa. Jusqu'à présent les variantes de ces manuscrits n'ont guère été utilisées.

II. Imprimés

1° *Editions* — L'histoire du texte imprimé de la Bible hébraïque s'ouvre

(1) Ainsi, des 581 mss. collationnés par Kennicott, 102 seulement donnent tout l'Ancien Testament. Kennicot et de Rossi ont compté pour les Mégilloth (prises ensemble) 549 ; pour les Psaumes 495 ; pour Esdras et Néhémias 172 ; pour les Chroniques, 211.

(2) Ce savant, dans son *Introduzione alla S. Scrittura*, Parme, 1817, in-8°, § 35, s'exprime ainsi . « I codici Mss. del sagro testo da me acquistati arrivarono a 617, dei quali 597 erano totalmente sconosciuti agli Inglesi, oltre a 310 edizioni e a 134 altri Mss. esteri egualmente intatti. La mia collazione offre dunque 731 Mss. d'aggiunta, e 300 e più edizioni, i quali se si uniscano a quelli dell'Inglese, e ai 16 Samaritani che sono in essa fedelmente ripetuti formano la somma di 1346 Mss. e di 352 edizioni, di cui ella dà il confronto, senza il corredo delle versioni antiche, dei luoghi paralleli, e di 150 altri Mss. di versioni e di commenti, e delle testimonianze e giudizi dei dotti interpreti, filologi e critici d'ogni età, d'ogni nazione, d'ogni religione, i quali vengono opportunamente riportati ». Ailleurs, il porte à 1418 le nombre des mss. qu'il a collationnés.

(3) V. Eichhorn, *Einleitung*, t. II, § 376. Murr, *Specimen historiæ Hebræorum in Sinis degentium*.

(4) V. Yeates, *Collation of an Indian copy of the hebrew Pentateuch*, Cambridge, 1812, in- .

(5) *Prospectus der Odessaer Gesellschaft für Geschichte und Alteth. gehærenden ælteten hebr. und rabbin. mss.* — V. aussi Ginsburg, dans les *Transactions of the society of biblical archeology*, tome V, Londres, 1876, pp. 129-176.

(6) Un fac-simile a été donné par Pinner, *op. cit.*, et par Ubaldi, t. II, planche 2. Nous le reproduisons à la page précédente.

avec les éditions juives de livres séparés de l'écriture. D'abord paraît le Psautier, probablement à Bologne (1), avec le commentaire de Kimchi disséminé entre les versets (2). Les quatre premiers psaumes seuls sont munis de points-voyelles, assez grossièrement exécutés. Le texte est loin d'être correct, et les « matres lectiones » sont insérées ou omises d'une façon très arbitraire. A Bologne aussi parut plus tard (3) le Pentateuque avec points, accompagné du Targum et du commentaire de Jarchi, et les cinq Mégilloth (Ruth-Esther) (4) avec les commentaires de Jarchi et d'Aben-Ezra. Le texte du Pentateuque est considéré comme extrêmement correct. En 1486 les prophètes *priores* furent édités sans points à Soncino, près Crémone (5), avec les commentaires de Kimchi. Les prophètes *posteriores*, aussi avec les commentaires de Kimchi, sont probablement la continuation de cette publication. A la même date et dans le même endroit, parurent aussi les Megilloth, accompagnées de prières des Juifs italiens (6). L'année suivante, tous les Hagiographes, ponctués mais non accentués, parurent avec des commentaires rabbiniques (7).

L'honneur d'avoir imprimé la première Bible hébraïque entière appartient à la ville de Soncino (8). L'éditeur s'appelait Josué Salomon. Cette Bible à deux colonnes est ponctuée et accentuée (9). Elle a eu peut-être pour base les portions de la Bible antérieurement imprimées.

De cette édition princeps dérivent l'édition de Brescia (10), qui, au lieu de mettre les kéris aux marges, les incorpore généralement dans le texte, et celle de Venise (11). Cette Bible, imprimée par Bomberg sous la direc-

---

(1) 1477, in-4°.

(2) Le célèbre critique J.-B. de Rossi porte le jugement suivant (*Introduzzione alla S. Scrittura*, Parme, § 37) sur les anciennes éditions du texte hébreu qui pour lui sont celles antérieures à l'edition de Bomberg de 1526 : « Primæ editiones S. Textus sæculo XV ex Italia, et Lusitania prodierunt, quæ cum ex codicibus mss. derivatæ fuerint ipsis mss. æquiparandæ sunt; eædem in magno pretio sunt habendæ, non tam ob earum raritatem, quam ob usum criticum, et ob *incredibilem copiam variantum lectionum optimarum* quas continent, *quæ a Samaritano textu, et antiquis interpretibus confirmantur*. Inter eas quæ maiorem harum copiam præ se ferunt, ideoque maiorem usum criticum præstant, numerandæ sunt *editio Soncinensis*, et editio *Brixiensis* (1494), item Prophetæ priores et posteriores edit. Soncini, Agiographa edit. Neapolis, duo Psalteria a. 1477, duæ editiones Pentateuchi, altera Brixiensis, altera antiquissima sine loco et anno. Prima ex numeratis editionibus (Soncinensis) sola continet 12,000 variantum lectionum, et amplius. Ceteræ quæ ex codicibus Hispanis, vel aliis a Masora minus difformibus prodierunt, multo minorem copiam variantum lectionum continent : ad has postremas accedunt etiam ex Italicis editionibus Pentateuchus Bononiensis, Biblia Neapolitana sine loco et anno, et Lusitanæ omnes. Ad antiquas editiones referendæ quoque sunt omnes illæ, quæ apparuerunt in principio sæculi XVI ante primam editionem Masorethicam 1525. Inter has eminent ob raritatem, et ob singulares et bonas lectiones Biblia Pisaurensia, Complutensia, duæ primæ editiones Bombergianæ, Prophetæ prior. et poster. cum Comment. Kimchi et Abrabanelis, Pisaurenses, nec non editiones Constantinopoli, et Salonichi vulgatæ ».

(3) 1482, in-f°.

(4) *Ibid.*, in-f°.

(5) In-f°.

(6) In-4°.

(7) Naples, 1487, 2 vol. in-4°.

(8) 1488, in-f°.

(9) On n'en connaît aujourd'hui que huit ou neuf exemplaires. Il y en a un au Collège d'Exeter à Oxford.

(10) 1494, in-4° ou in-8°. Imprimée par Gersom. Très rare aussi.

(11) 1518, in-f°. Elle est dédiée à Léon X. — V. sur les éditions de Bomberg (que Bayle,

tion du Juif converti Félix del Prato, contient la Massore, les Targums et des commentaires rabbiniques. L'éditeur s'est peut-être servi de quelques manuscrits (1). Le même texte ou un texte équivalent a été donné par Séb. Munster (2) : cette édition a de la valeur à cause de sa liste de variantes recueillies en grande partie d'après les manuscrits.

Après l'édition de Brescia, la première édition complète du texte hébreu est celle de la Polyglotte d'Alcala, éditée aux frais du cardinal Ximénès (3) : l'hébreu y est pointé, mais non accentué ; il a été tiré de sept manuscrits, qui existent encore dans la bibliothèque de l'Université, à Madrid. On a joint à cette édition le Targum d'Onkelos avec une traduction latine.

Une édition qui a exercé plus d'influence qu'aucune autre sur les impressions postérieures est la seconde Bible rabbinique de Bomberg (4). Elle eut pour éditeur le savant juif tunisien R. Jacob ben Haiim, qui corrigea le texte d'après la Massore dans laquelle il était profondément instruit (5).

La Polyglotte d'Anvers (6) a pris pour base de son texte hébreu celui de la polyglotte d'Alcala, en le collationnant avec celui de Bomberg et a ainsi mêlé les deux (7).

Un texte établi d'après les éditions précédentes fut donné par Élias Hutter (8) : l'auteur, qui le destinait aux étudiants, distingue les lettres serviles des radicales au moyen d'un caractère spécial, vide et blanc (9).

On doit une mention spéciale aux travaux de Buxtorf père, qui revit soi-

---

Dictionnaire, à son nom, prétend à tort avoir imprimé la Bible dès 1511), R. Simon, *Histoire critique du V. T.*, pp. 512, 513.

(1) De cette Bible dépendent, à divers degrés, les éditions de Bomberg de 1518, 1521, in-4°

(2) Bâle, Froben, 1534-1535, in-4°. Nouvelle édition, 1546. Les caractères hébreux sont ceux qu'emploient les Allemands.

(3) Complute, 1514-1517 (en réalité 1522). Nous en parlerons avec plus de détails à l'article des Polyglottes.

(4) Venise, 1525-1526, 4 vol. in-f°.

(5) La traduction latine de sa préface se trouve dans la seconde *Dissertation* de Kennicott, pp. 229 et suiv. — La troisième Bible rabbinique de Bomberg, Venise, 1547-1549, éditée par Adelkind, n'est pour ainsi dire qu'une réimpression de la précédente ; toutefois quelques erreurs ont été corrigées, et quelques-uns des commentaires rabbiniques ont été remplacés par d'autres. Le même texte reparaît en substance dans les Bibles rabbiniques de J. de Gara, Venise, 1568, 4 vol. in-f°, de Bragadini, *ibid.*, 1617-1618, 4 vol. in-f° ; dans les petites Bibles in-4° de Bomberg, 1528, 1533, 1544 ; — et dans celles de R. Estienne, Paris, 1539-1544, in-4°, Paris, 1544-1546, 7 vol. in-16 (plus belle et plus correcte que la précédente) ; de Justiniani, Venise, 1551, in-4°, 1552, in-18, 1563, in-4°, 1573, in-4° ; de Rouvière, Genève, 1618, formats divers ; de Bragadini, Venise, 1614, 1615, 1619, 1628, (éditions données par Léon de Modène) ; de Plantin, Anvers, 1566, 1573, 1582, 1584, 1590, in-4°, in-8°, in-16 ; d'Hartmann, Francfort sur l'Oder, 1595, in-4°, 2 vol. in-8°, 4 vol. in-16 (très estimée par les Juifs) ; de Kraft, Vittemberg, 1586, in-4°.

(6) V. plus bas.

(7) Ce texte a été suivi par la Polyglotte de Le Jay et par celle de Walton. Le texte de Paris est, paraît-il, fort incorrect. Le même texte se retrouve dans les Bibles de Plantin, accompagné d'une traduction latine, Anvers, 1571, 1581, in-f°, et dans d'autres bibles hébraïques-latines, Burgos, 1581, in-f° (rare) ; Genève, 1609, 1618 ; Leyde, 1613, in-8° ; Francfort-sur-le-Main (éd. Knoch), 1681, in-f° ; Vienne, 1743, in-8° ; dans la polyglotte de Reineccius, Leipzig, 1750-1751, 3 vol. in-f°. Reineccius déclare avoir consulté les mss. pour sa Bible de Leipzig, 1725, in-8°,

(8) Hambourg, 1587, in-f°.

(9) Réimprimé dans la Polyglotte incomplète du même, Nuremberg, 1591, in-f°, et par Nissel, 1662, in-8°.

gneusement le texte d'après la Massore (1). Il reproduisit ce texte, après une nouvelle révision, dans sa Bible rabbinique (2).

Quelle qu'ait été l'influence de ces Bibles, celle qui servit de modèle aux générations suivantes fut l'œuvre d'un rabbin savant, imprimeur à Amsterdam, Joseph Athias. Son texte est basé sur une collation des éditions précédentes avec deux manuscrits, l'un daté de 1290, l'autre attribué par lui, mais à tort, au VIII[e] siècle. Les Bibles d'Athias sont belles et correctes (3).

A partir de ce moment. le texte est établi dans son ensemble d'une manière solide et durable. Rendu le plus conforme possible à la Massore, ce texte a été conservé avec ce caractère durant plus de deux cents ans, et personne n'a essayé de le faire disparaître. Tout en étant loin de lui reconnaître une valeur absolue, il ne faut pas méconnaître qu'il a été universellement accepté par les juifs comme par les chrétiens. Toutes les éditions modernes de la Bible hébraïque en usage actuellement sont basées sur celle de Van der Hoogt. La première a été donnée par Simonis (4). En Angleterre, les éditions les plus employées sont celles de Judah d'Allemand (5) et de Bagster. En Allemagne, ce sont celles de Hahn (6) et de Theile (7). En France, on est forcé de se servir d'éditions étrangères !

2° *Travaux critiques.* — A partir des travaux des Massorètes et de leurs successeurs immédiats, il faut signaler l'ouvrage de R. Meir Levita (connu aussi sous les noms de Haramah et Todrosius), appelé *le Livre de la Massore, la haie de la loi*, dans lequel il essaya, au commencement du XIII[e] siècle, de donner, par la collation de quelques manuscrits, par la

---

(1) Bâle, 1611, in-8°.

(2) Bâle, 1618-1619, 4 vol in-f°. Ce texte a été réimprimé à Amsterdam, 1639, in-8°, par R. Manasseh ben Israël, qui avait déjà donné, en 1631 et 1635, un texte altéré par des corrections grammaticales arbitraires.

(3) Amsterdam, 1661, 2 vol. in-8° (avec préface de Lensden) ; *Ibid.*, 1667, 2 vol. in-8°, De ce texte procèdent les éditions suivantes : 1° Celle de Clodius, Francfort-sur-le-Main, 1677, in-8°; 1692, in-8° ; 1716, in-4° (ces deux éditions sont altérées) ; 2° Celle de Jablonsky, Berlin, 1699, in-4°, 1712, in-12. Jablonsky a consulté plusieurs mss. et a donné un soin particulier aux points-voyelles et aux accents ; 3° celle de Van der Hoogt, Amsterdam, 1705, 2 vol. in-8°. Cette édition, bien imprimée constitue le *textus receptus* actuel ; elle n'a pas été revué sur les mss., mais elle donne différentes variantes d'après les imprimés : 4° celle d'Opitz, Kiel, 1709, in-4°, très soignée : l'éditeur a collationné le texte d'Athias avec 17 éditions et plusieurs mss.; 5° celle de J.-H. Michaelis, Halle, 1720, in-8° et in-4° : elle est basée sur celle de Jablonsky ; l'éditeur a collationné 24 éditions et 5 mss. d'Erfurth, mais avec trop peu de soin ; malgré cela elle est encore estimée.

(4) Halle, 1752, nouvelle édition plus correcte, 1767 ; 1822, 1828.

(5) Londres, 1825, in-8°, etc.

(6) Leipzig, 1832. Souvent réimprimée, elle est toute différente de l'édition de Leipzig, 1834, avec préface de E. F. K. Rosenmuller, où des corrections arbitraires conformes aux conjectures de Landschreiber ont été introduites.

(7) Leipzig, 1849. — Il faut consulter sur ce sujet les ouvrages suivants de J.-B. de Rossi : *Annales hebræo-typographici seculi XV. Descripsit fusoque commentario illustravit J. B. De-Rossi*, Parmæ, 1795, 1 vol. in-4. — *Annales hebræo-typographici ab an. 1501 ad 1540, digessit notisque historico-criticis instruxit J. B. De-Rossi*, Parmæ, 1799, 1 vol. in-4°. — *De hebraicæ typographiæ origine ac primitiis, seu antiquis ac rarissimis hebraicorum librorum editionibus seculi* xv *disquisitio historico-critica*, Parmæ, 1776, in-4°. — *De typographia hebræo-ferrariensi commentarius histor. quo ferrarienses Judæorum editiones hebraicæ, hispan., lusitanæ illustrantur*, Parmæ, 1780, in-8°. — *Annali ebreo-tipografici di Cremona*, Parma, 1808, in-8°. — *Apparatus hebræo-biblicus seu mss. editique codd. sacri textus quos possidet, novæque variarum lectionum collationi destinat J. B. De-Rossi*, Parmæ, 1782, 1 vol. in-8.

leçon véritable de passages controversés. Son livre, quoique très estimé des juifs, resta longtemps manuscrit (1). Plus tard, R. Menahem de Lonzano collationna dix manuscrits, presque tous espagnols, avec la Bible de Bomberg, in 4°, de 1554. Il donna les résultats de ce travail, qui ne concerne que le Pentateuque dans l'ouvrage qu'il intitula *Lumière de la loi* (2). Une œuvre plus importante est due à R. Salomon Norzi, de Mantoue, qui publia, sous le titre de גודר פרץ, un commentaire critique étendu sur tout l'Ancien Testament, dans lequel il utilisa les manuscrits et les éditions, la Massore, le Talmud et toutes les sources juives qu'il put atteindre. Pour le Pentateuque il s'appuie surtout sur Todrosius. Son ouvrage ne fut imprimé que cent seize ans après avoir été achevé, par les soins d'un riche médecin juif, Raphaël Haïm (3).

Sur ces entrefaites, différentes causes, telles que les controverses suscitées par le texte samaritain du Pentateuque, les progrès réalisés dans la critique du Nouveau Testament, contribuèrent à appeler l'attention des érudits chrétiens sur l'importance de la critique du texte de l'Ancien Testament. En 1746, parurent les *Prolégomènes* de l'oratorien Houbigant Sept ans plus tard il donna son édition (4) .L'impression de l'ouvrage est magnifique. Quant au texte, c'est celui de Van der Hoogt, sans points-voyelles, et sans aucun vestige de la Massore à laquelle Houbigant, tout en s'en servant, n'attribuait qu'une très mince valeur. Dans les notes se trouvent de nombreuses corrections. Elles proviennent du Pentateuque samaritain que l'éditeur préfère sous beaucoup de rapports au texte hébreu ; de douze manuscrits, dont la collation ne semble pas bien régulière, car leurs leçons sont données surtout dans les endroits où elles appuient les corrections proposées ; des Septante et des anciennes versions. Toutes les corrections adoptées ont été introduites dans la traduction latine jointe par Houbigant à son édition. Cette édition a trop de prétentions : les règles de critique y sont peu solides et les corrections aventureuses. Malgré cela on ne peut nier le mérite de l'auteur ; la nouveauté du chemin qu'il trace peut servir à excuser ses défauts. Il brise résolument l'enveloppe inflexible dans laquelle la Massore avait emprisonné le texte ; mais il montre en même temps les difficultés qui s'opposent à la constitution d'une base critique solide.

La même année parut la première dissertation de Kennicott sur l'état du texte imprimé (5). Ce travail et ceux dont l'auteur le fit suivre eurent pour résultat une souscription (6) qui permit de collationner les manuscrits hébreux de l'Europe. Cette collation fut faite de 1760 à 1769, en partie par Kennicott lui-même, mais surtout, sous sa direction toutefois, par Bruns, professeur à Helmstadt, et par divers autres collaborateurs. Elle porta sur 581 manuscrits juifs et 16 manuscrits samaritains, sur 40 éditions, sur

(1) Florence, 1750 ; Berlin, 1761.

(2) אור תורה imprimé dans ses שתי ידות, Venise, 1618 ; réimprimé à Amsterdam, 1659.

(3) Sous le titre de מנחת שי, Mantoue, 1742, 4 vol. in-4°. Réimprimé à Vienne, 1816, in-4°. La préface de cet ouvrage n'a été imprimée qu'en 1819 à Pise.

(4) Paris, 1753, 4 vol. in-f°. — Les notes ont été imprimées à part, Francfort-sur-le-Mein, 1777, 2 vol. in-4°.

(5) Oxford, 1753, in-4° ; la seconde parut en 1759.

(6) De près de 10,000 livres sterling (250,000 fr.).

de nombreux ouvrages juifs (1). Les résultats en furent donnés dans une édition nouvelle de la Bible hébraïque (2). Le texte adopté est, comme dans l'édition d'Houbigant, celui de Van der Hoogt; il n'y a pas de points-voyelles; les variantes sont mises au bas des pages. Mais une trop grande partie de ces variantes ne se rapporte qu'à l'omission ou à l'insertion des *matres lectiones;* parmi les autres, beaucoup représentent seulement des méprises de copistes. Cependant l'ouvrage est remarquable pour l'époque.

J.-B. de Rossi conçut un plan matériellement différent de celui de Kennicott. Il se borna à vérifier les diverses leçons de passages choisis, auxquels il appliqua tous les documents critiques recueillis par lui dans les anciennes versions et dans les auteurs juifs. Ses matériaux étaient beaucoup plus considérables que ceux dont disposait Kennicott (3) : il collationna 617 manuscrits de sa collection, et 134 manuscrits étrangers à cette collection, qui avaient échappé à l'attention des collaborateurs de Kennicott; en outre, il tint compte des variantes de ce dernier. Il examina aussi les leçons des principales éditions imprimées. Dans les endroits qu'il examine, son travail peut être considéré comme complet (4).

Une Bible, avec le texte de Reineccius, et un choix des plus importantes leçons de Kennicott et de Rossi. donnée par Dœderlein et Meisner (5), passe pour très incorrecte. L'édition critique de Jahn (6) est préférable : le texte est celui de Van der Hoogt, corrigé en neuf ou dix endroits ; les plus importantes variantes y sont jointes, avec l'indication de leur origine. Mais les livres sont arrangés dans un ordre nouveau; ceux des Paralipomènes sont découpés en fragments afin de les comparer plus facilement avec les livres parallèles; enfin les principaux accents seuls ont été maintenus dans le texte. Tout récemment Baer et Delitzsch ont entrepris une édition aussi exacte que possible du texte massorétique (7).

En Angleterre (8), un ouvrage important, le plus utile peut-être de tous ceux qui ont été publiés sur ce sujet, a été donné par S. Davidson : *The hebrew Text of the O. T. revised from critical sources* (9). Il donne les variantes des manuscrits, et celles des imprimés juifs d'après Kennicott et de Rossi; il y joint celles des anciennes versions en prenant pour base l'édition de Van der Hoogt (10). Dans les corrections du texte qu'il propose, il fait preuve ordinairement d'un jugement sain. Mais il s'aventure quelque-

---

(1) La moitié seulement fut collationnée intégralement ; l'autre moitié ne le fut que pour des passages choisis.

(2) *Vetus Testamentum hebraicum cum variis lectionibus*... Oxford, 1776-1780, 2 vol. in-f°.

(3) V. p. 285, note 2°.

(4) *Variæ lectiones V. T. ex immensa manuscriptorum editorumque codicum congerie haustæ et ad Samaritanum textum, ad vetustissimas editiones... examinatæ, cum supplementis*, Parme, 1784-1798, 5 vol. in-4°.

(5) Leipzig, 1793, in-8°.

(6) Vienne, 1806, 4 vol. in-8°,

(7) Leipzig, 1878 et suiv., in-8°. La Genèse, Isaie, les Psaumes, les Proverbes, les Prophètes, Esdras, Job ont paru.

(8) L'édition de Boothroyd (sans points), 1810-1816, in-4°, est faite d'après les principes d'Houbigant. Le *Codex criticus* de Hamilton, 1824, est sans valeur.

(9) Londres, 1855, in-8°.

(10) Bruston, art. *Texte de l'Ancien Testament*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, t. XII, p. 45. « Il serait à désirer que ces observations, augmentées de celles que peuvent fournir les manuscrits récemment découverts, fussent imprimées au bas des pages de l'édition de Baer et Delitzsch » (*ibid.*).

fois à des corrections pour lesquelles il n'existe pas d'autorités juives suffisantes, et semble çà et là tomber dans les erreurs des critiques du siècle dernier.

§ 2. *Principes de critique du texte hébraïque* (1).

1. Le *textus receptus* des parties hébraïques de l'Ancien Testament représente, avec une assez grande fidélité, l'état de l'original. Les moyens de découvrir et de corriger les erreurs qu'il contient sont, il faut l'avouer du reste, très précaires, et les résultats par suite fort incertains.

C'est au témoignage direct des manuscrits qu'il faut d'abord recourir pour établir le texte véritable. Dans le cas d'un accord général des manuscrits, la leçon du texte reçu ne peut avoir de poids. Quand les manuscrits sont en désaccord, on ne doit pas se laisser guider dans le choix de la leçon par le nombre; il faut examiner quelle est la plus ancienne et la meilleure. Quant à la valeur critique des manuscrits. il faudrait, pour l'établir, un travail immense et auquel il est bien difficile actuellement de se livrer.

D'ailleurs, les manuscrits nous ramènent à la Massore, c'est-à-dire à un texte fixé douze à quinze cents ans après la composition des derniers livres de la Bible hébraïque. Il est pourtant possible à la rigueur que quelques leçons de ces manuscrits, une fois bien établies, seraient précieuses.

Les Keris et les Kethibs peuvent aussi être d'un secours utile, pourvu qu'on ne leur attribue pas une valeur absolue, et qu'on les contrôle au moyen des manuscrits. Les assertions formelles de la Massore et du Targum par rapport à la véritable leçon de passages particuliers sont très importantes, car elles témoignent des vues des Juifs à une période antérieure à celle de nos plus anciens manuscrits.

2. Il faut ensuite se servir des anciennes versions, qui, sous le rapport critique, contiennent des trésors. Elles n'ont pas jusqu'ici été assez utilisées (2). Les Septante n'ont peut-être pas beaucoup à fournir, car la plupart des altérations du texte, et les plus graves, sont antérieures à cette version (3).

La traduction de S. Jérôme est l'autorité la plus considérable sur laquelle on puisse s'appuyer, pour essayer de corriger le texte massorétique. S. Jérôme s'était familiarisé avec le texte hébreu et tout ce qui le concerne, grâce aux leçons de Juifs palestiniens. A cause de l'exactitude habituelle de sa version, il ne semble pas exagéré de dire qu'une leçon hébraïque acceptée par lui doit, si elle est appuyée dans le Talmud, être préférée à une leçon donnée même par tous les manuscrits. En général, nous pouvons indiquer la leçon que suivait le saint Docteur, quoiqu'il y ait sans doute

(1) Smith, *Dictionary*. t. II, pp. 608 et suiv.

(2) V. cependant Reinke, *Kurze Zusammenstellung aller Abweichungen von hebr. Texte in der Psalms ubersetzung der LXX und Vulg.*; Bruston, *Le texte primitif des Psaumes*, Paris, 1873, in-8r.

(3) Brusson, art. cité, p. 45. — Nous reviendrons sur ce point.

des exceptions. Mais, en se servant de la Vulgate avec précaution, on peut en tirer de grands avantages.

Les autres versions, moins anciennes, n'ont pas la même importance. Nous ne possédons que des fragments des traductions grecques d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion. Le Syriaque semble avoir été produit sous l'influence des Septante. Les Targums ne sont trop souvent qu'une paraphrase. Toutes ces traductions fournissent néanmoins des matériaux importants pour la correction du texte massorétique; quand elles s'accordent toutes sur une variante, cette unanimité est très importante.

La valeur critique du Pentateuque samaritain est fort douteuse (1).

3. La critique conjecturale ne doit pas être négligée. Nous n'avons aucune raison de supposer qu'à la date de la première traduction grecque de l'Ancien Testament le texte hébreu se fut conservé exempt de toute altération. Il est probable, au contraire, que les fautes qui ont pu s'y introduire datent généralement de cette époque. On doit donc, en outre des corrections suggérées par les manuscrits et par les versions, en admettre d'autres qui tirent leur origine de l'ingéniosité d'une critique honnête, appuyée sur des faits indéniables. Dans des cas semblables, les Septante peuvent fournir des motifs d'admettre une leçon qu'ils ne donnent pas eux-mêmes. Un exemple. Dans un endroit (2), le texte actuel offre un mot qui n'a aucun sens, מקום, *place*. Les LXX ont lu מאור, *lumière*, leçon qui ne peut s'expliquer paléographiquement. Il y a donc une forte présomption pour que ces deux leçons soient également des corruptions, et pour qu'on puisse les remplacer par מקור, *fontaine*, mot qui ferait allusion à un canal courant le long des murs du temple, exactement dans la position indiquée par le Talmud.

Les passages parallèles peuvent aussi aider à la correction de quelques parties de l'Ancien Testament. Dans les livres historiques et surtout dans les généalogies et les listes qui y sont contenues, les textes de deux passages parallèles s'éclaircissent beaucoup mutuellement (3). Dans les livres poétiques et prophétiques, il ne serait pas sans danger de trop compter sur les passages parallèles. Les écrivains hébreux, en révisant des productions antérieures, ou en empruntant les expressions de leurs prédécesseurs, ont l'habitude de faire quelques petites altérations de détail, qui semblent au premier abord provenir de pure négligence, mais qui, après un examen sérieux, doivent être tenues pour préméditées (4). Il faut donc, dans ces cas, user de grande précaution.

4. La pureté relative du texte hébreu diffère probablement dans les diverses parties de l'Ancien Testament. D'après le Dr Davidson, les corrections autorisées dans le texte de la Genèse ne dépassent pas le petit nombre de *onze;* dans les Psaumes, elles sont proportionnellement trois fois plus nombreuses; dans les livres historiques et dans les Prophètes, elles sont encore plus nombreuses que dans les Psaumes. Dans quelques parties du texte, comme par exemple dans les Paralipomènes, on trouve de fréquents indices de corruption (5).

---

(1) Nous en parlerons plus loin, en traitant de la version samaritaine.
(2) Ezech. XLI, 11.
(3) Cfr. 1 Paral. XI avec II Rois (Sam.), V, XXIII.
(4) Cfr. Ps. XVIII et II Rois (Sam.) XXII; Ps. LXXXVI, 14 et LIV, 3, avec le changement de זרים, *étrangers*, en זדים, *orgueilleux*; Jér. XLVIII, 45 et Nombr. XXI, 28, XXIV, 17.
(5) Ces corruptions sont fort anciennes puisqu'on les retrouve dans les LXX.

5. Dans toutes les corrections du texte, soit faites au moyen des matériaux critiques, soit dues à des conjectures, il est indispensable que la leçon proposée soit telle que la leçon existante puisse en dériver. De là provient la nécessité d'examiner les moyens par lesquels des corruptions se sont introduites dans le texte. Le copiste a mis par accident une lettre pour une autre (1). Dans l'alphabet carré, les lettres ד et ר, י et ו peuvent facilement se confondre. Il en était de même pour certaines lettres de l'ancien alphabet. Des mots ou des parties de mots ont été répétés ; ailleurs ils ont été supprimés, surtout quand ils avaient le même son final que le mot précédent (2). Une lettre peut avoir passé d'un mot à un autre mot, un mot d'un verset à un autre (3). Mais quelques corrections sont tellement faciles, qu'à cause de cela même elles ne sont pas volontiers acceptées par la critique (4). Des gloses se sont probablement introduites dans le texte (5).

6. On a accusé les Juifs d'avoir volontairement corrompu le texte pour des motifs polémiques. Cette accusation, portée contre eux par quelques Pères et par quelques théologiens, tels que Melchior Cano et Sérarius, a été violemment renouvelée par Vossius au XVII[e] siècle (6). Mais on n'en a pas apporté de preuves satisfaisantes. Le respect connu des Juifs pour le texte sacré, s'y oppose (7). Josèphe nous apprend avec quel soin ses compatriotes conservaient les livres saints : « Quum enim tot jam sæcula effluxerunt, nemo adhuc nec adjicere quicquam illis, nec demere aut mutare aliquid est ausus » (8). Le Talmud dit aussi : « Lex quæ in manibus nostris est, ipsa traditione successiva a Patribus ad filios derivata, eadem est quæ data est Mosi in Sinai sine ulla omnino mutatione. Etenim tempore domus primæ, quum essent sacerdotes et doctores legis in templo, et lex esset in omnium ore, publice corruptionem contrahere non poterat ; nam, etsi apud eos essent reges qui idola colerent, nihilominus tamen erant cum eis prophetæ toto illo tempore usque ad excidium, qui populum exhortabantur ad observandam legem » (9). S. Jérôme, répondant aux accusateurs des Juifs, s'exprime ainsi : « Si quis dixerit hebræos libros postea a Judæis esse falsatos, audiat Origenem, quid, in octavo volumine explanationum Isaiæ, hinc respondeat quæstiunculæ, quod numquam Dominus et Apostoli, qui cætera crimina arguunt in Scribis et Pharisæis, de hoc crimine, quod erat maximum, reticuissent. Sin autem dixerint post adventum Domini Salvatoris, et prædicationem Apostolorum, libros he-

---

(1) Ainsi, Is. XXIV, 15, בארים peut-être une corruption de באיים.

(2) Ainsi, יואל après שמואל, I Par. VI, 13. Un passage entier semble avoir disparu pour la même raison, I Par. XI, 13.

(3) Par exemple, dans Os. VI, 5, ומשפטיך אור est, suivant plusieurs critiques, Selwyn entre autres, qui s'appuient sur l'accord de toutes les versions, sauf la Vulgate, une corruption de ומשפטי כאור.

(4) Ainsi אלהי, Ps. XLIII, 5, 6.

(5) Dans Is. X, 5, les mots הוא בידם semblent bien être une glose explicative de מטה ; le verset cependant peut se construire sans les supprimer. Peut-être en est-il de même de Deut. X, 6, 7.

(6) V. R. Simon, *Histoire critique du V. T.*, pp. 102, 108, etc.

(7) Lami, *Introductio in S. S.*, t. I, pp. 82 et suiv.

(8) *Contr. Apion*, I, 8 ; *opp.* ed. Dindorf, t. II, p. 341.

(9) *Sepher Ikkarim*, dans de Voisin, *Observationes in pugionem fidei*, et dans Ugolini, *Thesaurus*, t. I, p. 292.

bræos fuisse falsatos, cachinnum tenere non potero, ut Salvator et Evangelistæ et Apostoli ita testimonia protulerint, ut Judæi postea falsaturi erant » (1).

Après ce qui précède, il est inutile de s'étendre sur la haute importance qu'offre l'étude du texte hébreu, non-seulement au critique et à l'exégète, mais encore au théologien (3).

Chapitre II

NOUVEAU TESTAMENT

I

LANGUE DU NOUVEAU TESTAMENT

Tous les livres du Nouveau Testament, sauf peut-être S. Matthieu, ont été écrits en grec (3). Mais les auteurs de ces livres étaient pour la plupart peu familiers avec cette langue (4). De là vient le caractère spécial du grec du Nouveau Testament.

I. Les apôtres et les évangélistes n'étaient ni des rhéteurs, ni des poètes, ni des gens de cour, ni des philosophes, ni des sophistes, ni des historiens, ni des gens instruits ou habitués par une pratique assidue à un langage correct et soigné. Ils étaient complètement ignorants en fait de langues ; leur style doit donc être celui des illettrés (5). Leur langue est celle du commun et du vulgaire ; ils ne se servent que des termes qu'ils ont appris dès leur enfance et que l'instruction n'a pu redresser ou améliorer (6).

On a soutenu cependant que le grec des écrivains sacrés est aussi pur que celui des écrivains attiques. « On a affirmé, dit Michaëlis, que le

(1) *In Is.* VI, 8. — V. aussi S. Augustin, *In Ps.* LVI.

(2) Il faudrait ici parler du texte grec des livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament. Nous avons pensé qu'il valait mieux joindre cette étude à celle que nous consacrerons à la Version des Septante.

(3) V. Fillion, *Introduction aux Evangiles*. L'Epitre aux Hébreux a soulevé aussi quelques questions. V. les Introductions spéciales.

(4) V. R. Simon, *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1689, in-4°, pp. 330 et suiv.

(5) Saumaise, *De hellenistica*, Leyde, 1648, in-8°, pp. 259, 260 ; Berger de Xivrey, *Etude sur le texte et le style du Nouveau Testament*, Paris, 1856, in-8°, pp. 3 et suiv.

(6) « Ἰδιωτικὸς sermo idem cum κοινῷ et vulgari. Nam ἰδιῶται proprie dicuntur homines de plebe, indocti, et solo sermone utentes quo vulgus utitur in conversatione communi, quemque pueri a nutricibus suis imbiberunt ». (Saumaise, *op. cit.*, p. 260).

contraire serait une imperfection incompatible avec l'inspiration divine et que les hommes capables de soutenir une telle opinion étaient à la fois impies et coupables de péché contre le Saint-Esprit » (1). Au XVII[e] siècle surtout, cette tendance a régné : on s'est efforcé de concilier la pureté de l'expression avec la divinité de la pensée dans le Nouveau Testament (2). Les critiques les plus autorisés de cette école sont Georges Pasor (3), S. Pfochen (4), O. Gualtper, Ch. Stock, P. Cheitomœus, B. Stolberg (5), et surtout Gaspard Wyssius (6). L'ouvrage de ce dernier a de la méthode et de la clarté, et est disposé commodément pour les recherches. « L'auteur, qui s'y montre grammairien habile, passe en revue toutes les anomalies de la langue du Nouveau Testament ; et il n'en est pas une qu'il ne prétende justifier par des formes correspondantes, soit du dialecte attique (dont le dépouillement occupe les trois quarts de l'ouvrage), soit du dialecte ionien, du dorien, de l'éolien ou du béotien, par les formes poétiques et par les hébraïsmes » (7).

Tous ces auteurs négligeaient, de parti pris, car on ne peut les accuser d'ignorance, l'opinion des Pères. Ceux-ci admettent le peu d'instruction des écrivains du Nouveau Testament, et en tirent des arguments frappants en faveur de la divinité du christianisme (8). Ils s'appuyent sur le texte sacré lui-même : les Actes des Apôtres affirment, en effet, que S. Pierre et S. Jean étaient de basse extraction et n'avaient point d'instruction (9). Partant de là, S. Chrysostôme disait : « D'après le témoignage écrit de S. Luc, Jean était un homme non-seulement de la dernière classe, mais cans aucune instruction. Il était, en effet, trop pauvre pour se trouver dans les assemblées et pour se rencontrer avec des personnages de quelque considératiou. Quand il avait affaire à quelqu'un, c'était à des marchands de poisson ou à des cuisiniers, et cette fréquentation ne pouvait guère le placer au-dessus des véritables brutes (10). Comment même n'eut-il pas habituellement imité le mutisme du poisson ? Or ce pêcheur, élevé au milieu des étangs, des poissons, des filets, cet homme de Bethsaïde en Galilée, ce pauvre fils d'un pêcheur, réduit à la dernière pauvreté, cet ignorant d'une extrême ignorance, qui ne sut même jamais lire, ni avant ni après son adhésion au Christ, voyons ce qu'il dit et de quoi il nous parle » (11) ! Ailleurs il s'écrie : « Lorsque les gentils dénoncent les disciples comme des hommes grossiers, nous les dénonçons encore plus

---

(1) *Introduction au Nouveau Téstament*, trad. par Chennevières, Paris, 1822, in-8°, t. I, p. 162.

(2) Berger de Xivrey, *op. cit.*, p. 6.

(3) V. plus haut, pp. 58 et 59.

(4) *Diatribe de linguæ græcæ in N. T. puritate*, Francfort, 1689, in-4°. La première édition est d'Amsterdam, 1629, in-12.

(5) *Exercitationum græcæ linguæ, Tractatus de solæcismis et barbarismis græcæ N. F. dictioni falso tributis...* Francfort, 1688, in-4°.

(6) *Dialectologia sacra*, Zurich, 1650, in-8°.

(7) Berger de Xivrey, *op. cit.*, p. 7.

(8) Cfr. Lami, *De eruditioue Apostolorum*, Florence, 1738, 2 vol. in-4°.

(9) Ἄνθρωποι ἀγράμματοί εἰσι καὶ ἰδιῶται (Act. IV, 13). Ces mots semblent devoir s'appliqner à tous les Apôtres.

(10) τῶν θηρίων καὶ ἀλόγων.

(11) *Hom. I in Joan.*

qu'eux » (1). Isidore de Péluse (2) et Théodoret (3) tiennent le même langage que leur maître. Bien avant eux, Origène avait relevé dans le style du Nouveau Testament des solécismes (4). Eusèbe aussi appelait les apôtres des hommes rustiques et grossiers (5).

L'Eglise latine n'est pas moins unanime sur ce point. Arnobe appelle le style du Nouveau Testament, « trivialem et sordidum sermonem, barbarismis et solæcismis oblitum » (6). S. Hilaire dit de S. Jean que c'était un pêcheur ignorant (7). Et S. Jérôme, pour opposer l'humble condition de l'apôtre à ses œuvres, s'exprime ainsi : « Joannes rusticus, piscator, indoctus ! Et unde vox illa, obsecro : In principio erat verbum et verbum erat apud Deum et Deus erat verbum » (8) ? S. Augustin représente les apôtres comme des gens de basse extraction, sans culture, sans instruction (9). Il signale leur ignorance des études libérales, et leur incapacité à se rendre maîtres de ces études (10) ; il les dit sans lettres, sans érudition, sans talent, sans aucune instruction (11).

II. Ces témoignages sont d'accord avec les résultats de l'examen direct des textes.

1° C'est à Alexandrie qu'il faut chercher l'origine de la langue du Nouveau Testament (12). Deux éléments se combinèrent là pour former cette langue, où la pensée est hébraïque et l'expression grecque. Les idées de l'Orient s'unirent aux paroles de l'Occident. Cela fut amené par la traduction graduelle des livres bibliques dans la langue grecque vulgaire. Le grec avait déjà déchu de la symétrie parfaite de sa forme primitive, et pouvait servir à la claire expression des idées hébraïques ; en même temps il avait plutôt gagné que perdu pour la richesse et pour la facilité de l'expression.

Le grec des Septante avait déterminé le caractère du dialecte grec des juifs, et donné à leur langage, malgré de nombreux provincialismes, une unité générale. Il vaut donc mieux donner au dialecte du Nouveau Testament le nom d'hellénistique que celui d'alexandrin, quoique sa forme ait pu être alexandrine au début. Il perdit tout caractère local lorsque les Septante se furent répandus parmi la dispersion juive. Vers cette même époque, la dureté de la langue des LXX s'adoucit par le contact avec les Grecs, pendant que d'un autre côté le prosélytisme le plus actif familiarisait les Grecs avec les idées hébraïques. Les juifs palestiniens eux-mêmes

---

(1) *Hom. III in I Cor.* ; n° 4 ; *Opp.* t. X, c. 20.
(2) Epist., IV, 28.
(3) *In I Cor.*
(4) *Origenis Philocalia de obscuris S. S. locis a SS. PP. Basilio Magno et Gregorio Theologo ex variis commentariis excerpta*, ed. Tarin, Paris, 1618, in-8°, p. 65.
(5) *Panégyrique de Constantin* ; *Hist. eccl.* III, 24.
(6) *Adversus gentes*, I.
(7) *De Trinitate*, II.
(8) *l. c.*
(9) *De Civit. Dei*, XXVIII, 40.
(10) *Ibid.*, XXII, 5.
(11) *Ibid.* XVIII, 49 ; *Epist. ad Volusian.*
(12) Westcott, *art. New Testament*, dans Smith, *A Dictionary of the Bible*, t. II, pp. 531 et suiv.

étaient assez familiers avec le Grec, comme le prouve l'usage habituel qu'on faisait des Septante (1).

L'occupation romaine de la Syrie avait aussi influé sur la langue. Beaucoup de mots latins, ayant rapport surtout à la politique et à l'administration, se rencontrent dans le Nouveau Testament (2), et ne sont que des exemples d'une infiltration plus complète. D'autres mots, d'origine sémitique ou orientale s'y étaient aussi introduits (3).

2° Les différences entre le grec du Nouveau Testament et le grec classique (4) ont trait, soit au vocabulaire. soit à des changements de construction.

Dans le vocabulaire, les mots anciens changent d'orthographe (5) ou de flexion (6) ; des mots nouveaux (7), des constructions rares et nouvelles sont introduites (8). Il s'y trouve en outre beaucoup de particularités du dialecte cilicien. qui est loin d'être du grec pur (9), et une quantité de locutions vulgaires. « Un langage commun aux Grecs de basse classe, dispersés sur tant de points de l'empire romain, commençait déjà à modifier l'antique grécité dans le sens des langues modernes ; mais il serait sans doute resté encore longtemps sans servir à la rédaction d'aucune œuvre susceptible de traverser les siècles pour arriver jusqu'à nous, si les évangélistes ne l'eussent employé à exprimer ce qu'il y a de plus sublime dans ce monde. L'extension du christianisme répandant bientôt un pieux respect pour le livre sacré, hâta probablement l'adoption de certaines formes, considérées jusque là comme de véritables fautes. et qu'on trouve

---

(1) V. Grinfield, *Apology for the LXX*, pp. 76 et suiv.

(2) Ainsi, dans S. Matthieu, on trouve les mots : *κῆνσος, λεγιών, κουστωδία, ἀσσάριον, κοδράντης, δηνάριον, μίλιον, πραιτώριον, φραγελλοῦν*. etc.; dans S. Marc : *κεντυρίων, σπεκουλατῶρ, τὸ ἱκανὸν ποιῆσαι*; dans S. Luc : *λιβερτίνος, κολωνία, σιμίκινθιον, σικάριος*; dans S. Jean : *λέντιον, σουδάριον, τίτλος*; dans S. Paul : *μάκελλον, μεμβράνα*, etc.

(3) *Ἀρραβών, ζιζάνιον, κορβανᾶς, ραββεί* (sémitiques) ; *ἀγγαρεύω, μάγοι, τιάρα, παράδεισος* (persans) ; *βάϊον* (égyptien).

(4) Westcott, *art. cité*, p. 532.

(5) Le μ se conserve devant le ψ et le φ dans *λαμβάνω* et ses dérivés, *λήμψεται, ἀντίλημψις*; le ν se garde dans les composés de *συν* et de *ἐν* : *συνζῆν. συνμαθητής, ἐνγεγραμμένη*. L'aspirée s'introduit dans quelques mots, comme *ἐλπίς*, Rom. VIII, 20, Luc, VI, 35. Le ν final dans les verbes, mais non dans les substantifs, le ς de *οὕτως* se conservent toujours devant les consonnes ; on ne fait pas attention au hiatus.

(6) On trouve des particularités de flexion dans *μαχαίρη, -ης, βαθέως*, etc. Elles se présentent surtout dans les verbes. L'augment est quelquefois doublé, *ἀπεκατεστάθη*, quelquefois omis, *οἰκοδόμησεν, κατaισχύνθη*. Le doublement du ρ est habituellement négligé, *ἐράντισεν*. On trouve des temps inusités, *ἔπεσα, εἶπα*, etc.; des modes inusités, *καυθήσωμαι* ; des conjugaisons inusitées : *νικοῦντι* pour *νικῶντι, ἐλλόγα* pour *ἐλλόγει, παρεισεδύησαν* pour *παρεισέδυσαν*.

(7) Les mots nouveaux sont généralement formés d'après l'analogie ancienne : *οἰκοδεσπότης, εὐκαιρεῖν, καθημερινός, ἀποκαραδοκεῖν* ; sous ce rapport la fréquence des mots composés doit être spécialement notée. — D'autres mots prennent de nouveaux sens : *χρηματίζειν, ὀψάριον, πεοισπᾶσθαι, συνίστημι*; dans d'autres la forme est légèrement changée : *ἀνάθεμα* pour *ἀνάθημα, ἐξάπινα* pour *ἐξάπινης, βασίλισσα*. Cfr. Winer, *Grammatik*, § 2.

(8) Une des constructions les plus remarquables, qui se trouve aussi bien dans les LXX que dans le Nouveau Testament, est celle des conjonctions *ἵνα, ὅταν*, avec l'indicatif présent : *ἵνα διώκονται*, Gal. VI, 2, *ὅταν προσεύχεσθε*, Luc. XI, 2, et aussi avec le futur de l'indicatif, Marc, III, 2. *ὅταν* se trouve aussi avec l'imparfait et l'aoriste : *ὅταν ἐθεώρουν*, Marc, III, 11, *ὅταν ἤνοιξεν*, Apoc. VIII, 1. D'autres constructions irrégulières dans la combinaison des modes, Apoc. III, 9, et dans leur accord, Marc, IX, 26, ont peut-être des analogues dant le grec classique ; mais ces constructions sont plus fréquentes et plus irréguliéres dans l'Apocalypse qu'ailleurs.

(9) Ainsi l'alpha dans la terminaison plurielle de certains aoristes, comme *εἶπαν, εἶδαν, ἦλθαν*.

employées dès les premiers siècles de notre ère par des écrivains qui perdaient de vue les chefs-d'œuvre de l'époque la plus pure » (1).

3° Ces particularités de la langue du Nouveau Testament n'ont qu'un rapport assez éloigné et assez rare avec l'interprétation. Elles éclaircissent, d'une manière plus ou moins éloignée, l'histoire de la décadence du langage, et dans quelques exemples offrent de curieux exemples des changements correspondants aux modes de conception de l'idée. D'autres particularités sont plus importantes au point de vue du sens.

On peut signaler l'influence des hébraïsmes ou aramaïsmes dans l'expression, influence dûe à la vivacité des termes hébraïques et à la simplicité de la syntaxe de cette langue (2).

4° Les particularités de la syntaxe du Nouveau Testament consistent dans la reproduction des formes hébraïques. Elle se distingue par deux caractères principaux de la syntaxe classique. Elle emploie peu les particules et les constructions obliques et participiales. Les phrases y sont plutôt coordonnées que subordonnées: leurs membres se suivent surtout par voie de parallélisme de construction et non par une suite logique distincte. De simples conjonctions remplacent les variétés subtiles d'expression par lesquelles les écrivains attiques font apparaître la suite et la dépendance des idées (3). La répétition d'un mot principal (4) ou de la pensée directrice (5) remplace souvent les autres conjonctions. Les citations se font d'une manière tout à fait objective (6). Les détails explicatifs sont communément donnés dans des parenthèses abruptes (7). Le duel disparaît, le mode moyen est abandonné et le passif est substitué à l'actif aux temps correspondants du moyen (8) ; l'article est employé avec la même fréquence que dans les langues modernes ; εἰς avec l'accusatif remplace souvent ἐν avec le datif; l'indicatif avec ὅτι ou le subjonctif avec ἵνα remplacent souvent l'infinitif classique ; des diminutifs s'emploient avec le sens du mot simple (9) ; l'élégance est sacrifiée, par des répétitions de pronom, à une clarté souvent superflue (10). Ce ne sont pas tant les constructions clairement hébraïques (11) qui donnent la couleur orientale au style du Nouveau Testament, comme cette monotonie de la forme, qui, tout en étant correcte dans les parties du discours, est cependant entièrement étrangère

(1) Berger de Xivrey, *op. cit.*, pp. 12-13.

(2) Ainsi des métaphores prégnantes remplacent un mot simple : οἰκοδομεῖν (S. Paul), σπλαγχνίζομαι (Evangiles), πλατύνειν τὴν καρδίαν (S. Paul), πρόσωπον λαμβάνειν, προσωποληψία, προσωποληπτεῖν. Ailleurs des prépositions sont employées à la place des cas : κράζειν ἐν μεγάλῃ φωνῇ, ἐν μαχαίρᾳ ἀπολέσθαι, ἀθῶος ἀπὸ τοῦ αἵματος. Des phrases remplacent ailleurs les prépositions : διὰ χειρῶν τινος γενέσθαι, ἀποστέλλειν σὺν χειρὶ ἀγγέλου, ἐν χειρ' μεσίτου, φεύγειν ἀπὸ προσώπου τινός. Parfois l'acte personnel est employé pour décrire toute la manière d'agir : πορεύεσθαι ὀπίσω τινός.

(3) Ainsi S. Jean ramènera à chaque instant la conjonction οὖν, d'une manière explétive et sans aucune idée de conséquence ; les autres évangélistes emploieront de même ἰδού; tous répéteront à l'infini la conjonction καί, qui cesse alors d'être copulative (Berger de Xivrey, *op. cit.*, p. 11).

(4) Jean, I, 1, V, 31, 32, XI, 33.

(5) Jean, X, 11 et suiv., XVII, 14-19.

(6) Jean, VII, 40, 41.

(7) Jean, IV, 6.

(8) Ἀποκριθεὶς au lieu de ἀποκρινόμενος, etc.

(9) παιδίον,, enfant; κυνάριον, chien ; ὀψάριον, poisson, etc.

(10) Marc, I, 2.

(11) πληθύνων πληθυνῶ, θανάτῳ τελευτᾶν, εὐδοκεῖν ἔν τινι, σὰρξ ἁμαρτίας, etc.

à la vigueur et à l'élasticité du grec classique. En analysant avec soin quelques chapitres de S. Jean, où l'esprit hébraïque est le plus constamment marqué, si l'on se demande, à chaque endroit, comment un écrivain classique aurait évité des répétitions par l'emploi des pronoms et des particules, comment il eut montré la dépendance des diverses parties de son discours, uni l'ensemble par une claire relation entre ces parties, on aura la vraie intelligence de ce style hébraïque qui envahit tout le Nouveau Testament, intelligence qu'un simple catalogue de phrases ne suffirait pas à produire (1).

III. De tout ce qui précède il suit qu'il faut admettre le défaut absolu d'instruction profane chez les apôtres, et par suite le style défectueux de leurs écrits. On peut, il est vrai, comme l'a fait Wyssius, essayer de justifier toutes les anomalies de la langue du Nouveau Testament par des exemples isolés tirés des bons écrivains. Mais, « si l'on recevait ces rapprochements comme explications véritables de tant d'anomalies du livre sacré, on arriverait à conclure que les évangélistes, bien loin d'être des écrivains inexpérimentés, sont au nombre des littérateurs les plus consommés, les plus érudits, les plus philologues de la docte antiquité grecque » (2). Un tel système n'est pas acceptable; ce n'est qu'un paradoxe (3).

IV. L'ignorance humaine et l'inexpérience littéraire des écrivains du Nouveau Testament étaient conformes à une disposition de la Providence,

---

(1) V. sur le style de S. Jean, Westcott, *An Introduction to the study of the Gospels*, Cambridge 1860, in-8°, pp. 241 et suiv.; — sur le style de S. Paul, Farrar, *The life and works of St Paul*, Londres, s. d., in-8°, t. I, pp. 619 et suiv.

(2) B. de Xivrey, *ibid.*, p. 7.

(3) Sans vouloir prendre parti pour ce paradoxe, nous mettrons cependant sous les yeux du lecteur la page suivante d'un érudit remarquable, M. Ch. Lenormant (*Correspondant*, 25 mars 1857, p. 625) : « Dans quel sens faut-il entendre ce que les Pères de l'Eglise grecque et latine nous disent de l'ignorance des Apôtres et par suite de l'imperfection du style des Evangiles? Sous ce rapport M. Berger de Xivrey, qui abonde dans le sens de Griesbach, l'auteur des *Symbolæ criticæ*, me semble quelquefois exagérer la valeur des mots dont les écrivains qu'il cite ont fait usage, ou prendre par trop au pied de la lettre des oppositions ordinaires entre la sublimité du texte sacré et la simplicité de ceux qui l'ont rédigé. Je ne consentirai pas pour mon compte à traduire le mot grec ὑπηρέτης autrement que par celui d'*illettré* qui nous est fourni par St-Augustin. Les termes de *dernière classe*, de *basse classe*, de *gens grossiers*, s'appliquent mal, non seulement en particulier aux Apôtres de J.-C., mais encore en général aux populations de l'Orient, où la noblesse des manières est naturelle, et où l'élévation du langage, de même que la dignité du maintien, se retrouve jusque dans les plus humbles conditions. Ne doit-on pas aussi tenir compte de la transformation qu'opéra la descente du St-Esprit, et qui fit des disciples les moins naturellement éloquents, des hommes entièrement nouveaux? Les gens instruits, parmi les Grecs modernes, n'ont pas la même opinion que Griesbach et que M. B. de Xivrey. Guidés par le sentiment de leur propre langue, sentiment que rien ne remplace, ils reconnaissent dans le style propre au N. T., une beauté singulière mais réelle. Ils estiment que les auteurs des Evangiles ont employé de préférence les formes du langage de la conversation, afin d'échapper à ce qui aurait rappelé la vaine rhétorique des païens. Si le grec du N. T. n'eût été qu'un jargon à l'usage du bas peuple, les hommes bien élevés en auraient éprouvé de la répugnance et il s'en faut qu'aux premiers siècles, les conquêtes accomplies par le christianisme dans les rangs élevés de la société, aient été médiocres ou indifférentes. M. B. de Xivrey, qui rappelle avec reconnaissance l'attention prêtée par l'Académie des inscriptions à la lecture de son travail et les discussions approfondies qui en furent la suite, se souvient sans doute que ce corps savant trouvait de l'exagération dans la manière de voir de Griesbach ».

qui ne voulait pas qu'on pût attribuer la conversion du monde à la science et à l'éloquence naturelles (1).

Ce qui importe, en effet, dans l'Ecriture, ce n'est point la forme, c'est le fond. Or, plus les idées d'un écrivain sont neuves et vives, plus, dit Reithmayr (2), cet écrivain est à l'étroit dans les bornes du langage existant, plus il sent le besoin de se dégager de règles trop sévères. Dans les épîtres de S. Paul, par exemple (3), l'abondance des pensées et des sentiments qui se présentent avec rapidité à l'écrivain pendant qu'il compose, et qui doivent être exprimées sur-le-champ, ne lui laisse pas le loisir de peser la structure des phrases, la suite des idées, l'exactitude de l'expression. D'ailleurs, les apôtres et leurs disciples bannissaient toute recherche de style et tout effet d'art ; ils s'inquiétaient même fort peu des règles de la grammaire. « L'intelligence des Ecritures est, sans doute, devenue par là plus difficile ; la diversité des explications qui en ont été faites suffirait pour le constater : mais l'élément divin n'en domine pas moins l'élément humain auquel il est uni, et la prédominance est même sensible » (4).

V. Parmi les principaux ouvrages à consulter sur la langue du Nouveau Testament, indiquons les suivants :

Vorst, *De hebraismis Novi Testamenti* (5) ; Oléarius. *De Stylo Novi Testamenti* (6) ; Gataker, *De Stylo Novi Testamenti* (7) ; Leusden, *De dialectis Novi Testamenti* (8) ; *Clavis græca Novi Testamenti cum annotationibus philologicis* (9) ; Wilke, *Clavis Novi Testamenti philologica* (10) ; *Lexicon græco-latinum in libros Novi Testamenti* (11) ; *Die neutestamentliche Rhetorik* (12) ; Winer, *Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms* (13) : Green, *Grammar of New Testament's dialect* (14) ; Beelen, *Grammatica græcitatis Novi Testamenti* (15).

---

(1) « Quand les païens affirment que les Apôtres étaient des gens grossiers, enchérissons sur eux ; répétons qu'ils n'avaient ni art, ni sciences, ni argent, ni renommée, qu'ils étaient enfin méprisables à tous égards aux yeux du monde. Ce n'est pas là insulter les Apôtres, c'est les glorifier. Quelle gloire en effet, d'avoir, étant tels, vaincu tout ce qu'il y avait de plus grand et de plus illustre dans le monde, tous les philosophes, tous les rois, toutes les puissances de la terre, avec leur éloquence, leur renommée, leurs richesses » ! S. Chrysostôme, *In 1 Cor. Hom.* III, n° 4.

(2) Le P. de Valroger, *Introduction au N. T.*, t. I, p. 190.

(3) S. Irénée, *Adv. Hæres.* III, 7.

(4) Reithmayr, *Ibid.*

(5) Rostoch, 1641, in-4° ; Amsterdam, 1665, in-4° ; Rotterdam, 1693, in-12.

(6) Schwabach, 1690, in-4°, réimprimé, Leipzig, 1702, in-4°.

(7) Londres, 1648. in-4°.

(8) Amsterdam, 1670, in-8°.

(9) Amsterdam, 1672, in-8°.

(10) Leipzig, 1816, in-8°.

(11) Dresde, 1840-1841, 2 vol. in-8°,

(12) Edition revue par Loch, Ratisbonne, 1858, in-8°.

(13) Dresde, 1842-1843, in-8°. 6e édit., Leipzig, 1855, in-8°, traduit en anglais par Masson, Edinburgh, 1859, in-8°.

(14) Londres, 1842, in-8°.

(15) Louvain, 1857, in-8°. — V. d'autres indications dans Winer, *op. cit.*, pp. 1-38 ; Westcott, *art. cit.* p. 354 ; Gregory, *Prolegomena*, p. 127.

II

HISTOIRE DU TEXTE DU NOUVEAU TESTAMENT

I

Manuscrits.

1. Autographes (1).

1°. Les écrits du Nouveau Testament n'ont pas été publiés d'une manière différente de celle qu'employaient les anciens pour éditer leurs livres.

Ces livres étaient rarement écrits de la main même des auteurs (2). Comme Cicéron ou Pline. S. Paul se servit d'un secrétaire auquel il dictait ses lettres, se contentant d'y ajouter un salut, « de sa propre main » (3), par précaution peut-être contre certains faussaires. Une fois pourtant, il semble s'excuser de la grossièreté et des défauts de l'autographe qu'il envoie (4).

La publication de ces livres fut faite dans les églises apostoliques, et c'est de là que les copies se répandirent, non-seulement à la demande des autres églises, mais aussi pour l'usage des simples fidèles (5). Le zèle de ces fidèles, leur vénération pour les Apôtres rendent probable l'existence dès les premiers temps d'un grand nombre de ces copies, qui durent se trouver dans la possession des simples fidèles presque aussitôt que dans celle des Eglises.

Il ne semble pas qu'en ces temps primitifs on ait pris de soin spécial pour la conservation des originaux ; on ne sentait pas encore la valeur du trésor possédé. Les originaux ont dû vite périr, ne fût-ce qu'à cause de la vénération qu'ils inspiraient (6).

Dès la fin du second siècle, dans les discussions qui roulaient souvent sur des sens contestés de l'écriture, on ne fait pas appel aux originaux des Apôtres. Les quelques passages où l'on a cru voir une indication de ce genre ne la conservent pas, après mûr examen. S. Ignace, loin d'en appeler aux archives des chrétiens, se reporte, comme le prouve le contexte, aux

(1) Reithmayr, dans le P. de Valroger, *Introduction au N. T.*, t. I, pp. 191 et suiv. — Westcott, art. *New Testament*, déjà cité.

(2) Les anciens se servaient d'un secrétaire (*amanuensis*). Leur ouvrage, dicté d'abord à un tachygraphe, passait ensuite aux mains du *librarius* ou βιβλιόγραφος, qui le mettait au net. Des exemplaires de choix étaient transcrits par des calligraphes (καλλίγραφοι). On donnait alors la copie au correcteur (*emendator*, διορθώτης) qui la collationnait (ἀντιβάλλειν). Reithmayr, *ibid.*, p. 191.

(3) I Cor. XVI, 21 ; II Thess. III, 17, Coloss. IV, 18. Une fois même le secrétaire a ajouté une clause en son nom personnel, Rom. XVI, 22.

(4) Galat. VI, 11.

(5) S. Chrysostôme, *Hom. XXII in Joann.* 3 ; *Opera*, t. VIII, p. 183.

(6) Reithmayr, p. 197.

exemples de l'Eglise juive (1). Tertullien a prêté davantage à l'hésitation par ces paroles : « Percurre ecclesias apostolicas, apud quas ipsæ adhuc cathedræ apostolorum suis locis præsidentur, apud quas *ipsæ authenticæ litteræ eorum* recitantur, tonantes vocem et repræsentantes faciem uniuscujusque. Proxima est tibi Achaia ; habes Corinthum, si non longe es a Macedonia, habes Philippos, habes Thessalonicenses... » (2). Grotius (3), Walton. Huet, et parmi les modernes Reithmayr (4), soutiennent que les mots *authenticæ litteræ* désignent, à cause de la familiarité bien connue de Tertullien avec la langue des jurisconsultes, l'écrit original. celui qui fait foi par lui-même (αὐθεντικός), par opposition avec la copie qui a besoin de confirmation. Mais d'autres critiques, au moins aussi célèbres que ceux que nous venons de citer, Rigaut (5), R. Simon (6), Hug (7), Wescott (8), etc. admettent, avec toute raison, croyons-nous, que Tertullien n'entend par cette expression que des livres écrits dans leur langue originale.

Comme on ne lisait dans les églises d'Afrique que la version latine du Nouveau Testament, Tertullien donnait le nom d'authentique au texte grec. Il dit en effet (9), dans un autre livre : « Sciamus plane non sic esse in græco authentico quomodo in usum exiit, per duarum syllabarum aut callidam, aut simplicem eversionem » (10).

En bonne critique, *grec authentique* et *lettres authentiques* sont synonymes (11). De plus, ce texte de Tertullien serait, avec un passage de la Chronique d'Alexandrie (12), fort peu autorisé, le seul témoignage certain qu'apportent les Pères au sujet de la conservation des exemplaires primitifs du Nouveau Testament. C'est assurément trop peu (13).

Ce silence de la tradition suffit à renverser les légendes qui eurent cours à une époque postérieure. On a prétendu qu'à l'ouverture à Chypre du tombeau de S. Barnabé, au V[e] siècle (en 448), on avait trouvé une copie de l'évangile de S. Matthieu, écrite en grec de la main de ce disciple. Cet exemplaire, porté à Constantinople, aurait été conservé dans le trésor de la principale église de cette ville (14), où il aurait été lu une fois chaque année (15).

---

(1) τὰ ἀρχαῖα ne peut pas avoir d'autres sens. *Ad Philad.* VIII.

(2) *De præscript.* XXXVI ; Cfr. *Contra Marcion.* IV, 5.

(3) *De veritate religionis christianæ*, III.

(4) *Op. cit.*, p. 195.

(5) *Annot. in Tertull.*

(6) *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, p. 39.

(7) *Einleitung*, t. I, pp. 111 et suiv.

(8) *Art. cité.*

(9) A propos de I Cor. VII, 39.

(10) *De monogamia*, XI.

(11) Griesbach s'est efforcé de montrer que le mot *authentique* a le sens de *pur*, sans corruption, *Opuscula*. t. II, pp. 69-76. C'est ce qu'avait fait déjà R. Simon, *op. cit.*, p. 40.

(12) Ed. Dindorf, Bonn, 1832, p. 11.

(13) Cfr. S. Tieffensee, *De autographorum biblicorum jactura*, Halle, 1743, in-8° ; J.-F. Mayer, *Utrum autographa biblica extent*, Hambourg, 1692, in-8°.

(14) Credner, *Einleitung*, § 39 ; Assemani, *Bibl. orientalis*, t. II, p. 81. — R. Simon, *Hist. crit. du texte du N. T.*, pp. 43 et suiv., fait très bien remarquer que cette invention, rapportée par Théodore le Lecteur (*Collect.* II), se rapportait aux efforts faits par Anthymus, métropolitain de Constantia en Chypre, pour se soustraire à la suprématie du patriarche d'Antioche.

(15) « M. Le Moine, habile protestant et savant dans les langues orientales nous assure qu'il

servés que grâce à des circonstances toutes particulières, comme à Herculanum ou dans les tombeaux égyptiens. S. Jérôme rapporte que la biblio-
Quant à l'autographe de l'évangile de S. Jean, conservé à Ephèse et vénéré par les fidèles, rien n'est moins sérieux, car rien n'est moins vérifié. Cette légende repose sur une affirmation de Pierre d'Alexandrie (mort en 311) (1). Avant lui, aucun écrivain ecclésiastique n'en avait parlé. Il est impossible de comprendre qu'une pièce aussi importante ait pu arriver jusqu'à cette date sans être signalée par quelque auteur. « Si S. Epiphane avait entendu parler de cet original, il n'aurait pas manqué d'y renvoyer les Alogiens, qui rejetaient généralement tous les livres de S. Jean... Il ne leur oppose au contraire que de bonnes raisons; et bien loin de les combattre par une vaine tradition qui n'était appuyée que sur la simplicité du peuple (2), il dit que s'ils n'avaient rejeté que l'Apocalypse, on aurait pu croire qu'une critique trop exacte leur aurait fait embrasser ce sentiment pour ne pas recevoir un livre apocryphe, parce qu'il y a dans ce livre des choses profondes et obscures » (3). On essaya, d'un autre côté, de revendiquer l'authenticité de ce prétendu autographe : il aurait été retrouvé dans les ruines du temple de Jérusalem, lorsque l'empereur Julien en entreprit la reconstruction (4). Quoi de plus légendaire ?

Au dernier siècle encore, Venise et Prague prétendaient chacune posséder l'autographe (latin) de S. Marc; à l'examen, on a reconnu que ces fragments provenaient d'un manuscrit de la Vulgate du VI[e] siècle (5).

2°. D'après le cours naturel des choses, les originaux apostoliques devaient promptement périr. Les matériaux employés pour leur confection devaient nécessairement amener ce résultat. Ces matériaux varièrent chez les anciens. On se servit d'écorces d'arbres (*liber*), de tablettes en cire (*cera*, πινακίδιον), de plaques métalliques qu'on gravait avec un poinçon ou style. Mais bien avant l'ère chrétienne, on employait déjà un papier (χάρτης) préparé avec les pellicules du papyrus égyptien (6). Plus tard on trouvera l'usage du parchemin (*membrana*) fait de peaux d'animaux.

Pour les premiers manuscrits du Nouveau Testament, on se servit surtout de papier (7), à cause du prix trop élevé du parchemin, qu'on employa cependant quelquefois (8). On ne se servait pas de poinçon, mais d'encre avec un roseau (κάλαμος) pour écrire (9). Ce papier était très fragile. Les fragments de papyrus qui nous sont parvenus n'ont été con-

---

était écrit en hébreu, parce que S. Barnabé qui l'avait décrit pour son usage, était Juif de naissance et prêchait à ceux de sa nation. Mais il y a plus d'apparence qu'Anthime, qui n'était pas Juif, en supposa un grec; et il n'est guère croyable qu'on l'eût lu publiquement dans l'Eglise de Constantinople, s'il eût été écrit en hébreu » R. Simon, *ibid.*, p. 45.

(1) *Chronic. pasch.* cité plus haut.

(2) S. Epiph. *Hæres.* LI, 3.

(3) R. Simon, *ibid.*, p. 43.

(4) Philost. VII, 14.

(5) Dobrowsky, *Fragmentum pragense Evangelii S. Marci*, 1778; Foggini, *de Romano D. Petri itinere et episcopatu*, Florence, 1741, pp, 232 et suiv.

(6) V. dans Pline la description de la préparation du πάπυρος égyptien, *Hist. nat.* XIII, 11-27. — Il y avait deux espèces de ce papier : le πάπυρος ἱερατική s'employait pour les livres et les documents officiels, Pline, *ibid.*, 23-24. Cfr. F. Lenormant, *Hist. ancienne des peuples de l'Orient*, 9[e] édition, t. III, pp. 101 et suiv.

(7) διὰ χάρτου, II Jean, 12; cfr. III Jean, 13.

(8) τὰς μεμβράνας, II Tim. IV, 13.

(9) διὰ μέλανος καὶ καλάμου, III Jean, 13.

thèque de Pamphile à Césarée était déjà en partie détruite, quand, moins d'un siècle après sa formation, on essaya de la restaurer (1).

Ces premiers manuscrits durent donc disparaître assez vite, et probablement dans la période qui suivit l'âge apostolique (2).

3° Au temps de le persécution de Dioclétien (303), il existait assez d'exemplaires des Ecritures, pour que les persécuteurs en aient fait l'objet d'une recherche spéciale; on donna même un nom caractéristique aux rénégats qui s'étaient sauvés en livrant les livres saints (3). C'est peut-être à cause de la destruction qui se produisit alors, mais surtout par suite des effets naturels du temps, qu'il n'existe pas de manuscrits du Nouveau Testament appartenant aux trois premiers siècles. Quelques-uns des plus anciens, parmi ceux que l'on possède, sont certainement copiés sur des exemplaires de cette période; mais aucun ne peut être reporté plus loin que le temps de Constantin. Un des premiers actes de ce prince, après la fondation de Constantinople, fut d'ordonner la préparation de cinquante manuscrits des saintes Ecritures pour l'usage des églises: ils furent écrits sur de belles peaux par des calligraphes habiles (4). C'est probablement à l'usage de ces matériaux plus solides qu'est due la conservation de nos exemplaires les plus vénérables, qui sont écrits sur un vélin d'une grande finesse.

Quoiqu'aucun fragment d'un manuscrit du Nouveau Testament, datant du premier siècle, n'ait été conservé, nous pouvons, au moyen des papyrus italiens et égyptiens qui sont de cette date, avoir une notion claire de la calligraphie de cette époque. Le texte y est écrit par colonnes grossièrement divisées, en lettres capitales mal formées (unciales), sans ponctuation ou division des mots. L'iota, qui fut plus tard *souscrit*, est communément, mais non toujours, *écrit*. Il n'y a pas trace d'accents ou d'esprits. Les plus anciens manuscrits du Nouveau Testament ont une ressemblance générale avec ce type primitif. Il est permis de croire que les originaux apostoliques étaient écrits ainsi.

II. Altération du texte (5)

1° Malgré toute la vénération des fidèles pour les livres saints, et malgré le soin que mettait l'Eglise à les conserver et à les transmettre dans leur intégrité, il était impossible que le texte demeurât sans aucune altération. Le nombre considérable des copies, la rapidité de leur diffusion, l'ignorance ou la négligence des copistes (6) rendent une telle hypothèse complètement inadmissible (7). « Le plus grand péril se

(1) Epist. XXXIV.
(2) Westcott, *Ibid.*, p. 507.
(3 *Traditores*, S. Augustin, *Epist.* LXXVI, 2.
(4) ἐν διαφθέραις εὐκατασκεύοις. Eusèbe, *Vita Constant*. IV, 16.
(5) Reithmayer, *op. cit.*; Westcott, *ibid.*, p. 507.
(6) Exemples : Act. XIII, 14, ἐρχομένῳ pour ἐχομένῳ ; confusion de η avec ι, de ει avec οι, αι avec ε, ω avec ο.
(7) Les varipntes provenant des erreurs involontaires sont inévitables. Rien n'est plus difficile que de copier exactement un long manuscrit. Il faut compter : avec les *erreurs des*

trouvait, dit Reithmayr, dans la nature même de la diction grecque du Nouveau Testament, laquelle étant pleine d'hébraïsmes, de solécismes, d'anomalies, de rudesse, etc., exposait les copistes grecs à une tentation presque insurmontable de corriger çà et là ce qu'ils croyaient pouvoir changer sans nuire au sens. Lorsque, de plus, le copiste apercevait en note, à la marge, des variantes nées d'abord d'un défaut d'attention, il pouvait facilement s'attribuer le droit de corriger et d'amender selon ses vues » (1).

Les anciennes versions et les citations patriotiques nous fournissent un témoignage considérable sur le caractère et l'histoire du texte avant Constantin. Les leçons que nous trouvons dans quelques-uns des plus anciens écrivains chrétiens sont, à ce point de vue, de la plus haute importance.

Mais cette source d'information nous fait défaut jusqu'au dernier quart du second siècle. Avant ce temps il y a, en effet, peu de restes de la littérature chrétienne, et la citation verbale ou mot à mot n'est guère encore pratiquée. Les citations des Evangiles dans les Pères apostoliques et dans S. Justin fournissent la preuve de cette assertion (2): on ne trouve guère, en effet, chez ces écrivains, des citations verbales expresses des livres apostoliques. Cela s'explique en grande partie par la nature de leurs écrits.

2° Quand des controverses sérieuses s'élevèrent parmi les chrétiens, le texte du Nouveau Testament prit sa véritable importance. Les plus anciens monuments de ces controverses se trouvent dans les écrits de S. Irénée, de S. Hippolyte, de Tertullien, où sont cités beaucoup d'arguments des principaux adversaires de l'Eglise. Des deux côtés, on s'accuse avec une grande acrimonie d'avoir corrompu le texte sacré. Denys de Corinthe (mort vers 176) (3), S. Irénée (vers 177) (4), Tertullien (vers 210) (5), Clément d'Alexandrie (vers 200) (6), et plus tard S. Ambroise (mort en 375) (7) dirigent cette accusation contre leurs adversaires. Mais, à part une seule et importante expression, les exemples que ces écrivains apportent à l'appui de leur accusation ne concernent guère que des différences de lecture, dans lesquelles l'avantage ne peut être toujours pour le champion catholique. Là même où la leçon hétérodoxe est certainement mauvaise, on peut prouver qu'elle était amplement répandue parmi des écrivains d'opinion différente (8). Des interpolations ou des changements vo-

---

yeux quand le copiste lit le texte qu'il reproduit ; alors il prend facilement un mot pour un autre : avec les *erreurs de l'ouïe*, s'il écrit sous la dictée, car il peut confondre les sons ; avec les *erreurs de la mémoire* qui lui font confondre des mots semblables ; avec les *erreurs de l'intelligence*, qui lui font mal interpréter une phrase, mal lire ou mal partager les mots. V. Sabatier, art. *Texte du Nouveau Testament,* dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, t. XII, p. 47.

(1) De Valroger, *Introduction*, t. I, p. 214.

(2) L'Epître de S. Polycarpe présente quelques leçons intéressantes, qu'on trouve aussi dans des manuscrits postérieurs : τοῦ ᾅδου pour τοῦ θανάτου, Act. II, 24 ; ἀλλ' οὐδὲ pour δῆλον ὅτι οὐδέ, I Tim. VI, 7 ; ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, 1 Jean, IV, 3 ; Cfr. 1 Pier. I, 8.

(3) Eusèbe, *Hist. eccl.* IV, 23.

(4) *Adv. Hæres.*, IV, 6, 1.

(5) *De Carne Christi*, XIX ; *Adv. Marcion.* IV, V, et passim.

(6) *Stromat.*, IV, 6, § 41.

(7) *De Spirit. Sanct.* III, 10.

(8) Matth. XI, 27 : « nec Filium nisi Pater et cui voluerit Filius revelare » ; Jean, I, 13 : ὃς ἐγεννήθη ; leçon des Valentiniens, au lieu de οἳ ἐγεννήθησαν.

lontaires sont extrêmement rares, si même ils existent (1), excepté quand il s'agit de Marcion (2). La manière dont cet hérétique et son école traitent les écrits du Nouveau Testament, consistait, comme dit Tertullien, plus dans l'emploi du canif que dans la subtilité de l'interprétation. On ne peut douter qu'il en ait usé d'une manière très arbitraire à l'égard de livres entiers, et qu'il ait retranché, dans l'évangile de S. Luc en particulier, beaucoup de passages opposés à ses vues particulières (3). Mais ces changements doctrinaux une fois faits, il semble conserver scrupuleusement le texte qu'il lit. Dans les endroits isolés qu'il a, dit-on, altérés, il conserve la bonne leçon, tandis que ses adversaires sont dans l'erreur (4). Dans d'autres cas, la corruption attaquée n'est qu'une variante, plus ou moins appuyée par d'autres autorités (5). Quand les changements semblent les plus arbitraires, on peut prouver que toutes les interpolations ne proviennent pas uniquement de son école (6).

3° Une cause plus réelle de corruption provient des changements arbitraires faits par des lecteurs catholiques qui ne pouvaient expliquer certains endroits difficiles (7). Ainsi on effaça parfois dans S. Luc (8) le passage relatif à l'agonie et à la sueur de sang, par crainte des abus possibles (9). On essayait, par de petits changements, d'éclaircir des passages obscurs (10). On insérait, on omettait, on changeait des particules pour obtenir un sens jugé plus convenable (11). On changeait ou on ajoutait des mots. D'autres changements proviennent de la division ecclésiastique du texte en leçons destinées à la lecture durant l'office divin : on y ajoutait souvent des formules d'introduction qui, quelquefois par inadvertance, passèrent dans le texte, de la marge où elles avaient été mises pour l'utilité du lecteur (12). Il en est de même des formules finales ajoutées à ces leçons (13). Les fidèles avaient aussi la coutume, en lisant les Evangiles, de noter les passages parallèles (14), et même de les écrire en marge ou à côté, afin de

---

(1) Les Valentiniens ajoutaient θεότητες dans Coloss. I, 16; S. Irénée, *Adv. Hæres*, I, 4, 5.

(2) V. Hahn, *Evangelium Marcionis*, Ritschl, *Das Evang. Marc.*, Tübingue, 1846, in-8° ; Volckmar, *das Evang. Marc.*, Leipzig, 1852, In-8°.

(3) R. Simon, *Histoire du texte du Nouv. Test.*, pp. 125 et suiv. — Marcion retranche les deux premiers chap. de S. Luc. — V, 14, au lieu de εἰς μαρτύριον αὐτοις, il lit ἵνα ᾖ μαρτύριον τοῦτο ὑμῖν; VI, 17, au lieu de καταβὰς μετ' αὐτῶν, il lit κατέβη ἐν αὐτοῖς ; VIII, 19, il supprime ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ; IX, 40, 41, il supprime οὐκ ἠδυνήθησαν... ἀνέξομαι ὑμῶν; etc. — V. l'art. *Marcion*, par M. de Pressensé, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, t. VIII, pp. 666 et suiv.

(4) Luc, V, 14, il omet τὸ δῶρον; Gal. II, 15, οἷς οὐδέ.

(5) ἑσπερινῇ, Luc, XII, 38; χρίστον, I Cor. X, 9; il ajoute ἰδίους, I Thess. II, 15

(6) ὁ πατήρ, Luc, XVIII, 19; Luc, XXIII, 2; ἱερόθυτον ajouté I Cor. X, 19.

(7) Reithmayr, *Op. cit.*, p. 217.

(8) Luc, XXII, 43-44. — Il en fut de même du mot ἔκλαυσεν, Luc, XIX, 42.

(9) Epiphane, *Ancor.* XXXI.

(10) V. les variantes de I Cor. XV, 51; la suppression de πρωτότοκον, Matt. I, 25. dans B.

(11) Dans Phil. II, 5, γάρ fut inséré; Jean. VI, 40, δὲ a été mis pour γάρ; V. aussi Rom. V, 6.

(12) L'histoire du mauvais riche, Luc, XVI, 19, en a reçu une dans D ; celle d'Ananie et de Saphire, Act. V, 1, en a reçu une aussi dans E.

(13) Ainsi dans le *textus receptus*, τῷ κυρίῳ ἡμων, Rom. VI, 11 ; ὁ 'Ιησοῦς, Matt. IV, 18 ; τοῦ ἰαθέντος χωλοῦ, Act. III, 11 ; τῶν μαθητῶν, Act. XX, 7.

(14) Notons que tout cela n'a rien de commun avec les « petits livrets » dont parle M. Renan *Vie de Jésus*, 1re éd., in-8°, p. 22.

compléter ainsi un évangéliste par un autre (1). De là résultèrent beaucoup d'interpolations (2). D'autres, bien plus graves, provinrent de l'introduction de passages étrangers aux écritures : on inséra dans les Evangiles, et surtout dans les Actes, des récits empruntés pour la plupart aux Apocryphes (3).

4° Quelques conclusions importantes se déduisent de ces faits (4). D'abord, il est évident que des leçons différentes existaient dans les livres du Nouveau Testament dès un temps antérieur à toutes les autorités qui nous sont parvenues. L'histoire ne nous a pas conservé de traces des originaux purement apostoliques. D'un autre côté, l'étude des plus anciennes variantes notées, dans l'un ou l'autre des documents conservés, et qui sont souvent d'une minutie extrême, prouve qu'aucun changement important n'a été fait dans le texte sacré, sans que nous puissions le découvrir. Les plus anciens témoignages nous donnent toujours la véritable leçon. La minutie de quelques-unes des variantes, visées dans les controverses, prouve que les mots du Nouveau Testament étaient conservés avec le soin le plus jaloux, on peut même dire avec une véritable piété (5), et que rien d'important (6) n'a pu être changé au véritable texte des Apôtres (7).

Les premiers grands témoignages relatifs au texte des Apôtres se trouvent dans les anciennes versions syriaque et latine, ainsi que dans les nombreuses citations de Clément d'Alexandrie (vers 220) et d'Origène (184-254). Les citations grecques dans ce qui nous reste du texte original

---

(1) « Magnus si quidem hic in nostris codicibus error inolevit, dum quod in eadem re alius evangelista plus dixit, in alio quia minus putaverint, addiderunt ; vel dum eumdem sensum alius aliter expressit, ille qui unum ex quatuor primum legerat, ad ejus exemplum cæteros quoque existimaverit emendandos. Unde accidit, ut apud nos mixta sint omnia, et in Marco plura Lucæ et Matthæi, et in cæteris reliquorum, quæ aliis propria sunt, inveniantur ». S. Jérôme, *Epist. ad Damas.*

(2) Ainsi Marc, X, 38, *ἢ τὸ βάπτισμα...* a été introduit parfois dans Matt. XX, 22. Dans C, E, M, Matth. VIII, 13, a été augmenté de *καὶ ὑποστρέψας... ὑγιαίνοντα*, de Luc, VII, 10 ; — V. aussi dans D, Matth. XXVII, 28.

(3) Citons quelques-unes de ces interpolations, d'après Reithmayr *(ibid.*, p. 222, note). Dans Matth. XXVII, 28, on a inséré des paroles tirées de *l'Evangile selon les Hébreux* ; *ὑμεῖς δὲ ζητεῖτε ἐκ μικροῦ αὐξῆσαι καὶ ἐκ μείζονος ἔλαττον εἶναι.* D met aux Actes, XIX, tout un préambule : *Θέλοντος δὲ τοῦ Παύλου...* E ajoute aux Actes VIII, 37, toute une phrase. D y ajoute, XVIII, 27, une notice sur Apollon, où il explique son voyage à Corinthe.

(4) Westcott, *ibid.*, p. 507.

(5) Ce n'est que plus tard que la critique, tout opposée à l'esprit des premiers âges, s'occupe de ces précieux textes.

(6) En effet sur 120.000 variantes que peut fournir l'étude des manuscrits des Pères et des versions (Scrivener, *Introduction*, 3), la plupart ne consistent que dans des différences d'orthographe et dans des erreurs isolées de copistes. Il n'y a pas plus de 1600 à 2000 endroits (le chiffre de *cent* donné par M. Bacuès, *Manuel biblique*, t. III, p. 18, est beaucoup trop restreint), où la véritable leçon soit incertaine. Les leçons douteuses affectant le sens sont bien moins nombreuses. Celles qui ont une importance dogmatique peuvent être facilement comptées : Act. XVI, 7, XX, 28 : Rom. V, 14 ; I Cor. XV, 51, II Cor. V, 7 ; I Tim. III, 16 ; I Jean, V, 7. Il faut y ajouter les fragments deutéro-canoniques cités plus haut, p. 103.

(7) « Les variantes importantes par la haute portée du sens, et même celles qui peuvent entraîner quelque modification sensible dans une traduction, sont beaucoup moins nombreuses qu'on pourrait le supposer à la suite de tous ces travaux de collation. Même après le siècle et demi qui s'est écoulé depuis le docteur Mill jusqu'à nos jours, et qui a été l'époque la plus féconde de la critique pour le Nouveau Testament, si l'on compare deux des textes les plus divergents, on est frappé du peu de différence qui les sépare, et l'on comprend que cette infinie variété de menues leçons rassemblées à grands frais, avec tant de persévérance et d'érudition, tient surtout à l'importance qu'on a dû attacher aux moindres mots du texte sacré. On

de S. Irénée et d'Hippolyte ont une valeur considérable, mais n'égalent, ni pour l'étendue, ni pour l'importance, celles de deux écrivains d'Alexandrie. Avec les œuvres existant aujourd'hui du seul Origène, on pourrait reconstituer une partie considérable du texte du Nouveau Testament (1); les petites variantes qu'on retrouve dans de longs passages prouvent que les citations sont revues avec soin et ne sont pas faites de mémoire. Il faut développer ces deux points (2).

---

reconnaît alors, avec les apologistes du docteur Mill, que ces innombrables variantes, qui introduisent si peu de modifications radicales dans le contexte, loin d'ébranler la foi du chrétien, la raffermissent au contraire, et que plus est mince le résultat littéraire de ces travaux, plus la conséquence en est grande pour la religion». Berger de Xivrey, *Etude sur le texte et le style du Nouveau Testament*, p. 156 — V. aussi Wallon, *De la croyance due à l'Evangile*, 2e édition, Paris, 1866, in-8°, pp. 232 et suiv., et surtout Westcott, dans le *Dictionnaire* de Smith, t. II, pp. 517 et suiv.

(1) A l'exception de S. Jacques, de II Pier., II et III Jean.

(2) Nous devons mentionner ici la thèse soutenue récemment, avec une grande érudition, par un Syriacisant de mérite, M. l'abbé Martin, professeur d'Ecriture Sainte à l'école supérieure de théologie de Paris, dans un important ouvrage, intitulé : *Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament, partie pratique*, t. I, Paris, s. d. (1884), in-4° (lithographié). Pour l'éminent professeur, le seul texte grec du Nouveau Testament qui ait quelque valeur critique est le *textus receptus*. Nous reviendrons plus tard nécessairement sur la manière dont ce texte reçu a été constitué, d'après quelles sources et par quels auteurs modernes ; nous laissons donc provisoirement cette question de côté. Mais d'après M. Martin, *op. cit*, préface, pp. viij-ix, Origène s'est trompé dans le choix qu'il a fait de son texte ; « il a pu donner ses préférences à un texte altéré et corrompu,... il est possible qu'il ait erré en ceci comme en beaucoup d'autres choses; peut-être même l'emploi qu'il a fait d'un texte corrompu explique-t il quelques-unes de ses autres erreurs ». Il faut admettre, toujours d'après M. Martin, *ibid.*, p. xiij, que les anciens manuscrits onciaux, le *Sinaiticus* et le *Vaticanus* entre autres, ont été corrigés et revus d'après Origène. L'auteur, pour prouver sa thèse, insiste sur le caractère des variantes : « la masse des altérations dont nous parlons, dit-il, *ibid.*, p. xvij, les omissions, additions, transpositions et substitutions, etc., portent sur des points tout à fait secondaires, sur des articles, des particules, des conjonctions, des prépositions, sur des détails infimes qui n'atteignent en aucune façon la substance même du texte. Or des altérations de ce genre ne sont pas l'œuvre de personnes mues par des préoccupations dogmatiques ». Comment concilier cette assertion avec celle qu'on vient de lire tout à l'heure sur l'origine des erreurs d'Origène? L'auteur poursuit : « Ces altérations sont l'œuvre de critiques et de grammairiens, de personnes enfin qui poursuivent une exactitude idéale, exactitude fausse peut-être, mais exactitude qui est le but de tous les efforts que l'on fait ». Un travail de ce genre n'a pu s'exécuter au IIe siècle, où catholiques et hérétiques avaient à s'occuper de choses bien plus graves. Le grand artisan de cette œuvre, le grand coupable, dirait M. Martin, c'est Origène. Pour le prouver, M. Martin a fait une collation (partielle, il est vrai, mais que nous considérons comme parfaitement suffisante) pénible et laborieuse, mais féconde (p. xix), s'il est vrai, comme il le prétend, qu'Origène cite partout le Nouveau Testament *avec la plus grande licence* (p. xx). « Origènes (sic) ne se fait aucun scrupule de changer le texte, lorsque cela va mieux à la phrase qu'il tourne, aux idées qu'il développe, aux sens spirituels ou moraux qu'il tire de sa cervelle toujours féconde, toujours inépuisable lorsqu'il s'agit de sens accommodatices. Origène va même jusqu'à changer le texte des Saintes Ecritures lorsque cela lui semble exigé par ses idées» (*ibid.*). Les variantes qu'on trouve chez lui viennent de son propre fonds : la preuve c'est qu'il ne dit jamais d'où il les tire. Mais, par une fortune que nous demanderons à M. Martin la permission d'appeler au moins singulière, le texte d'Origène a été copié dans les plus anciens manuscrits qui nous sont parvenus, ℵ, A, B, C, D. Ces manuscrits donnent un texte tout différent de celui des plus illustres écrivains de l'Eglise grecque ; ils dérivent uniquement d'Origène. Tout un volume (326 pages) est consacré à appuyer cette hypothèse. Nous n'avons aucune peine à reconnaître et à louer la puissance de travail et l'ingéniosité dépensées par l'auteur dans ce volume. Mais nous ne nous avouons pas convaincus. — Voici quelques-uns des motifs qui nous déterminent. D'abord Origène qui avait si longtemps travaillé à la correction du texte grec de l'Ancien Testament n'a jamais entrepris une révison semblable du Nouveau (*In Matth.* XV, 14) ; il n'en voyait pas la possibilité, sans doute à cause de l'accord des manuscrits qu'il consultait. En second lieu le texte suivi par S. Chrysostôme et les Pères

Le texte de Clément d'Alexandrie est loin d'être pur. Il obéit à deux préoccupations, celle d'harmoniser les narrations parallèles (1), et celle de suivre la tradition (2). De là proviennent ses citations. Il semble même avoir tiré de ses exemplaires des Evangiles des paroles qui ne sont pas dans le texte canonique (3). Ailleurs, ses citations sont libres; il mêle confusément deux narrations (4). Mais, dans d'innombrables endroits (5) il conserve la vraie leçon. Ses citations des Epîtres sont de la plus haute valeur. S'il favorise parfois quelques mauvaises leçons (6), on peut en regard montrer une longue liste de passages dans lesquels il s'accorde avec quelques-unes des meilleures autorités pour maintenir le bon texte (7).

5º Mais la première place parmi tous les Pères anténicéens est due à Origène, dont les écrits offrent une source inépuisable pour l'histoire du texte. En bien des endroits le texte de ses œuvres semble avoir été modernisé; jusqu'à ce qu'une nouvelle collation des manuscrits de ses œuvres ait été faite, on pourra se demander si ces citations n'ont pas subi une révision de la main des copistes. Le témoignage porté par Origène sur la corruption du texte des Evangiles à son époque doit être considéré comme le jugement motivé d'un critique et non comme la thèse d'un controversiste. Il indique en effet une différence considérable entre les exemplaires, différence qui provient en partie du manque de soin des copistes, en partie de la sotte témérité des correcteurs, en partie enfin des additions ou des suppressions faites arbitrairement (8). Pour les LXX il put par la comparaison des éditions, indiquer et corriger quelques-unes de ces altérations; mais il n'osa pas entreprendre le même travail sur les manuscrits du Nouveau Testament (9).

---

grecs du IVe et du Ve siècle est conforme à la recension d'Antioche, qui est loin de représenter l'état primitif du Nouveau Testament (de Valroger, *Introduction*, t. I, pp. 231 et suiv.). Enfin, pour ne pas prolonger cette discussion, les anciennes versions, en particulier l'Italique et la Vulgate, sont complétement conformes au texte origénique et à celui des manuscrits onciaux. Ces trois raisons nous semblent décisives. L'opinion émise par M. Martin, ou plutôt reproduite d'après Fr. Matthæi (V. plus loin) ne repose point sur des arguments solides. Notre savant confrère a le mérite de vouloir remonter le courant; mais cette entreprise est impossible, elle est inutile; elle l'amènera nécessairement, s'il continue ses études, à attaquer le texte de la Vulgate. La logique exige qu'il en arrive là. Voilà où l'amène son système que toute sa science incontestable ne peut soutenir. Pour nous, nous maintiendrons la théorie universellement admise aujourd'hui, non pas à cause des savants illustres qui l'ont défendue et qui la propagent, mais uniquement dans l'intérêt de la vérité. V. les articles de M. l'abbé Battifol, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, février et mars 1885; — le *Bulletin critique*, 15 février 1885, p. 77.

(1) V. plus haut, p. 305. Le *Diatessaron* de Tatien avait donné à cette manière de traiter les textes sacrés une importance spéciale. Cfr. Westcott, *On the Canon of the N. T.*, p. 358-362.

(2) Il ne s'agit pas ici, bien entendu, de la tradition garantie par l'Eglise, mais de la tradition locale au milieu de laquelle Clément vivait.

(3) Matt. VI, 33; Luc, XVI, 11. — V. la 8e éd. du N. T. grec de Tischendorf.

(4) Matth. V, 45, VI, 26. 32 et suiv.; Marc. XII, 43.

(5) Matt. V, 4, 5, 42, 48, VIII, 22, XI, 17, XIII, 25, XXIII, 26; Act. II, 41, XVII, 26.

(6) χριστός, I Pier. II, 3; Ἰησοῦν. Rom. III. 26; διὰ τοῦ... *ibid.*, VIII. 11.

(7) Rom. II, 17, X, 3, XV, 29; I Cor. II, 13, VII, 3, 5, 35, 39, VIII, 2, X, 24; I Pier. II, 2.

(8) *In Matt.* XV, 14.

(9) V. plus haut, p. 309, note 2e. — « Il ne nous paraît point que la critique ait servi de loy au regard de ces livres, comme au regard de l'ancienne version grecque du Vieux Testament. Si cela était arrivé, nous aurions une massore du texte grec des Evangélistes et des Apôtres, de la même manière que les Juifs en ont une du texte hébreu de la Bible. On ne trouverait pas tant de diverses leçons qu'il y en a présentement. Car chacun aurait suivi exactement

Même dans la forme où ils nous sont parvenus, les écrits d'Origène contiennent le plus ancien et le plus remarquable témoignage touchant les écrits apostoliques. Il est probable qu'il copia plusieurs fois de sa main le Nouveau Testament (1). S. Jérôme, en effet, fait plusieurs fois appel aux exemplaires d'Origène (2). L'exemplaire de Pamphile (3) ne doit pas être autre chose qu'une copie du texte d'Origène : de Pamphile, le texte passa à Eusèbe et à Euthalius, et de là dans plusieurs de nos manuscrits actuels.

Dans quatorze cas (4), Origène indique expressément des variantes dans le texte des Evangiles. Trois de ces variantes ne se lisent plus dans nos manuscrits grecs (5), sept sont données par les uns et rejetées par les autres, deux (6) sont généralement répandues ; pour la dernière (7), quelques rares manuscrits assez récents ont conservé cette interpolation, qui, au temps d'Origène, se trouvait dans de très anciens exemplaires. Il est fort remarquable qu'Origène affirme, dans sa réponse à Celse (8), que Notre-Seigneur n'est jamais appelé *le charpentier* dans les Evangiles que lisaient les églises de son temps, quoi que ce soit, sans doute, la vraie leçon (9).

Les citations évangéliques d'Origène ne sont pas entièrement dégagées du mélange de gloses traditionnelles qu'on a remarquées chez Clément d'Alexandrie ; souvent aussi elles confondent des passages parallèles (10) ; mais il n'est pas difficile de séparer du texte qu'il reçoit ces corruptions inévitables (11).

Dans les Epîtres, Origène indique une fois une variante considérable (12) ; mais pour l'ensemble, il est évident qu'il s'est servi à diverses

---

l'exemplaire d'Origène... » R. Simon, *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1689, in-4°, p. 337.

(1) Redepenning, *Origenes*, Bonn, 1841-1846, 2 vol. in-8°, t. II, p. 184.

(2) « In quibusdam latinis codicibus additum est, *neque Filius ;* quum in græcis et maxime Adamantii et Pierii exemplaribus hoc non habeat adscriptum » (*In Matt.* XXIV, 36). — « Legitur in quibusdam Codicibus : Quis vos fascinavit *non credere veritati ?* Sed hoc, quia Adamantii exemplaribus non habetur, omisimus » (*Opp.*, t. IV, p. 249 ; In Galat. III, 1).

(3) Hpaul, suscription ; V. Gregory, *Prolegomena*, p. 430.

(4) Matt. V, 22, VIII, 28, XVI, 20, XVIII, 1, XXI, 5, 9, 15, XXVII, 17 ; Marc. III, 18 ; Luc, I, 46, IX, 48, XIV, 19, XXIII, 45 ; Jean, I, 3, 4, 28. — Cfr. Norton, *Genuiness of the Gospels*, Cambridge, 1846, in-8°, t. I, pp. 234-236 ; Hort, cité par Westcott, *Ibid.*, p. 508, note.

(5) Οἴκῳ pour υἱῷ, Matth. XXI, 9 ou 15 ; Λεβὴν τὸν τοῦ... Marc. III, 18 ; Ἐλισάβετ pour Μαριάμ, Luc, I, 46.

(6) Matt. VIII, 28, Γαδαρηνῶν ; Jean, I, 28, Βηθαβαρᾷ.

(7) Ἰησοῦν Βαραββᾶν, Matt. XXVII, 17.

(8) *Contr. Cels.* VI, 36.

(9) Marc, VI, 3.

(10) Matt. V, 44, VI, 33, VII, 21 et suiv., XIII, 11, XXVI, 27 et suiv. — M. Martin (*Op. cit.*, pp. 98-107) a relevé dans les tomes d'Origène sur S. Jean deux cent quarante-trois variantes du texte du IVe Evangile. Cet énorme travail ne nous a pas paru accompagné de conclusions bien convaincantes.

(11) Matt. IV, 10, VI, 13, XV, 8, 35 ; Marc, I, 2, X, 29 ; Luc, XXI, 19 ; Jean, VII, 39 : Act. X, 10.

(12) χωρὶς θεοῦ pour χάριτι θεοῦ, Hebr. II, 9. — Cfr. sur Origène l'abbé Martin, *op. cit.*, p. 111 et suiv. Il y a dans ces pages de justes réflexions ; mais nous ne pourrions donner le même éloge aux pp. 125 et suiv., intitulées : *Origènes n'altère-t-il pas quelquefois volontairement le texte sacré ?* Les exemples cités sont loin d'être décisifs. Ainsi la leçon καταφάγεταί (Jean, II, 17) que M. Martin reproche à Origène d'avoir adoptée, au lieu de κατέφαγέ du texte reçu, n'est pas seulement donnée par tous les onciaux ; elle a encore pour elle 150 cursifs, S. Grégoire de Nazianze, S. Cyrille, etc., et l'édition de Complute (V. Tischendorf, *in h. loc.*, et Reuss, *Bibliotheca N. T. græci*, p. 17). Il n'y a donc pas là sujet d'accuser Origène, et de traiter sa leçon de *fausse*.

époques, de manuscrits qui variaient entre eux dans beaucoup de détails. Dès cette époque probablement, les variantes qui existaient dans les manuscrits avaient commencé à amener la formation de groupes spéciaux d'exemplaires.

Les matériaux pour l'histoire du texte pendant les trois premiers siècles, sont très abondants; malheureusement ils n'ont pas encore été étudiés avec assez de soin. Depuis les travaux de Mill (1) et ceux de R. Simon (2), on n'a guère écrit sur ce sujet (3). Il faudrait une collation complète, d'après les manuscrits de toutes les citations grecques du Nouveau Testament antérieures au Concile de Nicée (4).

III. Recensions du texte manuscrit (5).

1° Les plus anciens manuscrits et les versions qui existent encore présentent les différences caractéristiques qu'on trouve dans différentes parties des œuvres d'Origène. Ces différences ne peuvent avoir eu leur origine après le commencement du III° siècle; probablement même, elles sont beaucoup plus anciennes. Dans les textes classiques, quand les manuscrits sont en nombre suffisant, on peut généralement indiquer quelques sources primitives, ayant l'une avec l'autre des rapports déterminés, desquelles on peut prouver que les autres exemplaires dérivent; par une comparaison attentive, l'érudit peut découvrir la source unique. S'il s'agit du Nouveau Testament, les autorités relatives au texte sont infiniment plus variées. On s'est même demandé s'il n'était pas possible de refaire l'histoire primitive du texte d'après des documents récents. Mais il est évident qu'il faut remonter, pour la reconstituer, jusqu'à la dernière moitié du second siècle.

2° Bengel (1734) fut le premier à remarquer l'affinité de certains groupes de manuscrits qui, selon sa remarque, devait être antérieure à l'apparition des premières versions (6). A l'origine, il distingua trois familles dont le codex alexandrinus (A), les manuscrits gréco-latins et la masse des plus récents manuscrits étaient respectivement les types. Quelques années après (1737), il adopta une division plus simple en deux familles, l'asiatique et l'africaine. Dans celle-ci, il comprenait l'Alexandrinus, les manuscrits gréco-latins, les versions éthiopienne, copte et latine; tout le reste était compris dans la famille asiatique. Semler n'ajouta pas de valeur à la

---

(1) *Prolegomena*, 240 et suiv.

(2) *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, déjà cité.

(3) Le travail de M. Martin sur Origène part d'un point de vue trop exclusif, et n'est pas défendu de ce reproche par sa très grande érudition.

(4) Un premier essai a été tenté par Anger, *Synopsis Evangeliorum Matthæi, Marci, Lucæ cum locis quæ supersunt parallelis litterarum et traditionum evangelicarum Irenæo antiquiorum*, Leipzig, 1852, in-4°. — V. aussi les fragments des anciennes versions latines dans les ouvrages que nous indiquerons plus loin.

(5) Westcott, *ibid.*, p. 509; — Westcott et Hort, *The New Testament in the original greek, Introduction*, Cambridge, 1881, in-8°; Reithmayr dans le P. de Valroger, *op. cit.*, t. I, pp. 228 et suiv.

(6) *Apparatus criticus*, ed. Burk, p. 425.

théorie de Bengel, mais il la fit connaître (1). L'honneur d'avoir déterminé soigneusement les rapports des autorités critiques touchant le texte du Nouveau Testament appartient à Griesbach. Il donna un aperçu de son système en 1777 (2). D'après lui, deux recensions distinctes des Evangiles existaient au commencement du III[e] siècle. La première, qu'il appelle recension *Alexandrine*, était représentée par les manuscrits B, C, L, 1, 13, 33, 69, 106, les versions copte, éthiopienne, arménienne, les dernières versions syriaques, et par les citations de Clément d'Alexandrie, d'Origène, d'Eusèbe, de S. Cyrille d'Alexandrie, d'Isidore de Péluse, la seconde, recension *occidentale*, était représentée par D, en partie par 1, 13, 69, par l'ancienne version latine et les Pères, et quelquefois par les versions arabe et syriaque. L *Alexandrinus* devait être considéré comme donnant un texte plus récent d'origine constantinopolitaine, pour les Evangiles (3).

Quant à l'origine des variantes du texte, Griesbach admettait que les exemplaires dérivaient originairement des autographes particuliers, ou de collections imparfaites des livres apostoliques. Ces exemplaires auraient été peu à peu interpolés, surtout s'ils étaient destinés à un usage privé, par des gloses de diverses espèces, jusqu'à ce qu'on eût fait enfin des éditions autorisées de la collection des Evangiles et des Epîtres. Ces éditions donnèrent dans l'ensemble un texte généralement pur. Il y eut dès lors concurremment deux classes de manuscrits, les *occidentaux*, dérivant d'exemplaires interpolés, et les *orientaux* ou *alexandrins* dérivant des éditions autorisées (4). Plus tard, Griesbach répéta ces conjectures historiques (5), il revint, avec plus de soin et d'exactitude et une connaissance plus profonde des documents, à la triple division qu'il avait admise à l'origine (6). En même temps, il reconnut l'existence de textes mêlés ou transitionnels. quand il caractérisa dans une phrase heureuse (7) la différence des deux anciennes familles, il reconnut franchement que nul document existant n'offrait une recension en pure forme. Son grand mérite est très indépendant des détails de son système.

Son principal but, en proposant sa théorie des recensions, était de détruire en fait de critique la force du nombre (8). Le résultat critique a pour lui plus d'importance que le procédé historique. En laissant à part toute considération sur l'origine des variantes, les faits qu'il a signalés sont d'une valeur durable.

On reprit après lui l'investigation au point où il l'avait laissée. Hug es-

(1) *Spicilegium observationum*... dans son édition de Wetstein, *Libelli ad Crisin atque Interpr. N. T.*, 1766 ; *Apparatus*, 1767.

(2) *Historia textus græci Epistolarum Pauli*, 1777, in-8[e], et préface de sa 1[re] éd. du N.T grec, pp. lxx et suiv. Dès 1771, il avait émis des idées analogues dans une dissertation *De codicibus quatuor Evangeliorum Origenianis*, mais cet essai est incomplet.

(3) V. Berger de Xivrey, *Etude sur le... Nouveau Testament*, pp. 104 et suiv.

(4) *Opuscula*, t. II, pp. 77-99.

(5) *Nov. Testam.*, ed. 2[a], Halle, 1796, 2 vol. in-8[o].

(6) *Nov. Test.*, ed. Schulz, Berlin, 1827, in-8[o], préf. pp. lxx-lxxvij.

(7) « Grammaticum egit Alexandrinus censor, interpretem occidentalis ».

(8) Il dit (*Symbolæ criticæ*, 1785, t. I. p. cxxxij) « Præcipuus vero recensionum in criseos sacræ exercitio usus hic est, ut eorum auctoritate lectiones bonas, sed in paucis libris superstites defendamus adversus juniorum et vulgarium codicum innumerabilem pæne turbam ». La XVIII[e] Règle de Wetstein est ainsi conçue. « Lectio plurium codicum cæteris paribus præferenda est ».

saya, avec beaucoup de talent, de donner à la théorie une base historique (1). D'après lui le texte du Nouveau Testament subit des altérations considérables durant le IIe siècle. C'est à cette forme corrompue qu'il appliquait le terme de κοινὴ ἔκδοσις, *édition commune*, qui avait déjà été employé en parlant du texte non révisé d'Homère et plus tard de celui des Septante. Dans le cours du IIIe siècle, ce texte, d'après sa supposition, aurait été soumis à une triple révision, par Hésychius en Egypte, par Lucien à Antioche, par Origène en Palestine (2). Ainsi les documents existants représenteraient quatre classes : 1° *Texte non révisé.* Il serait conservé dans : D, 1, 13, 69 pour les Evangiles ; D, E² pour les Actes ; D² F² G² pour les Epîtres de saint Paul ; l'ancienne version latine, la version thébaïque et en partie la Peschito ; les citations de Clément d'Alexandrie et d'Origène. — 2° *Recension d'Hésychius.* Elle serait représentée par B C L pour les Evangiles ; A B C, 17, pour les Epîtres de saint Paul ; A B C pour les Actes et les Epîtres catholiques ; A C pour l'Apocalypse ; la version memphitique et les citations de S. Cyrille d'Alexandrie et de S. Athanase. — 3° *Recension asiatique* (Antioche-Constantinople) *de Lucien.* On la trouverait dans E F G H S V et généralement dans les manuscrits récents, dans les versions gothique et slavonne et dans les citations de Théophylacte. — 4° *Recension palestinienne d'Origène* (pour les Evangiles). Elle serait conservée dans A K M, dans la version syriaque philoxénienne, et dans les citations de Théodoret et de S. Chrysostôme.

Mais les minces preuves apportées par Hug à l'appui de son système sont, outre le texte de S. Jérôme qu'on a cité tout à l'heure (3), quelques autres passages de ce Père, qui n'ont peut-être pas une grande force probante (4) Quant à la révision attribuée à Origène, elle ne repose sur aucun fondement historique.

Cependant l'analyse nouvelle faite par Hug du caractère interne des documents ne fut pas sans résultats importants. Hug montra que la ligne de démarcation placée par Griesbach entre les familles alexandrine et occidentale était simplement imaginaire. Non-seulement les types extrêmes de ces deux classes sont réliés par une série de lignes intermédiaires ; mais beaucoup des citations de Clément et d'Origène appartiennent au texte appelé occidental. Griesbach, examinant l'hypothèse de Hug, expli-

---

(1) *Einleitung in N. T* (V. plus haut, p. 18).

(2) La révision d'Hésychius et celle de Lucien ne semblent pas pouvoir être révoquées en doute. Si les Pères grecs, qui parlent avec éloges de leurs travaux sur l'Ancien Testament, ne disent rien de leur révision du Nouveau Testament, le fait n'en est pas moins incontestable, d'après les paroles positives de S. Jérôme : « De novo nunc loquar testamento, quod græcum esse non dubium est... Prætermitto eos codices quos a Luciano et Hesychio nuncupatos paucorum hominum asserit perversa contentio quibus utique nec in toto Veteri Instrumento post septuaginta Interpretes emendare quid licuit, nec in Novo profuit emendasse, cum multarum gentium linguis Scriptura ante translata doceat falsa esse quæ addita sunt » (*Epist. ad Damas.*, *Opera*, t. I, c. 1426).

(3) V. la précédente note).

(4) « Alexandria et Ægyptus in Septuaginta suis Hesychium laudat auctorem ; Constantinopolis usque ad Antiochiam Luciani martyris exemplaria probat : mediæ inter has provinciæ Palæstinos codices legunt quos ab Origene elaboratos Eusebius et Pamphilus vulgaverunt ; totusque orbis hac inter se trifaria varietate compugnat » (*Advers. Rufinum*, II, 27). Il semble qu'il ne peut s'agir dans ce texte que de l'Ancien Testament. V aussi S. Jérôme, *De viris illustribus*, LXXVII ; *Præf. in IV Evang.*

quait ce fait par la supposition qu'Origène se serait, à diverses époques, servi de manuscrits de type différent ; il finit par admettre que beaucoup de leçons occidentales se trouvent dans les exemplaires alexandrins (1).

Il y a peu de choses à dire des théories plus récentes. Eichhorn accepta la classification de Hug (2). Matthæi attaqua Griesbach en revendiquant les droits des plus récents exemplaires contre les plus anciens (3). Scholz revint à un arrangement plus simple. Il divisa les documents en deux familles, celle d'Alexandrie et celle de Constantinople (4). Il maintint la supériorité de cette dernière (5) en se fondant sur sa prétendue unanimité, unanimité que depuis on a prouvé être tout à fait imaginaire.

A partir du temps de Scholz, la théorie des recensions a rencontré peu de faveur. Lachmann n'accepte que les autorités anciennes et les divise simplement en orientales (alexandrines) et occidentales. Tischendorf propose deux grandes classes, se subdivisant chacune en deux : Alexandrine et Latine, d'une part, Asiatique et Byzantine de l'autre. Tregelles, repoussant les théories de recension en tant que faits historiques, insiste sur l'accord général des autorités anciennes comme donnant un texte ancien contrastant avec le texte récent des exemplaires plus modernes. En même temps, il indique, dans le tableau suivant, ce qu'il appelle la généalogie du texte (6) :

	א B Z	
D	C L Ξ 1,33	
	P Q T R	A
	X (Δ) 69	K M H
		E F G S U, etc

Le classement le plus récent des sources est celui qu'ont tenté MM. Westcott et Hort (7). D'après eux, les sources anciennes doivent se classifier en trois textes : l'*occidental*, l'*alexandrin* et le *neutre*. L'*occidental* se caractérise par une tendance à la paraphrase et à l'insertion d'éléments étrangers : il est représenté surtout par D pour les Evangiles et les Actes, D 2 et G pour les Epîtres de S. Paul, par la version syriaque éditée par Cureton, par l'Italique, par Marcion, S. Justin, S. Irénée, S. Hippolyte, Méthodius, Eusèbe, et tient une place proéminente dans les citations de Clément d'Alexandrie et d'Origène (8). L'*alexandrin*, moins remanié, quoiqu'il ait subi des retouches, est exempt d'interpolations étrangères :

(1) *Meletem.* XLVIII.
(2) *Einleitung*, 1818-1827.
(3) *Uber die Sog. Recensionen*, 1804.
(4) *Nov. Testam.*, t. I, pp. XV et suiv.
(5) V. Berger de Xivrey, *op. cit.*, pp. 107 et suiv. : « Une partie des raisons qu'il donne de cette préférence est plutôt de nature à faire préférer les autres textes. Ce savant ne se montre pas toujours logicien très ferme ; il expose les faits avec beaucoup de soin, et parfois en tire des conclusions différentes de ce qu'on s'attend à voir sortir de son exposé ».
(6) On a placé ensemble, dit Tregelles, les manuscrits qui semblent exiger ce rapprochement ; ceux qu'on place au-dessous des autres, le sont de manière à montrer le degré de plus en plus grandissant du mélange des leçons modernisées (Cité par Westcott, *ibid.*, p. 510).
(7) *The New Testament... Introduction* (rédigée par M. Hort).
(8) *Ibid.*, p. 113.

aucun manuscrit connu aujourd'hui ne le représente ; on peut le retrouver dans les citations des Pères égyptiens, Clément, Origène, Didyme, S. Cyrille d'Alexandrie ; on rencontre aussi des éléments alexandrins dans les versions coptes et dans certains manuscrits plus ou moins complexes comme ℵ, qui contient des leçons occidentales, alexandrines et neutres. Le *neutre*, qui n'a pas de retouches alexandrines ou occidentales, s'est transmis pur dans B, où l'on ne peut signaler d'occidentalisme que pour les épîtres de S. Paul ; dans les versions coptes, qui toutefois ont quelques leçons occidentales et alexandrines. Un texte, plus récent que ces trois textes et formé en partie d'après eux et que MM. Westcott et Hort nomment *syrien*, se trouve dans les écrits de S. Chrysostôme et des autres Pères syriens du IVe siècle. C'est celui qui, grâce à la centralisation ecclésiastique de l'Orient autour de Constantinople, deviendra le texte courant durant le moyen âge et sera seul édité, sauf quelques variantes, jusqu'à Griesbach (1).

3° Partant de ces manières de voir différentes sur l'autorité des sources il faudrait en tirer une conclusion et se demander quel est le meilleur moyen d'établir un texte grec du Nouveau Testament, non pas qui reproduise absolument les originaux apostoliques (cela semble irréalisable), mais au moins qui s'en rapproche de très près ? Pour élucider cette question, il faudrait entreprendre, à fond et dans le plus petit détail, une critique des systèmes qu'on vient d'énumérer, collationner à nouveau les manuscrits et les anciennes versions, rechercher les citations des Pères, toutes choses dignes sans doute d'un travail assidu, utile et rémunérateur, mais qui sortent par trop de notre plan. En indiquant la méthode suivie par MM. Westcott et Hort, nous suggérerons peut-être à quelqu'un de nos lecteurs l'envie de s'appliquer à cette étude et de doter la France d'un livre qui lui manque jusqu'ici absolument, et de combler une lacune qui nous rend tributaires de l'Allemagne et de l'Angleterre.

L'histoire du texte semble donner raison à la théorie des deux professeurs de Cambridge. Il faut, sans hésitation, rejeter le texte syrien, qui est postérieur aux trois autres. Mais entre ces trois plus anciens, lequel choisir ? Le neutre. « Il est clair qu'il faut éliminer les manuscrits secondaires du texte syro-byzantin qui ne font que reproduire les manuscrits anciens de la même catégorie, puis les versions dérivées, et enfin les Pères qui citent d'après les textes postérieurs. Les documents sont ainsi ramenés à un petit nombre. On examine ensuite diverses hypothèses : 1° Tous les anciens manuscrits sont d'accord, cette hypothèse se subdivise suivant que les versions ou les Pères, ou les deux groupes à la fois, se trouvent en contradiction avec l'ensemble des anciens manuscrits ; 2° les manuscrits du Vatican et du Sinaï sont d'accord avec les autres ; 3° ces manuscrits sont en désaccord ; 4° le manuscrit du Vatican fait défaut (c'est le cas pour la fin de l'épître aux Hébreux, les Pastorales, l'épître à Philémon et l'Apocalypse). Sauf certains cas particuliers, qui se rencontrent surtout dans les épîtres de saint Paul, le *Vaticanus* a toujours l'avantage. Entre ce manuscrit et le *Sinaiticus*, MM. Westcott et Hort voient une différence à peu près égale à celle qui sépare le *Sinaiticus* des autres anciens manuscrits. Contrairement à l'opinion vaguement mais communément établie, ils

(1) Cfr. l'abbé Duchesne, *Bulletin critique*, 1881, pp. 325, 326.

pensent que ces deux manuscrits ont été copiés à Rome, l'un sur des exemplaires exclusivement occidentaux, l'autre sur des exemplaires en partie occidentaux, en partie alexandrins, ici, les adjectifs occidental et alexandrin sont pris dans le sens purement géographique, très différent de celui où ils ont été employés plus haut.

« Maintenant, quelle est l'approximation obtenue par un usage prudent des documents ainsi classifiés ? MM. Wescot et Hort l'estiment très grande. Ils ne croient pas que, sauf un très petit nombre de cas sans importance réelle, la véritable leçon se soit perdue, qu'elle ait disparu de tous les documents à la fois. Ils vont même jusqu'à dire que les leçons sacrifiées par eux à des leçons mieux attestées, même quand il s'agit de remaniements, de paraphrases, d'interpolations, n'indiquent aucune préoccupation dogmatique. Certains copistes ont cru devoir corriger des leçons authentiques qui leur semblaient fautives, expliquer des passages obscurs ou prêtant à une mauvaise interprétation, enfin énoncer explicitement ce qu'ils pensaient être contenu implicitement dans l'original. Quant aux améliorations futures que le progrès de la science pourrait encore introduire dans le texte sacré, ils croient qu'on pourra peut-être ajouter quelque chose aux documents, surtout en scrutant plus attentivement les versions orientales et égyptiennes, mais que les résultats viendront plutôt d'une étude plus profonde des documents déjà connus et des rapports qui les unissent.

« Les livres du Nouveau Testament, tels qu'ils se sont conservés dans les textes que nous possédons, nous tiennent, disent MM. Hort et Westcott, pour tout ce qui a quelque importance, un langage identique à celui qu'ils ont tenu aux personnes pour lesquelles ils ont été originairement écrits » (1).

IV Caractéristiques extérieures des manuscrits (2).

L'établissement officiel du christianisme dans l'empire romain amena nécessairement dans les manuscrits un changement important. Il fallut d'abord beaucoup plus d'exemplaires du Nouveau Testament pour l'usage public ; il en fallut en outre de plus luxueux destinés aux personnes de haut rang qui s'étaient converties à la foi chrétienne. Par une conséquence naturelle, les rudes formes hellénistiques s'effacèrent devant le grec courant, et on peut croire raisonnablement qu'à cette époque, des constructions plus ornées et plus pleines se substituèrent aux tournures moins polies de la langue apostolique. C'est dans ce sens que la formation du texte byzantin fut dirigée, et l'influence qui commence alors à se produire durera sans interruption jusqu'à la chute de l'empire d'Orient. Vers le même temps, la multiplicité des exemplaires en Afrique et en Syrie fut arrêtée par l'invasion musulmane. La langue grecque cessa d'être familière en Occident. Le développement des familles occidentale et alexandrine des manuscrits fut par là même arrêté ; la masse des exemplaires récents représente nécessairement les résultats accumulés d'une seule direction.

(1) L. Duchesne, *ibid.*, pp. 326, 327.
(2) Westcott, *ibid.*, p. 511.

ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΗΝ

1349

ΕΝΑΡΧΗΗΝΟΛΟΓΟΣΚΑΙ
ΟΛΟΓΟΣΗΝΠΡΟΣΤΟΝΘΝ
ΚΑΙΘΣΗΝΟΛΟΓΟΣ ΟΥΤΟΣ
ΗΝΕΝΑΡΧΗΠΡΟΣΤΟΝΘΝ
ΠΑΝΤΑΔΙΑΥΤΟΥΕΓΕΝΕ
ΤΟΚΑΙΧΩΡΙΣΑΥΤΟΥΕΓΕ
ΝΕΤΟΟΥΔΕΕΝΟΓΕΓΟΝΕΝ
ΕΝΑΥΤΩΖΩΗΗΝΚΑΙΗ
ΖΩΗΗΝΤΟΦΩΣ ΚΑΙΤΟ τῶν ἀνθρώπων
ΦΩΣΕΝΤΗΣΚΟΤΙΑΦΑΙ
ΝΕΙΚΑΙΗΣΚΟΤΙΑΑΥΤΟ
8 ΟΥΚΑΤΕΛΑΒΕΝΕΓΕΝΕ
ΤΟΑΝΘΡΩΠΟΣΑΠΕΣΤΑΛ
ΜΕΝΟΣΠΑΡΑΘΥΟΝΟΜΑ
ΑΥΤΩΙΩΑΝΗΣΟΥΤΟΣ
ΗΛΘΕΝΕΙΣΜΑΡΤΥΡΙΑΝ
ΙΝΑΜΑΡΤΥΡΗΣΗΠΕΡΙΤΟΥ
ΦΩΤΟΣΙΝΑΠΑΝΤΕΣΠΙ
ΣΤΕΥΣΩΣΙΝΔΙΑΥΤΟΥ
ΟΥΚΗΝΕΚΕΙΝΟΣΤΟΦΩΣ
ΑΛΛΙΝΑΜΑΡΤΥΡΗΣΗΠΕ
ΡΙΤΟΥΦΩΤΟΣ ΗΝΤΟΦΩΣ
ΤΟΑΛΗΘΕΙΝΟΝΟΦΩΤΙ
ΖΕΙΠΑΝΤΑΑΝΘΡΩΠΟΝ
ΕΡΧΟΜΕΝΟΝΕΙΣΤΟΝΚΟ
ΣΜΟΝ ΕΝΤΩΚΟΣΜΩΗΝ
ΚΑΙΟΚΟΣΜΟΣΔΙΑΥΤΟΥ
ΕΓΕΝΕΤΟΚΑΙΟΚΟΣΜΟΣ
ΑΥΤΟΝΟΥΚΕΓΝΩΕΙΣ
ΤΑΙΔΙΑΗΛΘΕΝΚΑΙΟΙΙΔΙ
ΟΙΑΥΤΟΝΟΥΠΑΡΕΛΑΒΟΝ
ΟΣΟΙΔΕΕΛΑΒΟΝΑΥΤΟΝ
ΕΔΩΚΕΝΑΥΤΟΙΣΕΞΟΥ
ΣΙΑΝΤΕΚΝΑΘΥΓΕΝΕΣΘΑΙ
ΤΟΙΣΠΙΣΤΕΥΟΥΣΙΝΕΙΣ
ΤΟΟΝΟΜΑΑΥΤΟΥΟΙΟΥ
ΚΕΞΑΙΜΑΤΩΝΟΥΔΕΕΚ
ΘΕΛΗΜΑΤΟΣΣΑΡΚΟΣ

Manuscrit B (Vaticanus).

L'aspect des anciens manuscrits a été décrit plus haut (1). Les manuscrits du IVe siècle, dont le Vaticanus (B) peut être pris pour type (nous en donnons à la page précédente un fac-simile, Jean, I, 1-13), présentent avec eux une ressemblance étroite. L'écriture est en belles onciales ; elle est transcrite en trois colonnes (2), sans lettres initiales, ni iota souscrit. Un léger intervalle sert comme de simple ponctuation ; il n'y a point d'accents ou d'esprits de la main du premier copiste, mais on en a ajouté par la suite.

L'écriture onciale demeura en usage (3) général jusqu'au milieu du Xe siècle (4). Le plus ancien manuscrit en onciales, qui soit daté est S: il porte la date de 949. Pendant un siècle encore ce caractère fut employé pour les livres d'office. A partir du XIe siècle l'écriture cursive préva-

ΕΝΑΡΧΗΗΝΟΛΟΓΟϹΚΑΙΟΛΟΓΟϹΗΝ
ΠΡΟϹΤΟΝΘΝ ΚΑΙΘϹΗΝΟΛΟΓΟϹ
ΟΥΤΟϹΗΝΕΝΑΡΧΗΠΡΟϹΤΟΝΘΝ
ΠΑΝΤΑΔΙΑΥΤΟΥΕΓΕΝΕΤΟΚΑΙΧΩ
ΡΕΙϹΑΥΤΟΥΕΓΕΝΕΤΟΟΥΔΕΕΝ
ΟΓΕΓΟΝΕΝΕΝΑΥΤΩΖΩΗΗΝ
ΚΑΙΗΖΩΗΗΝΤΟΦΩϹΤΩΝΑΝΩΝ
ΚΑΙΤΟΦΩϹΕΝΤΗϹΚΟΤΙΑΦΑΙ
ΝΕΙΚΑΙΗϹΚΟΤΙΑΑΥΤΟΟΥΚΑΤΕ
ΛΑΒΕΝ·

Alexandrinus (A), Jean, I, 1-5.

lut (5) ; mais elle passa par diverses formes assez distinctes pour qu'on puisse fixer la date d'un manuscrit avec une certitude suffisante. Le plus ancien manuscrit cursif de la Bible est daté de 964 (6). Les manuscrits des XIVe et XVe siècles abondent en contractions qui passèrent dans les premiers livres imprimés.

Les matériaux, aussi bien que les caractères, subirent, par la suite des temps, divers changements. Nous avons déjà vu que les plus anciens manuscrits sont sur un beau vélin ; les récents sont sur parchemin épais et grossier. Quelquefois le vélin est de couleur (7). Le papyrus fut très rarement employé après le IXe siècle. Au Xe le papier de coton (8) fut généralement employé en Europe, et dès le IXe siècle on trouve un exemple

---

(1) V. page 300.

(2) Le Sinaïticus en a quatre A, F, F^a, G, etc., en ont deux.

(3) On en a le type dans le fac-simile ci-contre et dans les deux fragments du Sinaïticus et du Friderico-Augustanus ainsi que de l'Alexandrinus que nous reproduisons aux pp. 317 et 318.

(4) Sur les changements de l'alphabet oncial, à diverses époques, V Scrivener, *op. cit.*, pp. 27-36.

(5) On la trouve employée dès 838. — Montfaucon dit 890, *Paléographie grecque*, l. IV, p. 269.

(6) Evang. 14.

(7) Cod. Cotton. N = I, Σ.

(8) *Charta bombycina* ou *Damascena*. V M. N. de Wailly, *Eléments de paléographie*, part. III, ch. 1, art, 1, p. 372.

de son emploi (1). Le papier de chiffon, dont l'invention paraît remonter au XIII[e] siècle, ne fut d'usage ordinaire que dans le courant du siècle suivant (2) ; on l'employa peu du reste pour les transcriptions de la Bible, et

CΕΑΥΤΟΝ ΚΑΘΩC ΑΝ
ΧΗC ΚΑΙ ΑΦΗΜΕΡΩ
ΩΝ ΕΤΑΞΑ ΚΡΙΤΑC
ΕΠΙ ΤΟΝ ΛΑΟΝ ΜΟΥ
ΙCΛ ΚΑΙ ΕΤΑΠΙΝΩ
CΑ ΑΠΑΝΤΑC ΤΟΥC
ΕΧΘΡΟΥC CΟΥ ΚΑΙ
ΑΥΞΗCΩ CΕ ΚΑΙ ΟΙ

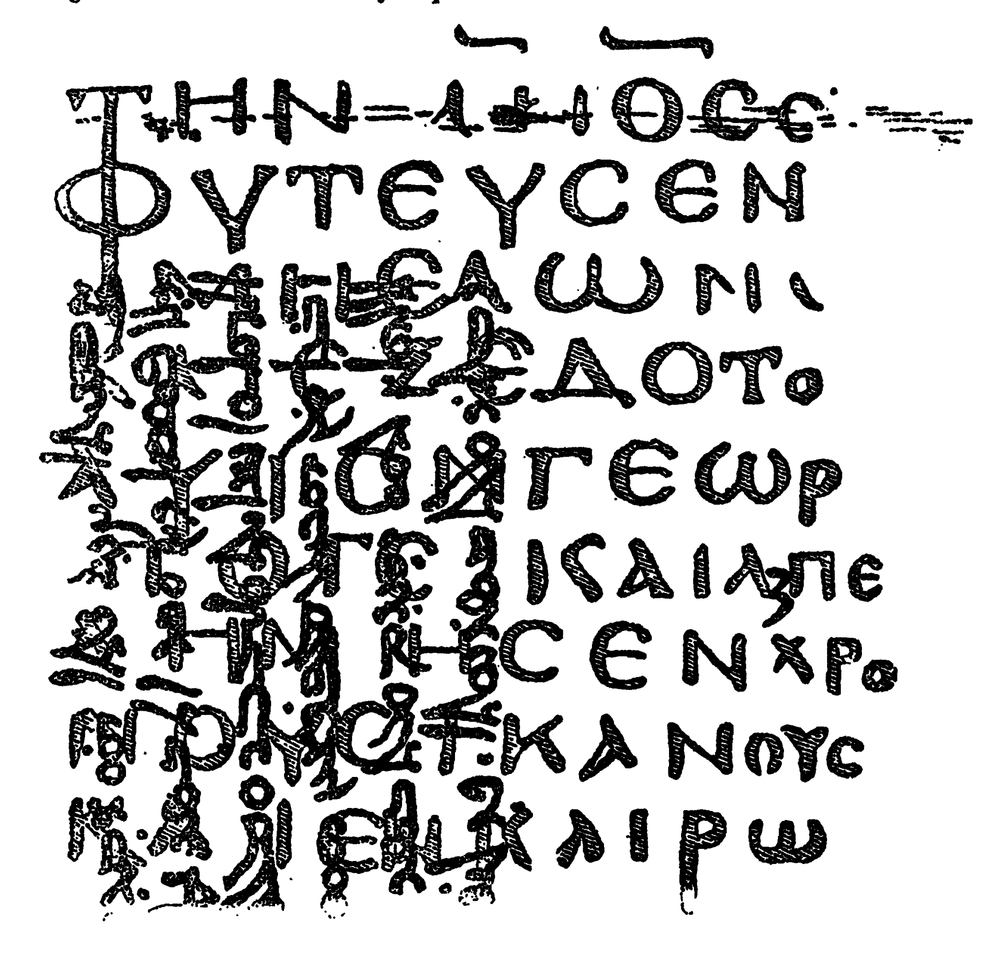
Friderico-Augustanus (II Rois, VII, 10-11).

ΤΗ ΩΡΑ ΥΠΕCΤΡΕ
ΨΑΝ ΕΙC ΙΕΡΟΥCΑ
ΛΗΜ ΚΑΙ ΕΥΡΟΝ Η
ΘΡΟΙCΜΕΝΟΥC ΤΟΥ
ΕΝΔΕΚΑ ΚΑΙ ΤΟΥC
CΥΝ ΑΥΤΟΙC ΛΕΓΟ

Sinaiticus (Luc. XXIV, 33-34).

il n'avait pas entièrement détrôné le parchemin lors de l'invention de l'imprimerie (3). Il ne faut pas oublier de mentionner les palimpsestes (4). Dès

(1) Tischendorf, *Notitia editionis Cod. Sinaitici*, Lipsiæ, 1860, in-4°, p. 54.
(2) De Wailly, *l. c.*
(3) Scrivener, *Introduction*, p. 21.
(4) παλίμψηστος, *charta deleticia*. En voici un fac-simile d'après le ms C (Bibliothèque nationale). Le grec a été recouvert de syriaque.



Palimpseste u Nouveau Testament Grec recouvert de Syriaque.

une époque très ancienne (1), le texte original d'un manuscrit sur parchemin était souvent effacé et gratté, afin de pouvoir employer de nouveau le parchemin (2). Dans la suite du temps, l'écriture originale reparaît fréquemment en lignes effacées sous le texte postérieur : on a pu ainsi retrouver plusieurs précieux fragments de manuscrits bibliques. De ces palimpsestes les plus célèbres sont notés sous les lettres C R Z Ξ. Le plus ancien palimpseste biblique ne remonte pas au-delà du Ve siècle.

Dans les manuscrits onciaux, les abréviations ou contractions sont habituellement limitées à quelques formes communes ΘΣ, ΙΣ, ΠΗΡ, ΜΗΡ, ΔΑΔ, pour θεός, Ἰησοῦς, πατήρ, μήτηρ, Δαυείδ (3). Il y en a un peu plus dans les derniers exemplaires onciaux, dans lesquels on trouve aussi quelques exemples de l'*iota inscrit* (4), qui se trouve très rarement dans ℵ. On ne trouve pas d'accents dans les manuscrits antérieurs au VIIIe siècle. Les esprits et les apostrophes se rencontrent un peu plus anciennement (5).

La plus ancienne ponctuation, après l'intervalle simple, est le point, analogue au *Colon* grec moderne (6), il est accompagné d'un intervalle proportionné en quelques cas à la longueur de la pause. Quelques manuscrits emploient très fréquemment le point (7) ; à la manière des inscriptions antiques, ils séparent chaque mot l'un de l'autre par un point. Il est clair comme le jour, dit Gregory (8), qu'on ne peut tirer aucun argument pour une ponctuation correcte de l'absence de signes dans les premiers manuscrits et de leur abondance dans les derniers. Le point d'interrogation d'aujourd'hui (;) vint en usage au IXe siècle (9).

Les titres des livres sacrés sont, de leur nature, des additions au texte original. Les noms distincts des Evangiles impliquent une collection ; quant aux titres des épîtres, ce sont plutôt des notes mises par le possesseur de ces épîtres que des adresses provenant des écrivains eux-mêmes. Dans leur forme primitive ils sont tout à fait simples (10). Ils furent peu à peu amplifiés jusqu'à prendre les formes actuelles. De même les souscriptions originales (ὑπογραφαί), qui étaient de pures répétitions des titres, en vinrent à renfermer quelques vagues indications sur les dates et les auteurs des livres. Celles qu'on trouve à la suite des épîtres sont attribuées à Euthalius (11).

Quelques manuscrits seulement contiennent tout le Nouveau Testament : on n'en compte en effet que vingt-sept (12). Les manuscrits de l'Apocalypse sont très rares. Saint Chrysostôme se plaignait que de son temps les Actes fussent très peu connus.

---

(1) Cicéron, *Ad Fam.*, VII, 18 ; Catulle, XXII.

(2) Cette pratique fut condamnée au concile quinisexte (692), Can. 68 ; mais le Commentaire de Balsamon montre que, de son temps (1204), elle n'avait pas encore disparu.

(3) V. Gregory, *Prolegomena*, p. 341.

(4) Comme dans quelques inscriptions anciennes. ἡρώιδης pour ἡρώδης.

(5) Ainsi l'apostrophe dans A et P ; les esprits dans AQTΔΘ, une fois dans ℵ, une fois dans D (Gregory, *op. cit.*, pp. 105, 108).

(6) Dans ACD.

(7) F^paul, G^paul, Δ.

(8) *Op. cit.*, p, 112.

(9) Nous avons parlé plus haut des divisions du texte.

(10) κατὰ Μαθθαῖον,... πρὸς Ῥωμαίους,... πέτρου α',.. πράξεις ἀποστόλων, etc.

(11) Leur inexactitude singulière est une preuve de l'absence complète de critique historique à l'époque où elles furent rédigées (Paley, *Horæ paulinæ*, XV).

(12) Scrivener, *Introduction*, p. 61.

Quand un manuscrit était terminé, il était communément soumis, au moins dans les premiers temps, à une révision soigneuse. Ceux à qui était confiée cette tâche ont reçu le nom de ἀντιβάλλων et de διορθωτής. On a supposé que la besogne du premier répondait à celle du correcteur actuel d'imprimerie, tandis que l'ouvrage du second était plus critique (1). Peut-être cependant ces deux mots ne désignent-ils que deux parties du même travail. Plusieurs manuscrits ont encore une souscription qui atteste une révision provenant d'une collation avec des exemplaires célèbres (2). Outre cette correction officielle qui accompagne la transcription, les manuscrits sont souvent corrigés par diverses mains dans la suite du temps. Ainsi on peut distinguer dans C l'œuvre de deux correcteurs, l'un du VI[e] siècle, l'autre du IX[e] (3). Dans les derniers manuscrits les corrections ont souvent plus de valeur que la copie originale (4). Dans le *Sinaiticus* les leçons d'un des correcteurs sont fréquemment aussi bonnes que celles du texte primitif (5).

V. Enumération des manuscrits.

Les manuscrits, comme nous l'avons dit, se divisent en onciaux et cursifs. Depuis le temps de Wetstein, on marque les manuscrits onciaux par des lettres capitales (hébraïques, grecques et latines) (6), les cursifs par des nombres, les derniers par des minuscules. Il faut y ajouter les lectionnaires contenant des extraits arrangés pour le service des Eglises. De là trois divisions naturelles.

§ 1. — *Manuscrits onciaux*

1. Les manuscrits onciaux vont du milieu du IV[e] siècle au X[e]. Ils sont

---

(11) Tregelles.

(1) V. la souscription de Jude dans l'éd. *VIII critica major* de Tischendorf. — Cfr. aussi celle de H[paul] (V. Gregory, *Prolegomena*, p. 430).

(2) Gregory, *ibid.*, p. 367.

(3) V 67 (Epitr.).

(4) Les principaux ouvrages à consulter sont Montfaucon, *Palæographia græca*, Paris, 1708, in-f°, toujours classique, malgré les découvertes qui ont pu la modifier sur certains points; Wattenbach, *Anleitung zur griechischen Palæographie*, 2[e] ed., Leipzig, 1877, in-4°, et in-f°; Gardthausen, *Griechische Palæographie*, Leipzig, 1879, in-8°. Les planches des ouvrages de Sylvestre et Champollion, *Paléographie nniverselle*, Paris, 1841, in-f°, donnent, liv XCIV, de très beaux fac-simile des manuscrits grecs. V l'article de M. Thomson dans l'*Encyclopedia britannica*, t. XVIII. Cfr. aussi Wattenbach, *Schrifttafeln zur Geschichte der griechischen Schrift*, Berlin, 1876-1877, 2 parties in-f°, avec 40 planches; Sabas, *Specimina palæographica codicum Græcorum et Slavonicoram bibliothecæ Mosquensis Synodalis*, sæc. VI-XVII, Mosque, 1863, in-4°; *The paleographical Society, fac similes of manuscripts and inscripions*, ed. by E. A Bond et E. M Thompson, Londres, 1873-1882, in-f°. Tischendorf avait promis de donner une paléographie grecque (*Verhandlungen der 25[r] Versammlung deutscher Philologen und Schulmaenner. in Halle,... Oct. 1867*, Leipzig, 1868, pp. 42-48). Il n'a malheureusement pas pu tenir sa promesse (Gregory, *op. cit.*, p. 21). — Sur la paléographie latine, cfr. L. Gautier, *Quelques mots sur l'étude de la paléographie*, Paris, 1859, in-32, où se trouve une bibliographie du sujet, pp. 64 et suiv.

(5) Il ne faut pas oublier que les lettres capitales sont toujours conservées, mais qu'elles sont modifiées par une addition suivant qu'elles désignent des manuscrits : 1° des actes et des épîtres catholiques, 2° des épitres de S. Paul, 3° de l'Apocalypse.

au nombre de quatre-vingt huit, chiffre qui dépasse de beaucoup celui des manuscrits de chacun des livres classiques, quel qu'il puisse être (1).

2. Le seul manuscrit א (Sinaiticus) contient tout le Nouveau Testament.

Parmi les autres manuscrits (2) :

66 se rapportent aux Evangiles. 6 (אבKMSU) donnent le texte en entier ; 4 (ELΔΠ) le donnent presque tout entier ; 11 en donnent la plus grande partie ou une très grande partie (ACDFGHVXΓΛΣ) ; 10 renferment d'assez grands fragments du texte (NPQRTW^{bg}YZΞ) ; enfin 35 n'en offrent que de petits fragments (F^{a}I$^{1\,3\,4\,7}$I$_{b}$N^{a}OO^{abcdefg}T^{bcdefg}T^{woi}W^{acdefh}Θ^{abcdefgh}).

15 se rapportent aux Actes : 3 donnent le texte en entier (אAB) ; 2 le texte presque entier (EP) ; 4 la plus grande partie (CDHL) ; 6 quelques fragments (F^{a}I$^{2\,5\,6}$GG^{b}.

20 se rapportent aux épitres de S. Paul : 1 donne le texte complet (א) ; 2 le texte presque entier (DL) ; 8 la plus grande partie du texte (ABCEFGKP) ; 9 quelques fragments (F^{a}HI^{2}MNOO^{b}QR).

7 se rapportent aux épitres catholiques : 5 donnent le texte entier (אABKL) ; 2 donnent la plus grande partie du texte (CP).

5 se rapportent à l'Apocalypse : 3 ont le texte entier (אAB) ; 2 en ont la plus grande partie (CP).

Au point de vue de leur date, les manuscrits onciaux semblent pouvoir se diviser ainsi :

IVe siècle : אB.

Ve siècle : ACI$^{1\,2\,3}$I^{b}QQ^{paul}TT^{woi}.

VIe siècle : D$^{evv.act.}$D$^{paul.}$E$^{act.}$H^{paul} I$^{4\,7}$ NN^{a}O^{paul}O^{bpaul}O^{c}P^{evv}RT^{b}T^{c}T^{e}ZΘ^{c}Θ^{e}Θ^{f}Θ^{g}Σ.

VIIe siècle : F^{a}G^{act}I$^{5\,6}$ O^{d}T^{d}Θ^{a}Θ^{b}R^{paul}

VIIIe siècle : B^{apoc}E^{evv}L^{evv}W^{a}W^{b}YΘ^{d}Ξ.

IXe siècle : E^{paul} F^{evv} F^{paul} G$^{b\ act}$ G^{paul} H^{act} K^{evv} K^{epp} L$^{act\ epp}$ M^{evv} M^{paul} N^{paul} OO^{a}O^{e}O^{f}O^{g} P$^{act.\ epp.\ apoc.}$ T^{f}VW^{c}W^{d}W^{e}W^{f}W^{g}W^{h}XΓΔΛΠ.

Xe siècle : G^{evv} H^{evv} O^{b} SUΘ^{h}.

VI. Description des manuscrits (3)

1° *Evangiles.* — א. *Sinaiticus,* aujourd'hui *Petropolitanus* (Bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg), in-fol., parchemin, 346 1/2 f^{os}, dont 147 1/2 pour le Nouveau Testament, l'épître de Barnabé et le pasteur d'Hermas. Hauteur, 0,43 ; largeur, 0,378. Quatre colonnes et 48 lignes par page. D'après Tischendorf ce manuscrit est dû à quatre copistes, dont l'un a écrit le Nouveau Testament tout entier à l'exception de sept feuillets (deux de S. Matthieu, le dernier de S. Marc et le premier de S. Luc, le second feuillet de I Thessaloniciens, un de l'épître aux Hébreux, et peut-être le premier de l'Apocalypse). C'est, croit-on, le même qui a écrit tout le Nouveau Testament dans le Vaticanus. — Voici l'ordre suivi pour les

(1) Gregory, *Prolegomena*, p. 337. — Nous suivons ici cet auteur, qui est de beaucoup le plus complet qu'on puisse citer actuellement.

(2) Gregory, *Prolegomena*, p. 338.

(3) Nous ne pouvons entrer dans tous les détails que demanderait cette étude : on les trouvera très circonstanciés dans Gregory, *Prolegomena*, pp. 345 et suiv.

livres du N. T. : Evangiles, S. Paul, Actes, Epîtres catholiques, Apocalypse. — On y remarque des corrections de sept mains différentes, depuis le IVe jusqu'au XIIe siècle (1).

La qualité du parchemin, la division de chaque page en quatre colonnes, la forme très ancienne des lettres, l'absence de capitales prononcées, la ponctuation rare, l'orthographe, l'ordre des livres, la simplicité des titres et des souscriptions, ainsi que d'autres particularités, ont fait attribuer à ce manuscrit par Tischendorf la date du milieu du IVe siècle (2) Gardthausen le fait, à tort croyons-nous, dater des environs de l'an 400 (3). Il n'y a rien d'impossible à ce qu'il soit, ainsi que le Vaticanus (B), dont nous parlerons tout à l'heure, un des cinquante manuscrits écrits en 331 par ordre de Constantin (4).

En mai 1844, Tischendorf trouva dans le monastère de Sainte-Catherine au Sinaï, parmi des débris de divers manuscrits destinés au feu, un grand nombre de feuilles d'un ancien manuscrit de la version des Septante ; on lui en céda quarante-trois feuillets qu'il rapporta à Leipzig et donna à la Bibliothèque de l'université de cette ville (5). En 1853, Tischendorf, revenu au monastère, ne put se procurer qu'un fragment de la Genèse. Désespérant de retrouver le manuscrit, il publia la partie qu'il avait pu copier en 1844. Enfin en 1859, il eut la joie, dans un troisième voyage, de revoir le manuscrit. Avec l'aide de deux compatriotes, il le transcrivit dans l'espace de deux mois. Le 28 septembre 1859, le manuscrit lui-même lui fut apporté au Caire d'où il le transporta à Saint-Pétersbourg où il est aujourd'hui. Il fut imprimé à Leipzig en 1862 (6). Le Nouveau Testament a été publié à part l'année suivante (7).

A. *Alexandrinus* (British Museum à Londres). In-folio, parchemin, 4 tomes contenant 773 pages ; dans le quatrième (143 pages) est le Nouveau Testament. Hauteur, 0,32, largeur, 0,265. Deux colonnes de 49 à 51 lignes par page. Les feuillets 20-95 (8) semblent être d'une autre main. Dans le Nouveau Testament les passages suivants manquent : Matt. I, 1-XXV, 6 ; Jean, VI, 50-VIII, 52, II Cor. IV, 13-XII, 7 (9).

Ce manuscrit paraît avoir été écrit vers le milieu ou la fin du Ve siècle, en Egypte. Il tire son nom de ce qu'il a été donné au patriarche d'Alexandrie en 1098. Cyrille Lucar, transféré du siège d'Alexandrie à celui de Constantinople, y emporta le manuscrit ; en 1628, il l'envoya à Charles Ier, roi d'Angleterre (10).

---

(1) Nous en avons donné plus haut, p. 317, un fac-simile.

(2) Hilgenfeld (*Zeitschrift für wissenschaftliche Théologie*, 1864, pp. 211-219) a voulu la reculer jusqu'au VIe siècle. — Burgon, *The last twelve versets of the Gospel according to S. Mark*, Londres, 1871, in-8o, p. 291-294, soutient à tort que B est antérieur à ℵ.

(3) *Griechische Palæographie*, pp. 143-150.

(4) Eusèbe, *De vita Constantini*, IV, 36, 37. — Westcott, et Hort pensent que ℵ et B ont été écrits en Occident et peut-être même à Rome (*Nov. Testam.*, t. II, p. 74, 264-267.

(5) Ils ont été publiés sous le titre de *Codex Friderico-Augustanus*, Leipzig, 1846, in-fo.

(6) Leipzig, 4 vol. in-fo. — Les objections faites par Donaldson, relativement à l'authenticité du ms. (*Theological Review*, janvier 1877, p. 37) n'ont aucun fondement.

(7) V. plus loin.

(8) Luc, I, 1-I Cor. X, 8.

(9) Il manque aussi 3 fos des Epîtres de S. Clément.

(10) Le Nouveau Testament a été publié par C.-G. Woid, Londres, 1786, in-fo. Cette édition est très soignée. — Une nouvelle édition en a été donnée par B.-H. Cowper, Londres, 1860, in-8o : elle n'a pas une valeur considérable. Il en est tout autrement de la publication des di-

B. *Vaticanus* (Bibliothèque du Vatican à Rome). In-4°, parchemin, de 759 feuillets, dont 142 pour le Nouveau Testament. Hauteur, 0,27 ou 0,28; largeur, 0,27 ou 0,28; sur trois colonnes, 42 lignes à la page, 16 à 18 lettres par ligne. N'a pas les sections ammoniennes, les Canons d'Eusèbe, ni les divisions d'Euthalius. L'épître aux Hébreux y vient après celle aux Galates. Vers le X[e] ou le XI[e] siècle, les lettres ont été repassées à l'encre par un moine (1), qui a aussi ajouté au texte des esprits et des accents, mais qui n'a pas recouvert d'encre et n'a pas muni d'accents et d'esprits les mots ou les lettres qui lui déplaisaient. Les passages suivants, Hebr. IX, 14-XIII, 25, I et II Tim., Tite, Philémon, l'Apocalypse manquent (2). Le texte est excellent, quoi qu'on y trouve, comme dans א, des erreurs de copiste. D'après Tischendorf, il aurait été écrit par trois personnes; celle qui a transcrit le Nouveau Testament tout entier serait la même qui a écrit quelques feuillets de א (3). Il a été corrigé par deux mains dont l'une est à peu près contemporaine du manuscrit, et dont l'autre, comme on l'a vu, est du XI[e], du XII[e] ou du XV[e] siècle. Avec א c'est le manuscrit capital (4).

B est du même temps et du même pays que א (milieu du IV[e] siècle). Il est difficile de réfuter les arguments présentés par Tischendorf pour prouver que le quatrième copiste de א est aussi le copiste de B. Ce manuscrit se trouvait probablement à la Vaticane dès l'origine de cette bibliothèque (1448), car il figure sur le premier catalogue (1475). Le premier critique qui l'ait étudié sérieusement et prisé à sa vraie valeur est Hug, qui l'examina en 1809 (5). Le cardinal Mai le fit imprimer en 1828-1838; mais, à cause des fautes nombreuses qui s'étaient introduites dans l'impression, l'édition ne fut pas mise en vente. Après la mort du cardinal (septembre 1854), le P. Vercellone la donna au public (6). Il réimprima avec plus de soin, quelques années après, le Nouveau Testament (7). Citons ici les éditions de Buttmann (8). Il fut réimprimé un peu plus tard par les soins de Kuenen et de Cobet (9). Tischendorf en a donné une très bonne édition (10). Enfin une autre édition a paru par les soins de Vercellone, Cozza, Sergio et Fabiani (11).

---

recteurs du British Museum : *Fac simile of the Codex Alexandrinus*. Vol. IV. *New Testament and Clementine epistles*, Londres, 1879-1880, in-f°. C'est une reproduction photographique du manuscrit. Nous en donnons un fac-simile, p. 317.

(1) Suivant les éditeurs romains, ce travail n'aurait été fait qu'au commencement du XV[e] siècle.

(2) Les passages de l'Epître aux Hébreux et l'Apocalypse ont été suppléés au XV[e] siècle, d'après un ms. du Card. Bessarion.

(3) V. plus haut, p. 322.

(4) Nous en avons donné un fac-simile. V. plus haut, p. 316.

(5) *De antiquitate codicis Vaticani commentatio*, Fribourg, 1810, in-4°. — Ewald a dit que « pour le ms. du Vatican il en donnerait bien cent autres » (le P. de Valroger, *Introd.*, t. I, p. 494).

(6) *Vetus et Novum Testamentum ex antiquissimo codice Vaticano*, Rome, 1857, 5 vol. in-f°. Le Nouveau Testament est dans le V[e] vol.

(7) Rome, 1859, in-8°.

(8) *Novum Test. Græce ad fidem Codicis Vaticani*, Leipzig, 1856, in-8°; *ibid.*, 1860, 1865, Berlin, 1862.

(9) Leyde, 1860, in-8°.

(10) Leipzig, 1867, in-4° de 1-284 pp. — V. aussi du même auteur, *Appendix codicum celeberrimorum Sinaitici Vaticani Alexandri*, Leipzig, 1867, in-4° de xx-52 pp., et *Appendix Novi Testamenti Vaticani*, Leipzig, 1869, in-4° de xviij-20 pp.

(11) Rome, 1868, in-f°. — Cfr. Giovannini, *De Sacrorum Bibliorum vetustissimi græci*

C. *Ephræmi Syri* ou *Ephræm rescriptus* (Bibliothèque nationale de Paris, mss. gr. 9, autrefois Reg. 1905 ou Colb. 3769). In-folio, parchemin, palimpseste, de 209 feuillets dont 145 contiennent le Nouveau Testament. Ecrit sur une seule colonne, il a en moyenne 41 lignes à la page, et environ 40 lettres à la ligne. Les lettres, un peu plus grandes que dans ℵAB, n'ont ni accents, ni esprits ; la ponctuation est peut-être plus rare que dans A. Les Canons d'Eusèbe manquent. Il y a un certain nombre de lacunes dans le texte (1). On y trouve des corrections du VI[e] et du IX[e] siècle.

Le manuscrit paraît avoir été écrit avant le milieu du V[e] siècle. Au XII[e] on le lava pour y écrire des fragments grecs de S. Ephrem (2). Il était peut-être du nombre des manuscrits qui, après la ruine de l'empire grec d'Orient, furent apportés à Florence par A.-J. Lascaris, envoyé de Laurent de Médicis. En 1550, acheté des héritiers du cardinal Ridolfi par Pierre Strozzi il vint aux mains de Catherine de Médicis, à Paris. Il fut relié en 1602. En 1834, on parvint à faire reparaître l'ancienne écriture, et Tischendorf en publia des fragments en 1843 (3).

D[evv, act]. *Bezæ* ou *Cantabrigiensis*, grec-latin (Bibliothèque de l'université de Cambridge). In-4°, parchemin, 406 feuillets ; hauteur, 0,26, largeur, 0,215. Ecrit sur une seule colonne, de trente-trois lignes : il est écrit stichométriquement (c'est le plus ancien de ce genre). Les sections ammoniennes sont ajoutées par une main du IX[e] siècle ; le grec est à gauche, le latin à droite. Il s'y trouve plusieurs lacunes (4). D'après Westcott et Host, ce manuscrit représente le texte le plus répandu au II[e] siècle. Il présente, surtout dans les Actes, beaucoup d'interpolations du genre de celles qu'on rencontre dans les anciennes versions latine et syriaque. Il s'y trouve des corrections de diverses époques.

Ecrit vers le milieu du VI[e] siècle, ce manuscrit semble être celui qui fut cité au Concile de Trente, par Guillaume du Pré, évêque de Clermont (1546) (5). En 1562, il devint, on ne sait au juste comment, la propriété de Théodore de Bèze, qui le donna à l'université de Cambridge en 1581 (6). Il y est resté depuis ce temps (7).

---

codicis Vaticani Romani nuperrima editione, Rome, 1870, in-8°. V aussi *De editione Romana Codicis Græci Vaticani...* Rome, 1881, in-8°. — On peut encore consulter le P. Vercellone, *Dell'antichissimo Codice Vaticano..* Rome, 1860, in-8°.

(1) Elles sont indiquées par Gregory, *op. cit.*, p. 367.

(2) On en a donné le fac-simile, p. 318.

(3) Leipzig, 1843, in-4°.

(4) Gregory, *ibid.*, p. 369. Les épîtres catholiques étaient certainement contenues dans les 67 feuillets qui manquent.

(5) La leçon de Jean, XXI, 22, invoquée par ce prélat, ne se trouve en effet que dans ce seul ms. grec.

(6) Il a été édité par Th. Kipling, *Codex Theodori Bezæ Cantabrigiensis*, Cambridge, 1793, 2 vol. in-f° ; et par Scrivener, *Bezæ Codex Cantabrigiensis, being an exact copy in, ordinary type...* Cambridge, 1864, in-4° de lxiv-453 pp. — Cfr. Schulz, *Disputatio de codice D. cantabrigiensi*, Vratislaviæ, 1827, in-8°.

(7) Un érudit ingénieux, mais peut-être un peu systématique, que nous avons eu plusieurs fois déjà l'occasion de citer, M. l'abbé Martin soutient que les manuscrits ℵ ABCD ne peuvent être antérieurs à l'époque de S. Epiphane, évêque de Salamine, mort en 403 (*Introduction a la critique textuelle du Nouveau Testament. Partie pratique*, Paris, 1884, in-4°, t. I, p. 285). C'est tout au plus si A est peut-être contemporain de S. Epiphane, et peut remonter au dernier tiers du IV[e] siècle. « Quant aux recensions contenues dans les manuscrits ℵ BD, elles sont certainement postérieures au IV[e] siècle, surtout les recensions ℵ D. » L'auteur ajoute que ses idées *sont très différentes de celles de quelques critiques modernes.*

E. *Basileensis* (Bibliothèque de la ville de Bâle). In-4°, parchemin, 318 feuillets, à une seule colonne, 24 lignes à la page. Les lettres ont des esprits et des accents. Il contient les sections ammoniennes et les Canons d'Eusèbe. Il renferme les évangiles, avec quelques lacunes (1). C'est un des meilleurs manuscrits de second ordre.

Il semble avoir été écrit vers le milieu du VIII[e] siècle. Probablement apporté d'Orient par le cardinal Jean de Raguse et donné au couvent des Dominicains de Bâle, il entra en 1559 dans la bibliothèque de la ville. Il a été plusieurs fois collationné (2).

F. *Rheno-trajectinus* (Bibliothèque de l'Université d'Utrecht). In-4°, parchemin, 204 feuillets, deux colonnes, 19 lignes environ par colonne, muni d'esprits et d'accents. Contient les évangiles, avec quelques lacunes (3).

Ecrit au IX[e] siècle, ce manuscrit appartenait, au XVII[e] siècle, à J. Boreel, ambassadeur de Hollande auprès de Jacques I[er], roi d'Angleterre. En 1830, il fut acquis par la Bibliothèque d'Utrecht (4).

F[a]. *Coislinianus I* (Bibliothèque nationale de Paris). In-folio, parchemin; hauteur 0,33, largeur 0,229; 227 feuillets à deux colonnes par page, 49 lignes à la colonne. Ne contient que quelques scolies sur le Nouveau Testament écrites en marge d'un texte de l'Ancien Testament. Commencement du VII[e] siècle (5).

G. *Londinensis* (British Museum, Harley 5684. Un feuillet est à la Bibliothèque du collège de la Trinité à Cambridge). In-4°, parchemin, de 251 feuillets; hauteur, 0,257, largeur, 0,215; deux colonnes de 21 à 22 lignes; les esprits et les accents sont mis avec assez peu de soin. Il contient les évangiles, avec quelques lacunes.

Ecrit au IX[e] ou au X[e] siècle, ce manuscrit, apporté d'Orient par A.-E. Seidel, fut acheté en 1718 par La Croze, bibliothécaire du roi de Prusse, qui le donna à J.-Ch. Wolf, qui le collectionna le premier. Le feuillet qui

---

Pour être exact il aurait dû écrire : de celles de tous les critiques modernes, car il est à peu près seul de son opinion. L'autorité de S. Epiphane sur laquelle il s'appuie n'est point aussi grande qu'il la suppose. Mais admettons, pour un moment, la supposition de M. l'abbé Martin. Il lui faudra bien reconnaître, avec une parfaite loyauté, que « Saint Epiphane cite fréquemment le Nouveau Testament, quelquefois même d'assez longs passages,.. avec une liberté plus grande que celle d'Eusèbe, d'Origène, même de Clément d'Alexandrie », (p. 287) Mais alors, pourquoi montrer en S. Epiphane plus de confiance qu'en Origène, puisque ces deux auteurs ont le même défaut? On voit une preuve de la postériorité des manuscrits en question dans le fait que S. Epiphane ne relève pas, sauf une, (Luc, XXII, 43-44) les omissions considérables que l'on constate dans ces recensions (Marc, XVI, 9-20, Luc, XXIII, 34, Jean, V. 3-4.) Ne pourrait-on pas au contraire facilement expliquer le silence du saint Evêque par la supposition que le texte dont il se servait ne contenait point ces passages? L'auteur fait aussi (p. 289) un raisonnement relatif à la composition de ces manuscrits qu'on pourrait facilement retourner contre sa thèse. S. Epiphane, ajoute-t-il, est un des grands adversaires de l'origénisme. Or nos manuscrits ℵ ABCD dérivent tous du texte corrigé par Origène: Mais comme S. Epiphane ne les combat point, il faut en conclure qu'ils n'existaient pas de son temps. Voilà le raisonnement qui paraît décisif au critique. Nous avouerons modestement qu'il ne nous paraît pas irréfutable, et qu'il suffit de le lire pour ne pas l'accepter. Quant aux dates proposées par M. Martin, elles sont hypothétiques.

(1) Cfr. Gregory, *Prolegomena*, p. 372.

(2) Par Battier, Wetstein, Tischendorf, Tregelles, Müller.

(3) Cfr. Gregory, *op, cit.*, p. 374.

(4) Vinke, *Jodoci Heringa... disputatio de codice Boreceliano... ab ipso in lucem protracto*, Utrecht, 1843, in-4° de viiij-103 pp.

(5) Edité par Tischendorf, *Monumenta sacra inedita*, Leipzig, 1846, in-4°, pp. 401-405.

est à Cambridge semble avoir été envoyé par lui à Bentley, comme spécimen en 1721 On ne sait en quelle année il entra dans la Bibliothèque harléienne, d'où il est arrivé avec cette bibliothèque au British Museum. Il a été plusieurs fois collationné(1).

H. *Hamburgensis* (Bibliothèque publique de Hambourg. Un feuillet est à la Bibliothèque du collège de la Trinité à Cambridge). In-4°, parchemin, de 386 feuillets à une seule colonne de 23 lignes. Les lettres sont moins grossières que dans G, mais les esprits n'y sont pas mis avec plus de soin. Il contient les évangiles avec quelques lacunes.

Ce manuscrit est du IX[e] ou du commencement du X[e] siècle. Il arriva, de la même manière que G aux mains de Wolf, qui en envoya, comme pour le précédent, un fragment à Bentley. En 1739, Wolf donna la plupart de ses livres à la bibliothèque de Hambourg (2).

I. *Petropolitanus*. (Bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg) comprend quatre fragments :

1. In-4°, parchemin, 3 feuillets, à deux colonnes et 29 lignes; lettres onciales sans accents, peu de grandes initiales. Il contient : Jean, XI, 50-XII, 9, XV 12-XVI, 2, XIX, 11-24.

Palimpseste écrit primitivement au V[e] siècle, récrit au X[e]. Découvert par Tischendorf en 1853, il est très difficile à lire (3).

2. In-4°, parchemin, 6 feuillets à deux colonnes de 22 à 27 lignes; grandes initiales. Il renferme quelques fragments de S. Mathieu et de S. Marc (4).

Fragment palimpseste du V[e] siècle.

3. In-4°. parchemin, 6 feuillets à deux colonnes de 22 lignes; les onciales n'ont pas d'accents; les initiales sont plus grandes que les autres lettres. Il contient quelques passages de S. Mathieu, de S. Luc et de S. Jean.

Palimpseste du VI[e] siècle (5).

4. In-4°, parchemin, 2 feuillets. à deux colonnes de 22 ou 23 lignes. Lettres onciales très grandes. Il contient quelques fragments de S. Luc.

VI[e] siècle, palimpseste (6).

I[b]. *Londinensis* (British Museum, 17136. In-8°, parchemin. Contient quelques passages de S. Jean; quelques endroits sont illisibles. Le texte concorde avec les témoins les plus anciens.

V[e] siècle. Provient d'un monastère du désert de Nitrie (7).

K. *Parisiensis*, *Cyprius* (Bibliothèque nationale de Paris, mss. gr. 63, autrefois $\frac{2243}{33}$ et Colbert, 5149). In-4° parchemin, 269 feuillets, à une seule colonne, variant de 16 à 31 lignes; hauteur, 0,253, largeur, 0,188; les esprits et les accents sont mis, mais avec peu de soin ; additions dans les titres et souscriptions qui semblent être d'une main postérieure. Ce manuscrit contient les Evangiles; le texte est de la famille constantinopolitaine, avec des leçons plus anciennes.

Ecrit au milieu ou à la fin du IX[e] siècle, ce manuscrit fut apporté de

---

(1) Par Tischendorf, Tregelles, etc.

(2) Le manuscrit, décrit par Petersen (*Geschichte der Hamburgischen Stadtbibliothek*, Hambourg, 1838, in-8°, pp. 225-229), a été collationné par Tischendorf et Tregelles.

(3) Publié par Tischendorf, *Monumenta sacra inedita*, t. I, pp. 29-34.

(4) *Ibid.*, pp. 1 et suiv.

(5) *Ibid.*

(6) *Ibid.* — Cfr. Muralt, *Catalogue des manuscrits grecs de la bibliothèque impériale publique*, S. Pétersbourg, 1864.

(7) Tischendorf, *Monumenta inedita*. t. II, pp. 311-312.

Chypre en 1673, dans la bibliothèque de Colbert, où R. Simon l'a consulté (1). Il a été plusieurs fois collationné (2).

L. *Parisiensis* (Bibliothèque nationale de Paris. mss. gr. 62, auparavant 2861 ou 1558). In-4° parchemin, 257 feuillets ; hauteur, 0,234, largeur, 0,473 ; deux colonnes, 25 lignes à la page ; apostrophes et esprits mis sans soin ; grandes initiales. Contient les Evangiles, sauf quelques lacunes (3).

VIIIe siècle. Consulté par R. Estienne, et étudié par Griesbach (4), il a été publié par Tischendorf (5). Le texte s'accorde d'une manière remarquable avec B et Origène.

M. *Parisiensis* (Bibliothèque nationale de Paris, mss. gr. 40, autrefois $\frac{2243}{2}$. In-4°, parchemin, 257 feuillets, à deux colonnes, de 24 lignes à la page ; hauteur, 0,222, largeur, 0,168. Les lettres ont des esprits et des accents. La forme des caractères rappelle d'une manière remarquable le Platon d'Oxford écrit en 895 (6). Il contient les évangiles en entier.

Fin du IXe siècle. Ce ms. a appartenu à l'abbé de Camps, qui le donna à Louis XIV en 1706. Scholz l'a collationné avec son inexactitude ordinaire ; la collation de Tregelles est bien supérieure. Il a été transcrit par Tischendorf, mais n'a pas été publié.

N. Des feuillets de ce manuscrit se trouvent dans quatre endroits : Monastère de S. Jean à Patmos, 33 feuillets ; bibliothèque du Vatican (3875), 6 feuillets ; British Museum à Londres (Cotton. Titus, C. XV), 4 feuillets ; bibliothèque impériale de Vienne (Lambec. 2), 2 feuillets. In-folio. parchemin, écrit sur pourpre en caractères d'argent ; 45 feuillets ; hauteur, 0,32, largeur 0,265 ; deux colonnes de 16 lignes chacune. Contient des fragments des évangiles, avec des corrections d'une main ancienne.

Fin du VIe siècle. Ces feuilles ont été arrachées d'un manuscrit, sans doute afin de les vendre. Celles qui sont conservées à Patmos ont été publiées par M. l'abbé Duchesne (7). Les autres l'ont été par Tischendorf (8).

N^a. *Cairensis* (on ne sait où ce manuscrit est conservé aujourd'hui). In-folio, parchemin, écrit sur pourpre en caractères d'or. Contient des fragments de S. Marc.

VIe siècle. Décrit par l'archevêque Porfiri Uspenski (9).

N^b Coté maintenant I^b (10).

O. *Moscuensis* (Bibliothèque du Saint-Synode, 120 ou 119). In-folio, parchemin, 8 feuillets ; onciales munies d'esprits et d'accents. Contient quelques fragments de S. Jean.

IXe siècle. Le manuscrit a été écrit dans le monastère de Saint-Denis, au mont Athos. Les feuillets en question furent employés à relier un manuscrit contenant les homélies de S. Chrysostôme sur la Genèse. Matthæi

---

(1) *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, pp. 101, 407 et suiv.

(2) Entre autres par Scholz, Tischendorf et Tregelles.

(3) Matt. IV, 22-V, 14 ; XXVIII, 17-20 ; Marc, X, 16-30, XV 2-20 ; Joan. XXI, 15-25.

(4) *Symbolæ criticæ*, t. I, pp. lxvj-cxlj.

(5) *Monumenta sacra inedita*, Leipzig, 1846, in-4°, pp. 57-399. M. l'abbé Martin, *Description technique des mss. grecs...*, p. 9, en donne un fac-simile.

(6) Bibl. bodléienne, Clarke, 39.

(7) *Archives des missions scientifiques et littéraires*, série 3e, tome III, (1876), pp. 386-419.

(8) *Monumenta sacra inedita*, 1846, pp. 11-36.

(9) *Iter per Ægyptum...*, S. Pétersbourg, 1856, in-8°, p. 77.

(10) V. plus haut, p. 326.

les découvrit et les édita (1). Ils ont été depuis réédités par Tregelles (2).

O^a^. *Guelferbytanus.* (Bibliothèque de Wolfenbuttel). Dans ce manuscrit latin du IXe siècle contenant la Grammaire de Pompée, se trouvent les hymnes de la Sainte Vierge et de Zacharie (3). IXe siècle.

O^b^. *Bodleianus* (Bibliothèque bodléienne, à Oxford, Misc. gr. 5, Auct. D. 4, 1 ancien Bodl. 120). Contient trois fragments de S. Luc (4). Xe siècle.

O^c^. *Veronensis.* Grec en lettres latines. Contient un fragment de S. Luc (5). VIe siècle (6).

O^d^. *Turicensis.* Dans un Psautier pourpre argent. Contient des fragments de S. Luc (7). VIIe siècle (8).

O^e^. *Sangallensis.* Contient quelques fragments de S. Luc (9). Collationné par Tischendorf. IXe siècle.

O^f^. *Moscuensis.* Contient quelques fragments de S. Luc (10). Collationné par Tischendorf. IXe siècle.

O^g^. *Parisiensis.* (Bibliothèque de l'Arsenal, 8407). In-4°. parchemin. Contient les cantiques de la Sainte Vierge, de Zacharie, de Siméon, l'oraison dominicale, (folios 62-64).

IXe siècle. Ecrit par Sedulius Scotus. Venu d'un monastère du diocèse de Verdun (11).

P. *Guelferbytanus* (Bibliothèque de Wolfenbuttel. Weissemburg, 64). In-folio parchemin, 43 feuillets à deux colonnes et 24 lignes à la page. N'a pas d'accents. mais seulement les esprits. mis avec peu de soin, quelques abréviations très rares. Contient des fragments des Evangiles (12).

VIe siècle. Palimpseste. Partie du *Carolinus*, achetée par le duc de Brunswick en 1689. Publié par Tischendorf (13).

Q. *Guelferbytanus*, (même endroit que le précédent), In-4°, parchemin, 13 feuillets à deux colonnes de 28 lignes. Contient quelques fragments de S. Luc et de S. Jean. A les esprits, mais non les accents.

Ve siècle. Palimpseste. Edité par Tischendorf (14).

R. *Nitriensis* (aujourd'hui à Londres, British Museum, Add. 17211). In-folio parchemin, de 48 feuillets ; hauteur 0.296, largeur 0.235. Deux colonnes de 25 lignes. Sans esprits et accents. Contient des fragments de S. Luc (15).

---

(1) *Thess. et Tim.*, Riga, 1758, pp. 257-263.
(2) V plus bas, à l'art. du ms. Ξ.
(3) Edité par Tischendorf, *Anecdota sacra et profana*, Leipzig, 1855, in-8°, pp. 206 208.
(4) Luc, I, 46-55, 68-79, II, 29-32.
(5) Luc, I, 46-55.
(6) Edité par Bianchini, *Vindiciæ canonicarum Scripturarum*, Rome, 1740, in-f°, p. 275.
(7) Luc, I, 46-55, 68-79, II, 29-31.
(8) Edité par Tischendorf, *Monumenta sacra inedita*, Leipzig, 1869, IV, pp. 211 et suiv., 221 et suiv.
(9) Luc, I, 46-55, 68-79, II, 29-31.
(10) Les mêmes,
(11) Grégory, *op. cit.*, p. 438. — M. Martin ne le signale pas dans sa *Description technique.*
(12) *Ibid.*, p. 386.
(13) *Monumenta sacra inedita*, 1869, in-4°, t. VI, pp. 249-338.
(14) *Ibid.*, t. III, pp. 262-290.
(15) Gregory, *op. cit.*, p. 388.

VIe siècle. Palimpseste, qui, au IXe ou au Xe siècle, a été employé pour transcrire les œuvres syriaques de Sévère d'Antioche. Découvert en 1847, il fut transporté à Londres. Tischendorf et Tregelles ont déchiffré et copié les fragments de saint Luc et le premier de ces deux savants les a publiés (1).

S. *Vaticanus* (bibliothèque du Vatican, 354). In-folio, parchemin, 234 feuillets, deux colonnes de 27 lignes ; a des esprits, des accents et des lettres initiales plus grandes que les autres. Contient les Evangiles.

Xe siècle. Ce manuscrit, l'un des plus anciens qui soient datés, a été écrit en 949 (2). Plusieurs fois collationné, en particulier par Birch et par Tischendorf, il n'a pas été édité.

Ta. *Borgianus* (bibliothèque du Collège de la Propagande, à Rome). In-4o, parchemin, 17 feuillets, deux colonnes ; les lettres ont çà et là des esprits. Ce ms. contient quelques fragments de S. Luc.

Ve siècle. A appartenu d'abord à Etienne Borgia, secrétaire de la Propagande. Il a probablement été écrit par un copte. Alford a utilisé ses leçons dans sa 4e édition du Nouveau Testament (3).

Tb. *Petropolitanus* (Muralt, 10). In-8o, parchemin, 6 feuillets, à deux colonnes et 25 lignes. Contient quelques rares fragments de S. Jean (4). VIe siècle.

Tc. *Porfirianus* (Kiew), parchemin, à deux colonnes de 34 lignes. Fragments de S. Matthieu (5).

VIe siècle. Trouvé par l'évêque Porfire en Orient et apporté par lui en Russie.

Td. *Borgianus II* (Rome), parchemin. Fragments de S. Matthieu, de S. Marc et de S. Jean (6). VIIe siècle. Trouvé par Tischendorf, en 1866.

Te. *Cantabrigiensis* (bibliothèque de l'université de Cambridge, Add. 1875). In-folio, parchemin, deux colonnes (7). Provient d'un évangéliaire. VIe siècle. Apporté de la Haute-Egypte à Cambridge par G. J. Chester.

Tf. *Mellsiæ* (bibliothèque du Rev. G. Horner, à Mells, comté de Sommerset, Angleterre). In-folio, parchemin, 1 feuillet, deux colonnes de 12 à 15 lignes. Contient un fragment de S. Matthieu (8). IXe siècle. Feuillet d'un évangéliaire gréco-thébaique. Apporté de Dair el Abiad, dans la Haute-Egypte par M. Horner, en 1873.

Twoi. *Woïdii* (Oxford, presses clarendoniennes). In-folio, parchemin, 9 feuillets. Ve siècle. Fragments de S. Luc et de S. Jean (9).

U. *Venetus*, autrefois *Nanianus* (10) (bibliothèque de S. Marc, à Venise).

---

(1) *Monumenta sacra inedita*, t. II, pp. 1-92. — Il y en a un fac-simile (Luc, XX, 9-10) dans Smith, *A Dictionary*, t. II, p. 516. — Cfr. Wright, dans *Journal of sacred literature*. 1864, nouv. série, t. III, p. 466.

(2) Gregory, *ibid.*, p. 390, reproduit la souscription, qui contient la date.

(3) *Nov. Test. Græce*, 1859.

(4) Joan. I, 25-42 ; II, 9-IV, 14 ; IV, 34-50.

(5) Matt. XIV, 19, etc.

(6) Matt. XVI, 13-20 ; Marc, I, 3-8 ; XII, 35-37 ; Jean, XIX, 23-27, XX, 30 31.

(7) Matt. III, 13-16.

(8) Matt. IV, 2-11.

(9) Luc, XII, 15-XIII, 32 ; Joan. VIII, 33-42.

(10) Westcott, (art. cité) écrit à tort *Navianus*.

In-4o, parchemin, 491 feuillets, à deux colonnes de 21 lignes. Contient les Evangiles en entier. Le texte est Constantinopolitain.

IXe ou Xe siècle. Tischendorf et Tregelles l'ont collationné.

V. *Moscuensis* (bibliothèque du S. Synode, à Moscou, 399). In-8o parchemin, 220 feuillets dont les 179 premiers sont seuls écrits en onciales. Contient les Evangiles, sauf quelques lacunes.

IXe siècle. Apporté d'un monastère du mont Athos en 1655. C. F. Matthæi l'a collationné en 1779 et 1783.

Wa. *Parisiensis* (bibliothèque nationale, manuscrits grecs, 314) In-folio parchemin, 2 feuillets (179 et 180 du manuscrit). Contient quelques passages de S. Luc (1).

VIIIe siècle. Ces feuillets, découverts et collationnés par Scholz, ont été édités par Tischendorf (2).

Wb *Neapolitanus.* In-folio, parchemin, 14 feuillets, à deux colonnes de 25 lignes. Contient des fragments de S. Matthieu, de S. Marc et de S. Luc (3).

VIIIe ou IXe siècle. Palimpseste. Tischendorf en a publié une page (4).

Wc. *Sangallensis.* In-4o, parchemin, 3 feuillets. Fragments de S. Marc et de S. Luc (5). IXe siècle. Découvert par Ild. d'Arx, et édité par Tischendorf (6).

Wd. *Cantabrigiensis* (bibliothèque du Collège de la Trinité, à Cambridge). In-4o, parchemin. Débris, au nombre de 30, de quatre feuillets à une seule colonne de 24 lignes, contenant quelques endroits de S. Marc (7).

IXe siècle. Trouvé en 1857 dans la reliure d'un volume provenant du mont Athos. M. Westcott en a publié un fragment (8).

We. *Oxonii* (bibliothèque du Collège de Christ Church, Wake, manuscrit grec 2), et au monastère de S. Denys, au mont Athos). In-folio, parchemin, 10 feuillets (7 à Athos, 3 à Oxford). Contient deux fragments de S. Jean (9).

IXe siècle. Les feuillets qui sont à Oxford ont été apportés en 1863 par H. Bradshaw. Ceux d'Athos, collationnés par Pusey, ont été utilisés par Alford (10).

Wf. *Oxonii* (Ibid. 37). In-4o, parchemin, 1 feuillet. Contient quelques versets de S. Marc. IXe siècle. En partie palimpseste.

Wg. *Londinii* (British Museum, Add. 31,919). In-folio, parchemin, 36 feuillets. Contient des fragments des quatre évangélistes (11). IXe siècle, palimpseste (récrit en 1431). Découvert en grande partie (34 feuillets) par Abbott et Mahaffy en 1881, il a été acheté par le British Museum en 1882. Les deux autres feuillets ont été trouvés par Gregory, en 1883.

Wh. *Oxoniensis* (bibliothèque bodléienne). In-8o, parchemin, 2 feuillets.

---

(1) Luc, IX, 35-47, X, 12-22.

(2) *Monumenta sacra inedita*, Leipzig, 1846, in-4o, pp. 51-56.

(3) Matt. XIX, 14-28, XX, 23-XXI, 2, XXVI, 52-XXVII, 1 ; Marc, XIII, 21-XIV, 67 ; Luc, III, 1-IX, 20.

(4) *Jahrbücher der Literatur*, Vienne, 1847, no 117, pp. 8 et suiv.

(5) Marc, II, 8-16 ; Luc, I, 20-31, 64-79.

(6) *Monumenta sacra inedita*, Leipzig, 1860, t. III, pp. 291-298.

(7) Marc, VII, 3, 4, 6-8 ; presque tout le passage VII, 30-VIII, 16 ; IX, 2, 7-9.

(8) *A general survey of the history of the Canon of the N. T.*, déjà cité, pp. 177-178.

(9) Jean, II, 17-III, 8 (Mont Athos), IV, 9-14 (Oxford).

(10) *Nov. Test.*, 4e éd. 1859. m.

(11) Gregory, *ibid.*, p. 440.

Contient quelques passages de S. Marc. Découvert par Gregory en 1883. IX[e] siècle. Palimpseste.

X. *Monacensis* (bibliothèque de l'université de Munich), 30 in-folio, autrefois $\frac{1}{26}$. In-folio, parchemin, 160 feuillets ; hauteur 0,38, largeur 0,25; deux colonnes, 45 lignes. Fragments des quatre évangiles (1).

Fin du IX[e] siècle ou X[e] siècle. Ce manuscrit est à Munich depuis 1827. Utilisé en quelques endroits par Griesbach, il a été collationné par Tischendorf et Tregelles.

Y. *Romanus* (bibliothèque Barberini, 225). In-folio, parchemin, 6 feuillets. Contient un fragment de S. Jean (2). VIII[e] siècle. Collationné par Scholz, il a été édité par Tischendorf (3).

Z. *Dublinensis* (bibliothèque du collège de la Trinité, K, 3, 4). In-4°, parchemin, 32 feuillets, à une seule colonne de 20 à 23 lignes. Contient des passages de S. Matthieu (4).

VI[e] siècle. Palimpseste. Edité par T. K. Abbott (5).

Γ. (Oxford, bibliothèque bodléienne, Saint-Pétersbourg, bibliothèque impériale). In-4°, parchemin, 257 feuillets (158 à Oxford, 99 à Saint-Pétersbourg), à une seule colonne de 24 lignes. Contient les Evangiles, avec quelques lacunes (6).

IX[e] ou X[e] siècle (7). Tischendorf acheta ce manuscrit dans un monastère d'Orient, et en céda une partie à Oxford (1853) et l'autre à Saint-Pétersbourg (1859).

Δ. *Sangallensis* (Bibliothèque de S. Gall, 48). In-4°, parchemin, 197 feuillets, à une seule colonne, de 17 à 28 lignes. Grec latin interlinéaire. Contient les Evangiles (8).

Fin du IX[e] siècle. Peut-être écrit dans le monastère même de S. Gall. Edité par Rettig (9).

Θ[a]. *Lipsiensis* (Bibliothèque de l'Université de Leipzig, Tischendorfianus I). In-4° parchemin, à une seule colonne, 20 lignes. Contient des passages de S. Matthieu (10).

VII[e] siècle. Apporté d'Orient à Leipzig par Tischendorf en 1845, et édité par lui (11).

Θ[b]. *Petropolitanus* (Bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg. Muralt. XI). In-8°, parchemin, 6 feuillets, deux colonnes à 23 lignes. Contient des fragments de S. Mathieu.

VII[e] siècle. Apporté d'Orient par Tischendorf, en 1859.

Θ[c]. *Petropolitanus* et *Porfirianus* (Bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg. Muralt. XII; Kiew). In-folio, parchemin, deux feuillets, à une

(1) *Ibid.*, p. 397.
(2) Jean, XVI, 3-XIX, 41.
(3) *Monumenta sacra inedita*, 1846, pp. 37-50.
(4) Gregory, *op. cit.*, p. 399.
(5) *Par Palimpsestorum Dublinensium, The Codex rescriptus Dublinensis.., a new edition...* Londres, 1880, in-8°.
(6) Gregory, *op. cit.*, p. 401.
(7) Tischendorf et Gardthausen ne sont pas d'accord sur la date, que le premier recule, s'appuyant sur la souscription de l'évangile de S. Jean.
(8) Avec une lacune dans Jean, XIX, 17-35.
(9) *Antiquissimus quatuor evangeliorum canonicorum Codex Sangallensis Græco-latinus interlinearis nunquam adhuc collatus.* Zurich, 1836, in-4° de liv. 429 pp.
(10) V. Gregory. *op. cit*, p. 403.
(11) *Monumenta sacra inedita*, Leipzig, 1857, t. II, p. 321.

seule colonne de 18 lignes. Contient des passages de S. Matthieu (1), et de S. Jean (2).

VI[e] siècle. Apporté d'Orient par Tischendorf et Porfiri.

Θ[d]. *Petropolitanus* (Bibliothèque impériale de Pétersbourg, Muralt. XXII). In-4°, parchemin, contenant un fragment de S. Luc (3). VII ou VIII[e] siècle. Apporté d'Orient en 1859, par Tischendorf.

Θ[e]. *Porfirianus* (Kiew). In-folio. parchemin, VI[e] siècle. Contenant deux ou trois versets de S. Matthieu (4).

Θ[f]. *Porfirianus* (ibid.). In-4°, parchemin, 4 feuillets, à deux colonnes de 25 lignes. Contient des fragments de S. Matthieu et de S. Marc (5). VI[e] siècle. Collationné par Tischendorf.

Θ[g]. *Porfirianus* (ibid.). In-folio, parchemin, fragment de S. Jean (6). VI[e] siècle, collationné par Tischendorf.

Θ[h]. *Porfirianus* (ibid.). In 4°, parchemin, 8 feuillets, à deux colonnes (l'une grecque, l'autre latine), Contient quelques passages de S. Mathieu (7), IX[e] siècle. Collationné par Tischendorf.

Λ. *Oxoniensis* (Bibliothèque bodléienne à Oxford, Misc. 310). In 4°, parchemin. de 157 feuillets à deux colonnes de 23 lignes. Contient les évangiles de S. Luc et de S. Jean. — IX[e] siècle. Apporté d'Orient en 1853 par Tischendorf.

Ξ. *Zazynthius* (Bibliothèque de la société biblique de Londres, 25). In f°, parchemin, 86 feuillets. Contient des fragments de S. Luc (8). — VIII[e] siècle, palimpseste. Trouvé dans l'île de Zacynthe en 1820, édité par Tregelles (9).

Π. *Petropolitanus* (Bibliothèque impériale de S. Pétersbourg, Muralt. 34.) In 4°, parchemin, 350 feuillets à une seule colonne de 21 lignes. Contient les évangiles, sauf quelques endroits (10). — IX[e] siècle. Donné en 1859 à l'empereur de Russie.

Σ. *Rossanensis* (Bibliothèque de l'archevêché). In folio, parchemin, pourpre, 183 feuillets à deux colonnes et 20 lignes. Contient S. Matthieu et S. Marc (11). VI[e] siècle. Edité en 1883, par O. de Gebhart (12).

Ω. *Parisiensis* (Bibliothèque nationale de Paris, ms. gr. 923). In-folio, parchemin, de 394 feuillets à deux colonnes de 36 lignes. Contient de nombreux fragments des Evangiles. Collationné par M. Martin (13). IX[e] siècle (14).

---

(1) Matt. XXI, 19-24.
(2) Joan. XVIII, 29-35.
(3) Luc, XI, 37-45.
(4) Matt. XXVI, 2-4, 79.
(5) Matt. XXVI, 59-70, XXVII, 44-56 ; Marc, I, 34-II, 12.
(6) Joan. VI, 13-14, 22-24.
(7) Matt. XIV, 6-13, XXV, 9-16, XXV 41-XXVI, 1.
(8) Gregory, *op. cit.*, p. 407.
(9) *Codex Zacynthius... deciphered, transcribed and edited*, Londres, 1861.
(10) Gregory, *ibid.*, p. 408.
(11) Marc, XVI, 14-20.
(12) *Die Evangelien des Matthæus und des Marcus aus dem Codex purpureus Rossanensis*, Leipzig, 1883, in-8° de liv.-96. M. l'abbé Battifol vient tout dernièrement de trouver à Bétra, en Albanie un ms. grec des Evangiles de S. Mathieu et de S. Marc, écrit, comme le Dossanensis, sur parchemin pourpre en lettres d'argent. Il sera sans doute publié. — V. *Bulletin critique*, 1[er] mai 1885, p. 175.
(13) *Description technique des manuscrits grecs, relatifs au Nouveau Testament, conservés dans les bibliothèques de Paris*, Paris, 1884, in-4°, pp. 14 et suiv.
(14) M. Martin fait remarquer que « cet ouvrage a été copié sur un manuscrit du même

2° *Actes et épîtres catholiques.* — Seize manuscrits onciaux donnent le texte de ces parties du Nouveau Testament :

ℵAB le donnent sans lacune,
EP contiennent les Actes presqu'en entier,
CDHL en donnent la plus grande partie.
$F^aGG^bI^{256}$ en donnent seulement quelques fragments,
KL donnent les Epitres catholiques en entier,
CP en donnent la plus grande partie.

Au point de vue de la date, ces manuscrits sont :

ℵB, du IVe siècle,
ACI^2, du Ve,
DE, du VIe,
F^aGI^{56}, du VIIe,
G^bHKLP, du IXe.
Sur ℵ, A, B, C (1), D (2), voir plus haut p. 321 et suiv.

E. *Oxoniensis* (Bibliothèque bodléienne à Oxford, Laudianus, 35, autrefois F, 92). In 4°, parchemin de 227 feuillets; hauteur 0,27, largeur, 0,22; deux colonnes, l'une pour le grec, l'autre pour le latin, variant entre 23, 24, 25 et 26 lignes, le latin est à gauche, le grec est à droite. Le texte de ce manuscrit est remarquable.

Fin du VIe siècle. Ce manuscrit a peut-être été écrit en Sardaigne. Bède s'en est servi. L'archevêque Laud le donna à l'université d'Oxford en 1636. Hearne l'a édité, avec assez peu de soin (3). Tischendorf a réimprimé cette édition avec des corrections provenant d'une collation soigneuse (4).

F^a. Voir plus haut, p. 325 (5).

G. *Petropolitanus* (Bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg, Muralt, XVIII). In 8°, parchemin, 1 feuillet, 21 lignes à la page (6). — VIIe siècle. Apporté d'Orient par Tischendorf. Est noté G^g dans Tregelles.

G^a *Vaticanus* (Bibliothèque du Vatican, à Rome, 9371). In-folio, parchemin, 5 feuillets à une colonne de 22 lignes (7). — IXe siècle. palimpseste. Provient de l'abbaye de Grottaferrata. Edité par le P. Cozza (8).

genre et non pas sur les originaux. En effet, le copiste se trompe quelquefois dans ses attributions. Il attribue à la première épître aux Corinthiens ce qui est pris dans la seconde, ou dans celle aux Hébreux, ce qu'il n'aurait pas fait, s'il avait copié les originaux. De plus il altère les textes, et d'après les altérations on serait tenté de croire que ces extraits ont été quelquefois recueillis, non pas dans la Bible, mais dans les écrits des Pères » (*ibid.*, p. 16). M. Martin ne dit pas pourquoi il donne à ce codex le nom de *Martinianus*. Il laisse au lecteur le soin de deviner l'origine de cette appellation. Nous supposons que cela ne sera difficile à personne.

(1) V. dans Gregory, *op. cit.*, p. 410, le contenu de ce ms. pour cette partie du Nouveau Testament.

(2) *Ibid.*

(3) *Acta Apostolorum græco-latine... e codice Laudiano*, Oxford, 1715, in-8° de xij-320 pp. (tiré à 120 exemplaires).

(4) *Monumenta sacra inedita*, t. IX, 1870.

(5) Ne contient que Act. IV, 33, 34, IX, 24, 25, X, 13, 15, XXII, 22.

(6) Contient Act. II, 45, 47, III, 1.

(7) Contient Act. XVI, 40-XVII, 17, XVII, 27-29, 31-34, XVIII, 11-26.

(8) *Sacrorum bibliorum vetustissima fragmenta græca et latina e codicibus Cryptoferratensibus eruta*, Rome, 1877, 3e partie, pp. cxxj-cxxxiv.

H. *Mutinensis* (Bibliothèque du grand duc à Modène). In-folio, parchemin. Contient les Actes, sauf quelques lacunes (1). Collationné par Scholz, Tischendorf et Tregelles.

I. ² ⁵ ⁶. *Petropolitanus*. Voir plus haut. p. 326.

2 (Muralt. VII, II). In-4°, parchemin, palimpseste, 1 feuillet à deux colonnes de 24 à 25 lignes (2). VIe siècle.

5. (Muralt. XIX). In-4°, parchemin, palimpseste. 2 feuillets, une seule colonne de 26 lignes (3). VIIe siècle.

6. (Muralt. XVIII). In-4°, parchemin, palimpseste, 1 feuillet à deux colonnes et 18 lignes (4). VIIe siècle.

K. *Mosquensis* (Bibliothèque du Saint Synode, XCVIII). In-folio, parchemin, 288 feuillets à deux colonnes. Contient les épitres catholiques. — IXe siècle. Provient du monastère de Saint-Denys au mont Athos. Collationné par Matthaei (5).

L. *Angelicus* (Rome, Bibliothèque angelica, A. 2. 15). In-4°, parchemin, 189 feuillets, deux colonnes (6). — Fin du IXe siècle. A appartenu au cardinal Passionei, puis est passé dans la bibliothèque des Augustins. Collationné par Scholz. Fleck et Tischendorf.

P. *Porfirianus* (Kiew). In-8°, parchemin, palimpseste, 325 feuillets. Contient les Actes (7). Commencement du IXe siècle. Publié par Tischendorf (8).

3° *Epitres de saint Paul.* — On les trouve dans vingt manuscrits onciaux :

ℵ les donne seul en entier,
DL les donnent presque en entier,
ABCEFGK donnent la plus grande partie du texte,
P donne plusieurs fragments du texte,
FaHI²MNOObQR en donnent quelques fragments.

Au point de vue de la date, ces manuscrits sont :

ℵB, du IVe siècle,
ACI²Q, du Ve,
DHOOb, du VIe,
FaR, du VIIe,
EPGKLMNP, du IXe.
Sur ℵ, voir p. 321.
Sur A (9), voir p. 322.
Sur B (10), voir p. 323.
Sur C (11), voir p. 324.

(1) I, 1-V, 28, IX, 39-X, 19, XIII, 36-XIV, 3, XXVII, 4-XXVIII, 31.
(2) Contient Act. XXVIII, 8-17. — Cfr. *Monumenta Sacra inedita*, t. I, pp. 43-44.
(3) Contient Act. II, 6-17, XXVI, 7-18 ; — Cfr. *Monumenta...* t. I, pp. 37-38, 41-42.
(4) Contient Act. XIII, 39-46. — Cfr. *Monumenta...* t. I, pp. 39-40.
(5) *Pauli Epist. ad Romanos, Tit. et Philem.*, Riga, 1782, in-8°, pp. 262-267
(6) Contient Act. VIII, 10-XXVIII, 31, et toutes les épitres catholiques.
(7) Sauf I, 1-II, 13.
(8) *Monumenta sacra inedita*, t. VI, Leipzig, 1859, pp. 89-248.
(9) Manquent II Cor. IV, 13-XII, 6.
(10) Manquent Hebr. IX, 14-XIII, 25, I et II Tim. Tit. Philem.
(11) Les lacunes sont indiquées dans Grégory, *op. cit.*, p. 418.

D. *Claromontanus* (Bibliothèque nationale de Paris, mss. grecs 107, autrefois 5,245). In-4°, parchemin, 533 feuillets à une colonne de 21 lignes. Grec-latin (le grec occupe la colonne de gauche). Quelques passages manquent (1). Ce manuscrit a subi d'assez nombreuses corrections, au moins de dix mains (2). Il est difficile à lire.

VIe siècle. D'après Bèze, ce manuscrit était à l'abbaye de Clermont, diocèse de Beauvais. Il appartenait, au commencement du XVIIe siècle à Claude Dupuy; plusieurs feuillets en furent volés par Jean Aymon, au commencement du XVIIIe siècle; mais ils furent rendus à la Bibliothèque. Collationné plusieurs fois, ce manuscrit, sur lequel nous reviendrons, au sujet des anciennes versions latines, a été édité par Tischendorf (3).

E. *Petropolitanus* (Bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg, Muralt. XX. Autrefois Sangermanensis). In-4°, parchemin, 177 feuillets, deux colonnes à 31 lignes. Grec-latin, grec à gauche. Manquent quelques passages (4).

IXe siècle. Texte grec sans valeur, d'après Tischendorf; reproduit d'après la troisième correction de D. Il n'est pas cependant inutile de le consulter (5). Transporté de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés à Saint-Pétersbourg avant a Révolution.

P. *Augiensis* (Bibliothèque du Collège de la Trinité, à Cambridge, B. 17, 1). In-4°, parchemin, 136 feuillets; hauteur, 0,228, largeur, 0,17. Grec, latin. D'assez longs passages manquent (6).

Commencement du IXe siècle. Semble avoir été écrit dans un monastère de Suisse ou d'Allemagne. Il appartenait à l'abbaye de Reichenau. Après diverses pérégrinations, il fut acheté, en 1718, par Bentley, dont le neveu le légua, en 1786, au Collège de la Trinité. Collationné par Bentley, Tischendorf et Tregelles, il a été édité par Scrivener (7).

Fa. Voir plus haut, p. 325(8).

G. *Bœrnerianus* (Bibliothèque de Dresde. A. 145 b). In-4°, parchemin. Grec, latin. Contient les épitres, sauf celle aux Hébreux et quelques lacunes. — Fin du IXe siècle. A probablement été écrit en Suisse par un moine irlandais. Acheté à la vente de Francius par C. F. Bœrner, professeur à Leipzig, en 1705, il fut copié pour Bentley. Après la mort de Bœrner (1753), il entra dans sa bibliothèque de Dresde. Il a été édité par C. F. Matthæi (9). — Il faut signaler l'accord remarquable qui existe entre F et G (10).

H. Se compose des fragments suivants:

---

(1) Rom. I, 1-7, 27-30, I Cor. XIV, 13-22. Suppléés par une main postérieure.

(2) Gregory, *op. cit.*, p. 419.

(3) *Codex Claromontanus, Epistolæ Pauli omnia græce et latine ex codice Parisiensi Claromontano dicto*, Leipzig, 1852, in-4°. — Cfr. l'abbé Martin, *Description technique*... pp. 5 et suiv.

(4) Rom. VIII, 21-33, XI, 15-25; I Tim. I, 1-VI, 15; Hebr. XII, 8-XIII, 25.

(5) Gregory, *op. cit.*, p. 424.

(6) Rom. I, 1-III, 19; I Cor. III, 8-16, VI, 7-17; Coloss. II, 1-8; Pil. 31-25; Hébreux.

(7) *An exact transcript of the Codex Augiensis*, Cambridge, 1859.

(8) Contient I Cor. VII, 39, XI, 29; II Cor. III, 13, IX, 7, XI, 33; Gal. IV, 21, 22; Coloss. II, 16, 17; Hebr. X, 26.

(9) *XIII epistolarum Pauli codex græcus cum versione latina veteri vulgo Antehieronymiana olim Bœrnerianus, nunc bibliothecæ electoralis Dresdensis*, Misenæ 1791, in-4° de xxviij-99 et 8 pp.

(10) V. Scrivener, *An exact transcript*,... p. xxvi.

Coislinianus (Bibliothèque nationale de Paris, 202), 12 feuillets; — *Athonus* (mont Athos), 9 feuillets. — *Petropolitanus*, 5 feuillets; — *Moscuensis* (Bibliothèque du S. Synode, 60), 2 feuillets, — *Taurinensis* (Bibliothèque de Turin, B. 15), 2 feuillets; — *Porfirianus* (Kiew), 1 feuillet. — In-4° de 31 feuillets, à une seule colonne de 16 lignes (1).

VIe siècle. Ces feuillets qui servirent autrefois à confectionner des reliures au mont Athos, sont actuellement dispersés comme on vient de le voir (2). Le fragment d'Athos a été édité par M. l'abbé Duchesne (3),

I[2] *Petropolitanus*. Voir plus haut, p. 318, In-4°, parchemin, palimpseste, 2 feuillets à 24 ou 25 lignes (4). Très bon texte (5).

K. *Moscuensis* (Bibliothèque du S. Synode, XCVIII). Voir plus haut, page 320 (6).

L. *Angelicus* (Bibliothèque Angelica, à Rome, A. 2. 15). Voir plus haut (7).

M. *Londinii* (British Museum, Harl. 5613).

Hamburgensis (Bibliothèque de la ville. mss. gr. 50). In-folio, parchemin, 4 feuillets, à deux colonnes (8). Proviennent d'Italie. IXe siècle. Les deux feuillets de Hambourg ont été publiés par Tischendorf (9), qui a aussi publié ceux de Londres (10).

N. *Petropolitanus* (Bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg, V 1). In 4°, parchemin, 2 feuillets à deux colonnes (11). Trouvé par Tischendorf dans la reliure d'un manuscrit des œuvres de Manuel de Crète.

O. *Petropolitanus* (Bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg, Muralt. IX.) In-folio, parchemin, 2 feuillets à deux colonnes, de 18 lignes (12). VIe siècle.

O[b] *Mosquensis*. Parchemin, 1 feuillet (13).

P *Porfirianus* (Kiew). Voir plus haut, page 328 (14). Edité par Tischendorf (15).

Q. *Porfirianus* (Kiew). Papyrus, le seul qui existe en onciales (16). Ve siècle.

R. *Cryptoferratensis* (Bibliothèque du couvent de Grottaferrata, 2. 53, I.) In-4°, parchemin, palimpseste, 1 feuillet (17). Edité par Cozza (18).

---

(1) L'indication du contenu est dans Gregory, *op. cit.*, p. 429.

(2) Je ne vois pas le fragment de Paris indiqué par M. l'abbé Martin, dans sa *Description technique*.

(3) *Archives des missions scientifiques et littéraires*, 3e série, t. III, (1876), pp. 420-429.

(4) Contient I Cor. XV 53-XVI, 9. Tit. I, 1-13.

(5) Edité par Tischendorf, *Monumenta Sacra inedita*, t. I, pp. 45-48.

(6) Contient les épîtres de S. Paul avec les scolies de S. Jean Damascène : manquent Rom. X, 18-I Cor. VI, 13, VIII, 7-11.

(7) Contient S. Paul presque en entier.

(8) Contient I Cor. XV, 52-II Cor. I, 15: II Cor. X, 13-XII, 5; Hebr. I, 1-IV 3, XII, 20-XIII, 25.

(9) *Anecdota sacra et profana*, Leipzig, 1855, in-4°, pp, 174-189.

(10) *Ibid.*, pp. 190-205.

(11) Contient Gal. V, 12-VI, 4; Hebr. X, 8-VI, 10.

(12) Contient II Cor. I, 20-II, 12.

(13) Contient Eph. IV, 1-18.

(14) Sur le contenu, cfr. Gregory, *op. cit.*, p. 434.

(15) *Monumenta sacra inedita*, Leipzig, t. V (1865). pp. 58-364.

(16) Pour le contenu, V. Gregory, *ibid.*

(17) Contient II Cor. XI, 9-19.

(18) *Sacrorum bibliorum vestustissima fragmenta Græca et latina, ex palimpsestis codicibus bibliothecæ Cryptoferratensis eruta*, Rome, 1867, in-f°, pp. 332-335.

4° *Apocalypse.* — Cinq manuscrits onciaux donnent le texte de l'Apocalypse :

ℵAB l'ont en entier,
CP en donnent la plus grande partie.

Au point de vue de l'âge :

ℵ est du IVe siècle,
AC sont du Ve,
B est du VIIIe,
P du IXe.
Sur ℵ, voir plus haut p. 321.
Sur A, voir plus haut p. 322.

B. *Vaticanus* (Bibliothèque du Vatican, 2066; autrefois, Basilianus, 105). In-8°. parchemin, 20 feuillets. — Fin du VIIIe siècle. Edité par Maï (1) et par Tischendorf (2).
C. *Ephræmi Parisiensis.* V. plus haut, p. 324 (3).
P. *Porfirianus* (Kiew). V. plus haut, p. 331 (4). Edité par Tischendorf (5).

§ 2. *Manuscrits cursifs* (6).

Le nombre des manuscrits cursifs (écrits en minuscules), existant actuellement, ne peut être déterminé d'une façon rigoureuse. D'après Tischendorf, il y en a environ 500 pour les Evangiles, 200 pour les Actes et les Epîtres catholiques, 250 pour les épîtres de S. Paul, et un peu moins de 100 pour l'Apocalypse (7). Mais ces chiffres ne doivent être considérés que comme approximatifs. Beaucoup des manuscrits cités ne sont connus que par d'anciennes références; beaucoup n'ont été examinés que d'une manière très superficielle. Un petit nombre seulement ont été collationnés attentivement (8).

On ne peut nous demander une énumération complète de ces manuscrits; nous ne pouvons que citer les principaux :

1° *Evangiles.* — A. Les plus importants sont :
1. *Basileensis*, K. III, 3. Xe siècle. Collationné par Roth et Tregelles.

(1) V. plus haut, p. 316.
(2) *Appendix Novi Testamenti Vaticani*, Leipzig, 1869, in-4°
(3) Quelques passages manquent. V. Gregory, *op. cit.*, p. 437.
(4) Sur les passages manquants, V. *ibid.*
(5) *Monumenta sacra inedita*, t. VI (1869), pp. 1-88.
(6) Westcott, *art.* cité, pp. 516 et suiv.
(7) D'après Scrivener (*Plain Introduction*, p. 225, il y a 601 cursifs des Evangiles, 229 des Actes et des Epitres catholiques, 283 des épitres de S. Paul, 102 de l'Apocalypse.
(8) Cfr. Scrivener, *Collation of about 20 mss. of the holy Gospels*, Cambridge, 1853, in-8°; Martin, *Description technique des manuscrits grecs*, déjà citée plusieurs fois; Scholz, *Prolegomena*, t. I, pp. 38 et suiv., t. II, pp. 3 et suiv.

33. *Paris*, Bibliothèque nationale, 14. XIe siècle. Collationné par Tregelles.
59. *Cambridge*. XIIe siècle. Collationné par Scrivener, 1860.
69. *Leicenstrensis*. XIVe siècle. Collationné par Tregelles, 1852, et par Scrivener, 1855.
118. *Oxford*, Bibliothèque bodléienne. XIIIe siècle. Collationné par Griesbach.
124. *Vienne*, Bibliothèque impériale, XIIe siècle. Collationné par Treschow, Alter, Birch.
127. *Vaticanus*, 349. XIe siècle. Collationné par Birch.
131. *Vaticanus*, 360. XIe siècle. Peut-être employé par Alde Manuce. Collationné par Birch.
157. *Urbino-Vaticanus*, 2. XIIe siècle. Collationné par Birch.
218. Vienne, Bibliothèque impériale, 23. XIIIe siècle. Collationné par Alter
238, 259. Bibliothèque du S. Synode à Moscou, 42, 45. XIe siècle. Collationnés par Matthæi.
262, 300. Bibliothèque nationale de Paris, 53, 186. X^e et XIe siècles. Collationnés par Scholz.
346. Milan, Bibliothèque ambrosienne, 23. XIIe siècle. Collationné par Scholz.
2^{pe}. S. Pétersbourg, IXe siècle. Collationné par Muralt.
c^{scr}, g^{scr}, Bibliothèque de Lambeth, 1177, 528. XIIe siècle. Collationnés par Scrivener.
p^{scr}, British museum, Burney, 20. XIIIe siècle. Collationné par Scrivener.
w^{scr}. Cambridge, collège de la Trinité, B. X, 16. XIVe siècle. Collationné par Scrivener.

B. Ceux dont la liste suit sont importants, mais ont besoin d'une collation soigneuse :
13. Paris, Bibliothèque nationale, 50. XIIe siècle.
22. Ibid. 72. XIe siècle.
28. Ibid. 379. Collationné par Scholz.
72. British museum, Harl. 5647. XIe siècle.
106. Cod. Winchelsea, Xe siècle. Collationné par Jackson en 1748.
113, 114. British museum, 1810, 5540.
126. Wolfenbuttel, XVI, 16. XIe siècle.
130. Vaticanus, 359. XIIIe siècle.
209. Venise, Bibliothèque de S. Marc, 10. XVe siècle. Excellent texte des Evangiles.
225. Vienne, Bibliothèque impériale. XIIe siècle.
372, 382. Rome, Bibliothèque du Vatican, 1161, 2070. XVe et XIIIe siècles.
405, 408, 409. Venise, Bibliothèque de S. Marc, I, 10, 14, 15. XIe et XIIe siècles.

2° *Actes et Epîtres catholiques*. — A. Les manuscrits les plus importants sont :
13. Le même que Evang. 33.
31. Le même que Evang. 69.

65. Le même que Evang. 218.
73. Vatican, 367. XI[e] siècle. Collationné par Birch.
95, 96. Venise, 10, 11. XIV[e] et XI[e] siècles. Collationnés par Rinck.
180. Strasbourg. Bibliothèque du Séminaire, M. Collationné par Arendt (1).
lo[ti]. British museum. Add. 20,003. XI[e] siècle. Collationné par Scrivener.
a[scr]. Lambeth, 1182. XII[e] siècle. Collationné par le même.
c[scr]. Lambeth, 1184. Collationné par Landerson.
B. Les suivants ont aussi de la valeur, mais demandent une collation faite avec soin :
5. Paris, Bibliothèque nationale, 106. XII[e] siècle.
25, 27. British museum. Harley, 5537, 5620.
29. Genève, 20. XI[e] et XII[e] siècles.
36. Oxford.
40. Vaticanus, 179. XI[e] siècle. Collationné par Zacagni.
66. Vienne, Lambec. 34.
68. Upsal, XII[e] et XIII[e] siècles.
69. Wolfenbuttel, XVI, 7. XIV[e] et XIII[e] siècles
81. Barberini, 377. XI[e] siècle.
142. Modène, 243. XII[e] siècle.

3° *Epîtres de S. Paul.* — A. Les principaux manuscrits sont:
17. Le même que Evang. 33 et Act. 13.
37. Le même que Evang. 69 et Act. 31.
57. Le même que Evang. 218.
108, 109. Les mêmes que Act. 95, 96.
115, 116. Moscou. Collationnés par Matthæi.
137. (Le même que Evang. 267, Act. 117). Paris, Bibliothèque nationale, 61. XIII[e] siècle.
B. D'autres manuscrits méritent aussi d'être consultés :
5. Le même que Act. 5.
23. Paris, Bibliothèque nationale, Coislin, 28. XI[e] siècle. Décrit par Montfaucon et l'abbé Martin.
39. (Le même que Act. 33). Oxford, Coll. Lincoln, 2.
46. Le même que Act. 40.
47. Oxford, Bodléienne, Roc, 16. XI[e] siècle.
55. (Le même que Act. 46). Munich.
67. Le même que Act. 66.
70. (Le même que Act. 67). Vienne, Lambec. 37.
71. Vienne, Forlos. 19. XII[e] siècle.
73. Le même que Act. 68.
80. (Act. 73). Bibliothèque du Vatican, 367
177, 178, 179. Modène.

4° *Apocalypse.* — A. Cursifs principaux :
7. British museum, Harl. 5537. XI[e] siècle. Collationné par Scrivener.
14. Le même qu'Evang. 69, Act. 31, et Paul 37.

---

(1) Brûlé pendant le siège de 1870.

21. Bibliothèque de la Valicelle, Rome, XIVe siècle.
31. British museum, Harley, 5678. XVe siècle. Collationné par Scrivener.
38. Vatican, 579. XIIIe siècle. Collationné par Alford.
47. Dresde, XIe siècle. Collationné par Matthæi.
51. Paris, Bibliothèque nationale.
g^scr. Parham, 17. XIe et XIIe siècles. Collationné par Scrivener.
m^scr. Middlehill. XIe et XIIe siècle. Collationné par le même.
B. *Cursifs de moindre valeur :*
2. (Act. 10, Paul 12). Paris, Bibliothèque nationale, 237.
6. (Act. 23, Paul, 23). Oxford, Bodléienne, Barocci, 3. XIIe et XIIIe siècles.
11. (Act. 39, Paul, 45).
12. Le même qu'Act. 40.
17, 19. (Evang. 35, Act. 14, Paul, 18; — Act. 17, Paul, 21). Paris, Bibliothèque nationale, fds Coislin, 199, 205.
28. Oxford, Bodléienne, Barocci, 48.
36. Vienne, Forlos. 29. XIVe siècle.
41. Vatican, 68. XIVe siècle.
46. Le même qu'Evang. 209.
82. (Act. 179, Paul, 128). Munich, 211 (1).

§ 3. *Evangéliaires, Lectionnaires, Epistolaires* (2).

1° Une classe de manuscrits ne contient en général que des extraits du texte; ces extraits ont été choisis dans les diverses parties de l'Ancien et du Nouveau Testament pour être lus pendant l'office liturgique. Le nom de Lectionnaire a été réservé en général aux fragments de l'Ancien Testament. Les extraits du Nouveau ont pris des noms spéciaux : le volume qui contient les évangiles des fêtes, des dimanches et des féries de l'année, se nomme *Evangéliaire* (3); il prend le nom d'*Epistolaire* (4) s'il renferme des extraits des épîtres de S. Paul. Lorsqu'il renferme des extraits des actes, des épîtres catholiques et de celles de S. Paul, il s'appelle chez les Grecs habituellement πραξαπόστολος (5), et quelquefois Lectionnaire.

Dans les Evangéliaires, les fragments sont rangés naturellement dans l'ordre des fêtes; on ne peut les retrouver qu'au moyen d'une table qui n'existe pas dans la plupart de ces manuscrits (6).

Les Evangéliaires ne sont pas tous aussi complets les uns que les

(1) Il faut consulter la *Description technique...* de M. l'abbé Martin, déjà citée. Malheureusement ses Tables de Concordance ne sont pas toujours d'un grand secours.

(2) V. M. l'abbé Martin, *Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament, Partie théorique*, Paris, s. d. (1883), in-4° lithogr. pp. 417 et suiv.

(3) Εὐαγγέλιον ou εὐαγγελιστάριον.

(4) Ἀπόστολος.

(5) Il n'a pas de nom spécial en latin ou en français,

(6) On peut consulter l'édition du Nouveau Testament de Matthæi, 1788. — V. aussi Scholz, *Nov. Test.* t. I, pp. 454 et suiv.

autres. L'Evangéliaire se divise en quatre parties correspondant aux quatre évangélistes : la semaine sainte est mise à part. Les leçons tirées de S. Jean occupent le temps de Pâques à la Pentecôte. Celles qu'on tire de S. Matthieu occupent les dix-sept semaines suivantes. Le dimanche après l'exaltation de la sainte croix, on prend des leçons de S. Luc, qu'on lit pendant les dix-sept semaines qui suivent. Les leçons du Carême sont prises presque exclusivement en S. Marc, pour les samedis et les dimanches.

Quelques manuscrits, sans doute pour éviter l'ennui d'une transcription, ont été accommodés aux usages liturgiques (1), ce qui n'a pas été sans amener quelques modifications dans le texte (2).

2° Quant à la valeur critique de ces documents, on peut remarquer ce qui suit.

Les textes qu'on y trouve diffèrent en général fort peu des manuscrits; on ne pouvait, en effet, lire en public que des textes jouissant d'une véritable autorité. Les plus anciens Evangéliaires se rapprochent de très près des manuscrits des Evangiles EFGHKSUVΓΛ ; ils méritent un sérieux examen. Parmi ceux qui sont écrits en onciales, il faut soigneusement distinguer les anciens des nouveaux : on ne peut douter en effet que, pour l'usage ecclésiastique, on se soit encore servi du caractère oncial, bien des siècles après qu'on ne l'employait plus pour les manuscrits privés. Les plus anciens fragments semblent être ceux des Bibliothèques Barberini et de Venise (3). Aucun ne paraît toutefois antérieur au VII[e] siècle. C'est de cette époque que doit dater un exemplaire précieux conservé au mont Sinaï et examiné par Tischendorf. Il faut citer, à côté de celui-ci, l'exemplaire du British Museum (4), ceux de Carpentras, de Vienne, de Leyde, de Paris (5), de Londres (6), de Leipzig (7), et surtout ceux de Moscou (8) et de Scrivener (9).

On compte environ quatre-vingts évangéliaires écrits en onciales, et plus de cent écrits en minuscules (10).

Quant aux Lectionnaires, on n'en connaît que trois écrits en onciales (11) et soixante-six en minuscules (12).

---

(1) Ainsi 7. — Cfr. les preuves dans M. Martin, *op. cit.*, pp. 423 et suiv.

(2) Cfr. ms. 267 (Paris, 69) ; — et M. Martin, *ibid.*, pp. 426 et suiv. — On lira avec intérêt, dans l'ouvrage de ce savant, pp. 431 et suiv., ce qui concerne les ὑπερβάσεις. — Nous renvoyons aussi à cet auteur, *ibid.*, pp. 439 et suiv., pour les détails techniques concernant l'ἀνάγνωσις et l'ἀνάγνωσμα.

(3) Edités par Tischendorf, *Monumenta sacra inedita*, t. I.

(4) Palimpseste, VII[e] siècle environ.

(5) Bibl. nat. mss. gr. 279.

(6) British museum, Harley, 5598

(7) Donné par Tischendorf, palimpseste.

(8) Mosquensis 47 (dans la notation de Tischendorf).

(9) Noté X.

(10) Tischendorf, *Nov. Test. græc., ed. VII[a] crit. minor*, p. cxij. La seule bibliothèque du monastère de Grotta-Ferrata en contient au moins vingt-trois. Ubaldi, *Introductio*, t. II, p. 596.

(11) Un des plus célèbres est celui qui appartient à la cathédrale de Trèves, oncial du X[e] siècle. V. Steininger, *Codex S. Simeonis Trevirensis exhibens Lectionarium Ecclesiæ græcæ 800 circiter annorum vetustate insigne*, Trèves, 1834.

(12) Cfr. Scholz, *op. cit.*, et Tischendorf, *ibid.*, p. cxiij. — Ce dernier écrivait en 1859 les pages dont nous tirons ces renseignements. Comment M. Martin (*op. cit.*, p. 474) peut-il dire : « On n'a pas essayé de classer les évangéliaires et les épistolaires en onciaux et en cursifs ».

D'autres livres liturgiques des Grecs, les Euchologes ou Rituels et les Ménées contiennent plusieurs extraits du texte qui peuvent servir à la critique.

§. 4. *Ecrits des Pères, etc*

A côté des sources manuscrites qu'on vient d'indiquer, il faut donner une place considérable aux citations qu'on trouve dans les écrits des Pères et aux anciennes versions. Nous ne donnerons pas maintenant l'énumération de celles-ci dont nous aurons à nous occuper en détail plus tard (1), et nous ne nous occuperons que des écrits des Pères, considérés au point de vue des services qu'ils peuvent rendre à l'établissement du texte du Nouveau Testament.

Les anciens Pères et les autres écrivains ecclésiastiques ont cité fréquemment et abondamment le Nouveau Testament. On voit par là l'utilité qu'offre leur étude au critique, surtout s'il s'agit de ceux qui sont antérieurs aux plus vieux manuscrits existant aujourd'hui, c'est-à-dire de presque tous ceux des cinq premiers siècles de l'ère chrétienne.

Il ne faut pas toutefois perdre de vue que les citations patristiques ne peuvent point servir toujours à la constitution du texte. Souvent, en effet, les Pères citent plutôt le sens que les termes eux-mêmes. C'est surtout le cas pour les plus anciens, les Pères apostoliques et S. Justin, par exemple. Mais dans les commentaires sur le Nouveau Testament. ils citent avec exactitude le texte qu'ils doivent expliquer. Il en est de même des endroits, où ils font remarquer quelle est la leçon du texte original, et dans ceux d'où ils tirent des mots eux-mêmes des arguments contre les hérétiques (2).

Il va de soi qu'il s'agit surtout ici des Pères qui ont écrit en grec, car seuls ils peuvent servir de témoins directs touchant l'état du texte à leur époque. Quant à ceux qui ont écrit dans d'autres langues, en latin par exemple, ils ne peuvent être invoqués que par rapport à la version qu'ils emploient, quand ils n'indiquent pas d'une manière quelconque la leçon particulière du texte grec (3).

Mais dans la recherche de ces citations, il faut prendre garde à ne pas se laisser tromper par l'apparence de l'antiquité. Les ouvrages de la plupart des Pères, en effet, surtout dans les endroits où se rencontrent des citations de l'Ecriture, n'ont pas été édités avec tout le soin voulu et toute l'exactitude désirable. Les manuscrits eux-mêmes, dont la plupart ne sont pas antérieurs au Xe siècle, ne peuvent pas être partout employés avec

— On connaît d'après cet auteur. *ibid.*, p. 475, en Europe 316 évangéliaires et épistolaires (290 évangéliaires et 26 épistolaires).

(1) V la partie V[e].

(2) Sur les citations scripturaires dans les ouvrages des Pères, cfr. Ansaldi, *De authenticis SS. Scripturarum apud SS. Patres lectionibus libri II*, Rome 1747, in-4°. Ce savant Dominicain prétend que toutes les citations dont il s'agit sont exactes. Ceux qu'il attaque, Bonaventure d'Argonne, Lenfant, Le Clerc, soutenaient de leur côté, mais à tort, ce semble, que les Pères citent presque toujours de mémoire. Il faut, entre ces deux opinions extrêmes, en choisir une intermédiaire, si l'on veut être dans le vrai.

(3) Ubaldi, *Introductio*, t. II, pp. 596 et suiv.

une confiance absolue. Il est donc nécessaire de s'en servir avec discrétion (1), mais sans nier à priori leur utilité (2).

Les Pères et écrivains ecclésiastiques qu'il est le plus important de consulter pour la critique du texte sont les suivants (3) :

Au premier siècle, S. Clément de Rome.

Au second, S. Irénée et Clément d'Alexandrie (4).

Au troisième, Origène (5), S. Hippolyte (6), Grégoire de Néocésarée Denys d'Alexandrie.

Aux quatrième et cinquième siècles, Eusèbe, S. Athanase, S. Cyrille de Jérusalem, S. Epiphane, S. Basile, S. Grégoire de Nysse. S. Chrysostôme, S. Grégoire de Nazianze, Didyme d'Alexandrie, Théodore de Mopsueste, Théodoret, Isidore de Peluse. Aux ouvrages de ces auteurs, on peut ajouter l'ancienne version grecque des Œuvres de S. Ephrem.

Au sixième siècle et aux suivants, André de Cappadoce, S. Jean Damascène, Œcuménius, Théophylacte, Euthymius Zigabenus, etc.

Parmi les pères latins, il faut surtout consulter S. Cyprien (7), Tertullien, S. Jérôme et S. Augustin. qui citent fréquemment le texte original du Nouveau Testament et peuvent être invoqués au sujet de ses véritables leçons (8).

II

IMPRIMÉS (9).

I. La première édition du texte du Nouveau Testament, celle qu'on peut à bon droit appeler l'édition *princeps* (10), se trouve dans le cinquième Tome

---

(1) Quelques ouvrages ont même pu être altérés : Cfr. R. Simon, *Lettres choisies*, Amsterdam, 1730, in-12, t. IV, pp. 47 et suiv.; et surtout *Dissertation critique sur les manuscrits du Nouv. Test.* (à la suite de l'*Histoire critique des commentateurs*, Rotterdam, 1693, in-4°, p. 51), où il y a sur ce point un texte important, on pourrait même dire décisif ; V. encore, *ibid.*, p. 67. Toutefois on ne saurait tirer de ce fait un argument général.

(2) Tischendorf, *op. cit.*, p. cxxvij.

(3) V. plus haut, p. 8 seq.

(4) Collationné très soigneusement, ainsi que Clément d'Alexandrie, par Griesbach.

(5) *Philosophumena*, éd. Miller, Oxford, 1851, in-8°.

(6) On trouvera une liste plus complète dans Tischendorf, *op. cit.*, pp. cxxix et suiv.

(7) Dans l'édition de Vienne, 1866, in-8°.

(8) Cfr. R. Simon, *Histoire critique des Commentateurs du N. T.*, citée plus haut.

(9) Nous suivons ici l'excellent ouvrage de M. E. Reuss, *Bibliotheca Novi Testamenti græci cujus editiones ab initio typographiæ ad nostram ætatem impressas quotquot reperiri potuerunt, collegit, digessit, illustravit Ed. Reuss Argentoratensis*, Brunswick, 1872, in-8°. Nous avons ajouté quelques-unes des éditions parues depuis cette époque. — Nous avons indiqué plus haut, pp. 321 et suiv., les reproductions de mss., qu'on pourrait appeler éditions *fac-similes* ; on ne les retrouvera donc pas ici, où du reste elles ne seraient pas à leur place.

(10) Les Hymnes de la Sainte Vierge et de Zacharie (Luc, I, 68-80, 42-56) furent imprimés à Venise, en 1486, à la suite d'une edition des Psaumes, suivant un usage habituel aux Psautiers manuscrits. En 1504, les six premiers chapitres de l'évangile de S. Jean furent joints à une édition des Poëmes de S. Grégoire de Nazianze publiée par Alde. Westcott, *art. cité*, p. 591.

de la célèbre polyglotte imprimée par l'initiative et aux frais du cardinal François Ximénès de Cisneros (1), archevêque de Tolède (2). Elle parut en 1514 (3). Au commencement se lit une préface en grec et en latin, suivie de l'épître de S. Jérôme au pape Damase : « novum opus... » Viennent ensuite la lettre d'Eusèbe de Césarée à Carpien, la vie de S. Paul par Euthalius, une sorte d'introduction aux épîtres apostoliques, extraite de la *Synopse athanasienne ;* ces deux derniers morceaux sont en grec.

Les savants auxquels cette édition fut confiée sont Lebrixa (nebrissensis) et Stunica. On s'est souvent demandé d'après quels manuscrits ils constituèrent leur texte. Ils les signalent comme des exemplaires très soignés de la plus grande antiquité, qui ont été envoyés de la bibliothèque du Souverain-Pontife. Dans leur dédicace à Léon X, ils le remercient de la générosité qu'il a mise à envoyer des manuscrits, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament. Il faut remarquer qu'ils ont eu fort peu de temps pour examiner ces manuscrits romains du Nouveau Testament, puisque moins de onze mois séparent l'élection de Léon X de l'achèvement du Nouveau Testament de Complute. En outre on ne trouve pas de trace dans le registre des prêts du Vatican de l'envoi de manuscrits de cette partie de la Bible (4). Quoiqu'il en soit, on ne peut douter que les manuscrits employés sont, quelle que soit leur provenance, d'origine récente et de type commun (5). La préférence marquée des éditeurs pour la Vulgate (6) a fait croire qu'ils avaient altéré le grec pour le conformer à cette version. Cette accusation n'a aucun fondement (7).

L'édition, tirée seulement à six cents exemplaires, et qui ne fut distribuée qu'après le Nouveau Testament d'Erasme, a eu, excepté pour l'Apocalypse, assez peu d'influence sur la constitution du texte dans les éditions plus récentes. Sur mille endroits examinés par M. Reuss, il y en a 347 sur lesquels Ximénès et Erasme ne sont pas d'accord : les éditeurs modernes, dans ces passages, acceptent cent trente-cinq fois la leçon d'Alcala (8). Ils semblent bien considérer cette édition comme bonne (9).

Elle a été réimprimée, sous forme synoptique par P.-A. Gratz, professeur à la faculté de théologie catholique de Tübingue (10).

II. L'édition d'Erasme fut la première *publiée.* Ce savant illustre, qui s'était beaucoup appliqué à l'étude du Nouveau Testament, fut chargé par

(1) Cfr. sur cet homme remarquable, Hefele, *Der Cardinal Ximenes*, 2e édit., Tübingue, 1851, in-8°. Traduit en français par M. l'abbé Sisson, Paris, 1869, in-8°.

(2) Nous reviendrons plus loin sur cette Polyglotte.

(3) Compluti (Alcala), per Arn. Guil. de Brocario, 1514, in-f°.

(4) On n'y signale que deux mss. des LXX.

(5) Le ms. désigné par Stunica, dans sa controverse avec Erasme, sous le nom de *Codex Rhodiensis*, n'a pu être identifié. Les mss. de Ximénès, employés pour la Polyglotte, et qui sont à présent à Madrid ne contiennent rien du texte grec du N. T

(6) Dans l'Ancien Testament, ils la placent dans la colonne du centre, entre la Synagogue et l'Eglise d'Orient, comme le Christ en croix entre deux voleurs : « Medium autem Jesum, hoc est Romanam, sive Latinam Ecclesiam » (tome I, p. iij, b.).

(7) On n'a pu signaler que I Jean. V. 7, 8 et quelques détails d'orthographe, Βεελζεβούβ, Βελίαλ, etc. — C'est Semler qui a, le premier, formulé cette accusation. Il fut soutenu par J. N. Kiefer et combattu par J. M. Goze (1764). Cfr. Hefele, *op. cit.*, pp. 138 et suiv.

(8) 55 fois pour l'Apocalypse.

(9) Reuss, *op. cit.*, p. 24.

(10) Tübingue, 2 vol. in-8°. Rééditée, Mayence, 1827, 2 vol. in-8°. Cette édition a été remise en vente avec un nouveau titre, *ibid.*, 1851.

son ami Froben, célèbre imprimeur de Bâle, de préparer un texte grec pour l'impression. Froben tenait à paraître avant l'édition d'Alcala; la hâte que mit Erasme à achever son travail montre qu'on s'inquiéta peu des exigences de la critique textuelle. Froben fit sa demande à Erasme le 17 avril 1515. En septembre de cette année, les détails de l'impression n'étaient pas encore réglés, et pourtant l'œuvre entière était terminée dès février 1516. Elle fut faite, comme Erasme l'avoua plus tard, avec une précipitation inconsidérée (1), et au milieu d'autres travaux littéraires absorbants (2). Les manuscrits qui servirent de base à cette édition sont encore tous conservés à Bâle; deux de ceux qui furent employés à l'imprimerie contiennent les corrections d'Erasme et les remarques de l'imprimeur : l'un est un manuscrit des Evangiles du XVI[e] siècle (3), l'autre est un manuscrit des Actes et des Epîtres catholiques (4), un peu plus ancien, mais du même caractère (5). Il employa aussi deux autres manuscrits de Bâle (6), dont le premier a une grande importance, tout en ayant été peut-être corrigé d'après la Vulgate. Pour l'Apocalypse, il n'eût qu'un manuscrit très imparfait appartenant à Reuchlin; les six derniers versets y manquaient, et il les traduisit du latin (7). Il eut encore recours à ce procédé dans d'autres endroits où il n'était pas aussi excusable (8). D'un autre côté, il supprima le passage relatif aux témoins célestes (9), ce qui lui attira de nombreuses attaques. L'une vint de Stunica. Pour arrêter ces attaques, Erasme promit de mettre ce passage dans une nouvelle édition, s'il était appuyé par quelque manuscrit grec.

L'édition d'Erasme, comme celle d'Alcala, est dédiée à Léon X. Son titre promet plus qu'elle ne donne (10). Il en donna cinq éditions, toutes munies d'une traduction latine, et qui diffèrent fort peu entre elles (11).

La première parut à Bâle en 1516, in-folio. On y remarque beaucoup de fautes orthographiques et typographiques (12). La seconde est de Bâle, Froben, 1519, in-f°. Elle est imprimée avec plus de soin que la première (13).

---

(1) « Præcipitatum verius quam editum ». Cfr. *Epist.* V, 26, XII, 19.

(2) *Epist.* I, 7.

(3) 2 *Evang.*

(4) 2 *Act. Epist.*

(5) D'après Mill, Erasme changea le texte en plus de 50 places dans les Actes, 200 fois environ dans les Epîtres; il fit quelques-unes de ces corrections sur la seule autorité de la Vulgate. L'une d'elles (εὗρον pour εἶδον, Matt. II, 11) s'est maintenue dans le *textus receptus.*

(6) 1 *Evang.*, 4 *Act. Epist.*

(7) Il y en a encore des traces dans le texte reçu : ὀρθρινός, Apoc. XXII, 16; cfr. aussi vs. 17, 18, 19.

(8) Un de ces endroits est Act. VIII, 37, l'autre. *ibid.*, IX, 5, 6. Ce dernier, qu'on ne trouve dans aucun ms. grec, a été conservé sur l'autorité d'Erasme.

(9) I Jean. V, 7.

(10) *Novum Testamentum omne, diligenter ab Erasmo Rotterdamo recognitum et emendatum, non solum ad græcam veritatem, verum etiam ad multorum utriusque linguæ codicum, eorumque veterum simul et emendatorum fidem; postremo ad probatissimorum autorum citationem, emendationem et interpretationem, præcipue Origenis, Chrysostomi, etc., una cum annotationibus...*

(11) Sur 1000 endroits collationnés, il n'y en a en effet que 62 qui soient en désaccord. Reuss, *ibid.*, p. 27.

(12) Cette édition a été reproduite avec quelques variantes par Alde Manuce, Venise, 1518, in-f°, dont l'édition a été copiée dans une autre édition de Venise, 1538, 2 vol. in-16, fort rare, dont il n'y a pas un seul exemplaire dans toute l'Allemagne, et dont la Bibliothèque nationale de Paris possède le second volume.

(13) Reproduite dans l'édition de Gerbel, Haguenau, 1521, in-4°, dans celle de Strasbourg,

La troisième est de Bâle, Froben, 1522, in-f° (1). La quatrième de Bâle, Froben, 1527, in-folio. Erasme a ajouté à cette édition, dans une troisième colonne, la traduction de la Vulgate (2). La cinquième et dernière, imprimée lorsqu'Erasme était déjà septuagénaire, est aussi de Bâle, Froben, 1535, in-folio. Elle ne diffère de la quatrième que dans deux endroits (3).

III. Un savant bénédictin allemand, Van Ess, a édité un texte offrant, avec la plus grande exactitude possible, aux théologiens catholiques, le résultat des deux éditions de Ximénès et d'Erasme approuvées par Léon X. Il choisit dans les leçons de ces deux éditions celles qui ont été admises par les meilleurs critiques modernes. Il joignit à son édition la traduction de la Vulgate et d'assez nombreuses variantes (4).

IV On doit à un libraire de Paris, Simon de Colines, une édition remarquable (5), qui a été trop négligée par les critiques postérieurs. Le texte a pour base la troisième édition d'Erasme, modifiée souvent sur l'édition d'Alcala. On y admire un effort critique qui ne se représentera pas aussi heureusement avant plus de deux siècles (6).

V Quelques années après Colines, Robert Estienne, son gendre, publia une première édition du Nouveau Testament (7), basée sur une collation des manuscrits de la bibliothèque du roi avec le texte de Complute. Il ne donne pas de description détaillée des manuscrits qu'il emploie, et on ne peut en découvrir le caractère qu'en étudiant leurs variantes qu'il indique dans sa troisième édition. Cette première édition se rapproche beaucoup plus de celle d'Erasme que de celle de Complute (8).

La seconde édition d'Estienne (9) ressemble presque absolument à la première (10).

1524, in-8°, et dans celle de Venise, 1533, in-8°, qui ne contient que les épîtres de S. Paul.

(1) Reproduite à Bâle, J. Bebel, 1524, in-8°, sous la direction de J. Wisendanger (Ceporinus) ; ibid., chez le même, 1531, in-8°, 1535, in-8° ; ibid. J. Valder, 1536, in-32 ; ibid., Plater, 1538, in-8°, 1540, in-8°, 1543 (ou 1544), in-8° ; ibid., Brylinger, 1543, in-8° ; ibid., Curion, 1545, in-16 ; Zurich, 1547, in-8°.

(2) Reproduite Louvain, 1531, in 8°.

(3) Réimprimée souvent ; 1° VI° volume des *œuvres* d'Erasme, de l'édition de Beatus Rhenanus, Bâle, Froben, 1541, in-f° ; 2° VI° volume des *Œuvres* d'Erasme, de l'édition de J. Leclerc, Leyde, 1705, in-f° ; — 3° Bâle, Froben, 1541, in-f° (différente de celle qui est mentionnée plus haut, dans cette note sous le n° 1) ; 4° Bâle, Froben, 1561, in-f° ; 5° Bâle, Brylinger, et Franck, 1541, in-8° ; 6° Bâle, Froben, 1545, in-4° ; 7° Bâle, Herwag, 1545, in-f° ; 8° Bâle, Brylinger, 1548, in 8°. Cet imprimeur a donné aussi deux séries d'editions du Nouveau Testament grec. La première, dont nous avons à parler ici, suit le texte d'Erasme. Elle est grecque latine. Elle a été imprimée à Bâle, 1542, 1544, 1546, 1549, 1550, in-8°. — Toussaint (Tusanus) a reproduit aussi cette 5e édition d'Erasme, Paris, Guillard, 1543, in-12 (grec-latin avec quelques variantes) ; *ibid.*, Dupuis, 1549, in-16.

(4) Tübingue, Fues, 1827, in-8°.

(5) Paris, 1534, in-8°.

(6) Bèze l'a accusé d'avoir fait des changements conjecturaux ; mais sur dix exemples cités par Mill neuf sont appuyés par des mss.

(7) Paris, 1546, in-16. Cette édition est connue sous le nom de « *O mirificam* » d'après les premiers mots de sa préface : « O mirificam regis nostri optimi et præstantissimi principis liberalitatem ». Allusion à la fonte d'un nouveau corps de petits caractères grecs, ordonnée par le roi, et qui furent alors employés pour la première fois.

(8) Elle s'accorde 233 fois avec Erasme, et 96 fois seulement avec Ximénès. Reuss, *ibid.*, p. 50.

(9) Paris, 1549, in-16.

(10) Elle a été réimprimée avec quelques variantes, Paris, B. Prévost, 1549, in-16 ; *ibid.*, R. Estienne, 1568, in-16, 1569, in-16 ; Francfort, 1697, in-f° (Bible grecque éditée par Fr. Junius) Venise, Dulci, 1687, in-f° (titre en grec) ; Francfort, 1600, in-16.

La troisième édition (1) est la plus célèbre; après les éditions d'Alcala et d'Erasme, elle est la plus importante. Elle contient une double préface de R. Estienne, l'une en grec, l'autre en latin, le ὑπόμνημα περὶ τοῦ εὐαγγελίου de S. Chrysostôme, l'épître d'Eusèbe à Carpien avec la table des Canons, une double table des endroits de l'Ancien Testament cités dans le Nouveau, ou qui y sont l'objet d'une allusion, une pièce en vers grecs d'Henri Estienne Chaque évangile est précédé de la vie de son auteur et des Prolégomènes de Théophylacte ; en tête des Actes est un court récit des voyages de saint Paul et la notice d'Euthalius ; avant les Epitres sont les ὑποθέσεις. et devant chaque livre les ἐκθέσεις τῶν κεφαλαίων, employées par les anciens. A la marge extérieure sont indiqués les endroits parallèles ; à l'intérieure les variantes avec l'indication, par un sigle, du manuscrit dont chacune provient. C'est de cette édition que dérive le texte appelé vulgairement *texte reçu*. On aurait plutôt raison de l'appeler le texte stéphanique (2). Il se rapproche de plus en plus du texte d'Erasme, et ne conserve plus que cinquante-neuf leçons de la Polyglotte d'Alcala (3). Dans beaucoup d'endroits il adopte une leçon moins bonne que celle de ses éditions précédentes. En résumé, le texte est loin d'être corrigé et amélioré (4). L'édition n'a pas été partout l'objet d'un soin égal (5).

La quatrième édition de Robert Estienne (6) diffère des précédentes : elle présente une double version latine et la distinction en versets (7).

VI. Un certain nombre d'éditions mêlent les leçons d'Estienne à celles d'Erasme (8).

---

(1) Paris, 1550, in-f°. — On lui donne le nom de *regia*.

(2) Reuss, *op. cit.*, p. 53.

(3) Et encore il les prend dans la 4[me] édition d'Erasme, *ibid.*, p. 54.

(4) *Ibid.*

(5) Elle a été souvent reproduite : Bâle, Oporinus, 1552, in-16 (cette édition ne diffère de la 3[e] d'Estienne qu'en un seul endroit, I Tim. V. 21) ; Bâle, Brylinger, 1553, in-8° ; 1558, in-8° ; Francfort, Wechel, 1601, in-f° ; Londres, Bill, 1622, in-8° ; Strasbourg, Muelb, 1645, in-24 ; Londres, (dans la Polyglotte de Walton), Roycroft, 1657, in-f° ; remise en vente avec un nouveau titre, *ibid.*, Smith et Walford, 1698, in-f°. — Une édition, donnée par Jean Crespin, s l. (Genève), 1553, in-16, reproduit cette édition avec six changements seulemement (Reuss, *ibid.*, p. 57). Elle a été copiée fidèlement dans les éditions suivantes Zurich, Froschover, 1559, in-8°, 1566, in-8° ; Bâle, Brylinger, 1563, in-8° : Leipzig, Vœgel, 1563, in-8° ; 1595, in-8°.

(6) *S. l.*, 1551, in-16. Elle a certainement été imprimée à Genève. « Editio cæteris Stephanicis multo varior et minus elegans » (Reuss, *op. cit.*, p. 58).

(7) Elle est reproduite par les éditions suivantes : 1° s. l. (Genève), J. Crespin, 1564, in-16 (titre en grec) ; 2° Bâle, Perna et Dietrich, 1570, in-f°. Cette édition, donnée par Flacius Illyricus, contient la version latine d'Erasme, altérée dans le sens luthérien (V R Simon, *Histoire critique des versions du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1690, in-4°, pp. 263 et suiv.) ; 3° Francfort, Beyer, 1659, in-f° ; Louvain, 1700, in-12 (« libellus quem a nemine unquam laudatum silentio præterire nolui ». Reuss, *op. cit.*, p. 59. Il ne contient que l'Evangile selon S Luc) ; 4° il faut enfin citer une édition assez rare, qui, d'après son titre, aurait été imprimée à Amsterdam, Jeger, 1583, in-8°, mais qui, en réalité, a été imprimée cette même année à Wittemberg, chez Selfisch (V Reuss, *op. cit.*, pp. 60-61 ; réimprimée, *ibid.*, *id*, 1605, in-8°, 1606, in-8° (peut-être n'y a-t-il dans ces deux éditions que le titre de changé) : *ibid.* 1618, in-8° ; *ibid.*, 1623, in-8° : Gissæ, 1669, in-4° : remise en vente avec quelques additions, Francfort-sur-le-Mein, Wust, 1673, in 4° : Strasbourg, Rihel, s. a., in-8° ; Hambourg, Lucius, 1596, in-f° (VI[e] partie de la Bible grecque-latine-allemande de David Wolder). On voit, remarque M. Reuss, *op. cit.*, p. 64, qu'ils ont reproduit surtout le texte d'Estienne. Voilà un bon argument à signaler aux défenseurs du *textus receptus*.

(8) Celles de Brylinger, à Bâle, sont grecques-latines. En voici l'indication 1553, in-8°, 1556, in-8° (inconnue de Lelong), 1558, in-8°, 1562, in-8°, 1564, in-8°. Elles sont reproduites dans les suivantes : Leipzig, Vœgel, 1563, in-8°, *ibid.*, 1565, in-8° ; Bâle, Brylinger, 1566, in-

VII. Le texte grec du Nouveau Testament de la Polyglotte d'Anvers (1) offre une recension différente des éditions précédentes. Nous ne parlons pas ici du texte qui se trouve dans le tome V de cette Polyglotte, et qui n'a été reproduit que dans la Polyglotte de Paris (2), mais de celui que renferme le tome VII (3). C'est celui-ci qu'après M. Reuss (4) nous appelons le texte plantinien ; il diffère en quelques points des éditions précédentes (5).

VIII. Bèze avoue qu'il se servit des matériaux recueillis par Henri Estienne, qu'il en joignit de nouveaux à ceux qui étaient déjà réunis ; il ajoute qu'il employa plusieurs manuscrits importants et qu'il consulta aussi plusieurs versions orientales. Il ne tira pas un très bon parti de ces richesses ; il corrigea, il est vrai, plusieurs endroits avec discernement, mais trop souvent il changea sans raison (6). Le résultat de son travail fut néanmoins très important. Citons M. Reuss : « Nihilominus casu evenit ut hic talis vir textum novi Testamenti græcum posteris ita constitutum tradiderit, qualis per duo sæcula, imo per tria et fortasse diutius etiam, mansurus erat fere intactus et pœne divina auctoritate gaudens. Nempe Beza verus autor fuit textus illius quem mox *receptum* dici audiemus » (7). Ainsi ce fameux texte reçu que les modernes ont eu le tort, d'après quelques érudits animés d'excellentes intentions, de combattre, de supprimer et de remplacer, a pour auteur, non pas l'Eglise, mais après Estienne, protestant au fond du cœur, le plus célèbre disciple de Calvin, l'auteur converti au protestantisme des *Juvenilia*, Théodore de Bèze! Voilà l'homme auquel l'exégèse traditionnelle catholique devrait élever une statue. Genève contribuerait sans doute volontiers aux frais de ce monument!

Toutes les éditions de Bèze ont paru à Genève. On peut les diviser en

---

8° ; Leipzig, Vœgel, 1570, in-8° . Bâle, chez les héritiers de Brylinger, 1571, in-8°, 1577, in-8°; Leipzig, Steinmann, 1578, in-8°, 1582, in-8°, 1588, in-8° ; Leipzig, Lanzeuberger, 1591, in-8°; Leipzig, Vœgel, 1594, in-8° ; Leipzig, Lanzenberger, 1599, in-8° ; Bâle, Osten, 1586, in-8° (texte grec sans version latine avec la distinction en versets) ; *ibid.*, id., 1588, in-8° ; Francfort, Palthen, 1596, in-8° ; *ibid.*, Endther, 1661, in-8°. — Nous renverrons à M. Reuss, *op. cit.*, pp. 70 et suiv. pour les éditions de l'*Harmonie évangélique* commencée par Chemnitz, continuée par Lyder et achevée par Gerhard. Notons seulement la première édition, Francfort, 1593 et suiv., in-4°. Les auteurs ont suivi ce texte. — Il a été adopté aussi dans l'édition de Lyon, J. de Tournes, 1559, in-8° (avec un autre titre, *ibid.*, J. Roussin, 1597, in-8°) et dans une autre de Bâle, imp. J. Barbirii, 1559, in-f°, (ou Zurich, 1559, in-f° ; Bâle, 1560, in-f° ; il n'y a de changé que le titre).

(1) V. plus bas.

(2) Anvers, Plantin, 1571, in-f°, Paris, Vitri, 1630, in-f° (Polyglotte, t. V).

(3) VIIIe dans quelques exemplaires.

(4) *Op. cit.*, p. 75.

(5) Anvers, 1572, in-f°. — Ce texte a été souvent réimprimé : Anvers, Plantin, 1573, in-8° ; 1574, in-32 ; 1583, in-8° ; 1584, in-f° ; 1606-1616. 4 vol. in-f°, (les Evangiles seulement avec le commentaire de Fr. Lucas) ; Leyde, Rapheleng, 1591, in-32 ; 1601, in-48, 1612, in-32 (*s. l.*), 1613, in-8° (*s. l.*) ; Paris, 1584, in-4° (texte trilingue, grec, syriaque, vulgate, édition donnée par Guy le Fèvre de La Boderie), et avec un nouveau titre, *ibid.*, 1586, in-4°, *s. l.* (Heidelberg), Commelin, 1599, in-f° et in 8° (avec d'autres titres, Lyon, Vincent, 1599, in-8° ; Genève, 1599, in-8°), 1602, in-8°, 1616, in f° ; Genève, P. de la Roviere, 1609, in-f°, 1610, in-8°, 1609, in-24, 1610-1611, in-16, 1619, in-f° et in-8° ; 1631, in-8°, 1619, 1620, in-4° ; Genève, Stœr, 1627, in-8° ; *ibid.*, Crespin, 1612, in-8°, 1622, in-12 ; Leipzig, 1657, in-f° ; Vienne, 1740, in-8° ; Mayence, 1753, in-8°, Liège, Kersten, 1839, in-8° ; Passau, 1835, in-8°.

(6) Reithmayr, dans le P. de Valroger, *op. cit.*, t. I, p. 255.

(7) *Bibliotheca*, p. 85.

deux classes (1), qui diffèrent entre elles par quelques variantes. Les éditions données par Henri Estienne (2) peuvent être considérées, malgré un certain nombre de variantes, comme se rapportant à celles de Bèze (3).

IX. Un certain nombre d'éditions, tout en dérivant du texte d'Estienne, ont emprunté toutefois un certain nombre des leçons de Bèze, et peuvent être considérées comme formant une famille spéciale, qui se divise en quatre branches, celle de Vignon (4), celle d'Haffenreffer (5), celle d'E. Schmidt (6), et celle de Blaeu (7).

X. D'autres éditions, basées sur le texte plantinien, empruntent cependant au texte des Estienne trop de leçons, pour qu'il ne soit pas utile de les distinguer et d'en former une famille à part. Ce sont les éditions de Mylius (8), de Hutter (9), de J. de Tournes (10).

XI. Si on met à part les éditions elzéviriennes, ce n'est point qu'elles présentent un texte nouveau, différent de celui des anciennes éditions, mais uniquement à cause de la commodité qui en résulte, et aussi de la renommée dont ces éditions ont joui pendant de longues années. Elles ont en effet, jusqu'à Griesbach, représenté ce qu'on appelait le *texte reçu*. De là leur réputation.

Les éditions elzéviriennes originales sont au nombre de sept, dont voici la liste :

1° Leyde, 1624, in-24. Le texte est constitué d'après l'édition de Bèze de 1565, in-8 (11). Cette édition a été souvent copiée (12).

2° Leyde, 1633, in-24. C'est dans la préface de cette édition qu'on lit les fameux mots : « Textum habes nunc ab omnibus receptum ».

---

(1) Voici l'énumération de la première : *s. l.* (Genève), H. Estienne, 1565, in-f° ; *s. l.* (*ibid.*), H. Estienne, 1565, in-8° ; *s. l.* (*ibid.*), H. Estienne, 1567, in-8° ; *s. l.* (*ibid.*), H. Estienne, 1569, in-f° (texte en trois langues, grec, latin et syriaque ; quelques exemplaires ont un titre différent, Lyon, 1571, in-f°). — Quant à la seconde, elle a eu les éditions suivantes : *s. l.* (Genève, H. Estienne), 1582, in-f° ; 1588, in-f° ; 1589, in-f° ; *s. l.* (Genève), E. Vignon, 1598, in-f° ; Cambridge, R. Daniel, 1642, in-f° ; Leyde, Wyngaerden, 1652, in-4° (avec un autre titre, Amsterdam, Ravesterin, 1662, in-4°. Cette édition ne contient que les Evangiles et les Actes).

(2) *S. l.* (Genève), 1576, in-16 ; *s. l.*, 1587, in-16 ; Londres, Vautroller, 1587, in-16 ; *s. l.*, 1604, in-16 ; Londres, typ. reg. 1592, in-16 ; Lyon, de Harsy, 1599-1600, in-16 ; Lyon, Vᵉ de Harsy, 1611, in-16 ; *s. l.* (Genève), Stoer, 1609, in-16 ; Londres, Norton, 1653, in-12 ; *Ibid.*, id., 1664, in-12 ; *ibid.*, Ranew, 1672, in-12 ; *ibid.*, Clarck, 1674, in-8° ; *ibid.*, Flesher, 1660, in-f° ; Paris, 1715, in-8°.

(3) On peut encore citer, parmi les éditions de Bèze : *s. l.*, 1580, in-8° (imprimée par H. Estienne) ; *s. l.*, 1590, in-8° (imprimée par E. Vignon) ; *s. l.*, 1604, in-8° (imprimée par le même), etc.

(4) *S. l.* (Genève), 1574, in-16 ; 1584, in-16 ; 1587, in-16 ; Genève, 1615, in-16 ; *s. l.*, 1617, in 16 ; 1632, in-16, et in-24 ; Londres, Frere, 1648, in-24.

(5) Tübingue, Werlin, 1618, in-4°.

(6) Wittenberg, Boreck, 1622, in-4° ; *ibid.*, Salfisch, 1635, in-12 ; *ibid.*, Roetel, 1653, in-8° ; *ibid.*, Wust, 1661, in-8°, Francfort, Wust, 1674, in-12, 1686, in-12, 1693, in-12, 1700, in-8° ; Norimberg, Endter, 1658, in-f°.

(7) Amsterdam, 1633, in-32.

(8) Cologne, 1592, in-8°.

(9) Nuremberg, 1599, in-f° ; *ibid.*, 1602, in-4° ; Amsterdam, Walschaert, 1615, in-4°.

(10) *S. l.*, 1628, in-24 ; Genève, 1628, in-8° (trilingue).

(11) Sur mille endroits examinés par M. Reuss, 992 sont conformes à cette édition, 8 sont tirés des autres éditions de Bèze (*op. cit.*, p. 109).

(12) Amsterdam, Wourdan, 1625, in-8° ; Sedan, Jannon, 1628, in-32, Paris, 1628, in-f° (avec plusieurs noms d'éditeurs ; remise en circulation en 1641, avec un nouveau titre : c'est le tome III de la Bible grecque éditée par le P. Morin) ; Hanovre, 1629, in-12 (avec un titre changé, Hambourg, 1655).

3° Nous parlerons tout à l'heure de cette édition.

4° Amsterdam, 1656, in-32.

5° Amsterdam, 1662, in-16, suit soigneusement la précédente.

6° Amsterdam, 1670, in-16.

7° Amsterdam, 1678, in-16.

Ce texte a souvent été reproduit très fidèlement (1). Il l'a été aussi, mais avec un certain nombre de variantes dans la 3e édition des Elzévirs, Leyde, 1641, in-12 (2). Nous ne citerons les éditions de Leusden, qu'à cause de la bizarrerie de leur disposition (3).

XII. L'édition de Courcelles (4), à cause de sa préface érudite et de ses variantes, mérite d'être citée. Il en est de même de celles de Fell (5) et de Gerhard de Maestricht (6).

XIII. Plusieurs éditions du XVIIe et du XVIIIe siècles donnent, d'après l'opinion commune des critiques, le texte reçu. La vérité est qu'elles offrent un mélange des leçons des Estiennes et de celles des Elzévirs. Elles méritent donc d'être mises à part. On peut distinguer parmi elles l'édition de Buck (7), celle de Cyrille Lucar (8), la seconde de Bœcler (9), celle de Cocceius (10). celle de Pritius (11), celle de Mill (12), œuvre d'un travail immense, mais où les prolégomènes et l'apparatus critique sont préférables au texte, celle de Reineccius (13), celle de Ruddimann (14), celle (anonyme) de Turin (15) et enfin celle de Wilson (16).

XIV Avant d'arriver aux éditions critiques qui ont précédé les travaux de Griesbach, nous n'avons plus à citer que deux éditions elzéviro-plantiniennes (17).

XV. Les éditions critiques dont nous venons de parler corrigent le texte au moyen de nouveaux documents, ou d'après de nouvelles règles critiques.

La première est celle de N. Toinard (18), dont les exemplaires sont devenus très rares. C'est une synopse des quatre Evangiles, grecque-latine,

---

(1) Reproduites dans les éditions suivantes : Padoue, Cadoligni, 1692, in-16 (très rare) ; Halle, 1710, in-12 (titre grec) ; Londres, 1810, 1814, in-12 (titre grec, édition de la société biblique avec une traduction en grec moderne) ; Londres, 1819, 1824, in-12 (éditées par la même société) ; Moscou, 1821, in-4° (société biblique de Moscou).

(2) Des éditions qui reproduisent ce texte, nous ne citerons que celles de Paris, imprimerie royale (titre en grec), 1642, in-f° ; Lyon, Molin, 1674, in-12 ; Paris, 1704, in-24 ; Paris, Brocas, 1722, in 16.

(3) La première est d'Utrecht, 1675, in-16. — Cfr. Reuss, *op. cit.*, pp- 122 et suiv.

(4) Amsterdam, 658, in-12. Elle a été plusieurs fois réproduite.

(5) Oxford, 1675, in-8°.

(6) Amsterdam, 1711, in-8°.

(7) Cambridge, 1632, in-8°.

(8) *S. L.*, (Venise?). 1638, in-4°.

(9) Strasbourg, 1660, in- 24.

(10) Amsterdam, 1675, in-f°. Reproduite deux fois, Francfort, 1689, in-f°, Amsterdam, 1701, in-f°.

(11) Leipzig, 1703, in-12. Reproduite douze fois.

(12) Oxford, 1707, in-f°. Reproduite plus de trente-huit fois.

(13) Leipzig, 1713, in-f° (fait partie d'une polyglotte assez souvent rééditée en Allemagne).

(14) Edinburgh, 1740, in-8° (sept reproductions anglaises).

(15) Taurini, ex typographia regia, 1741, in-12, (neuf fois réimprimée en Italie).

(16) New-York, 1808, in-12 (huit éditions).

(17) Paris, Cramoisy, 1632, in-f° (édition grecque-latine due au P. Gordon, S. J.) ; Londres, 1794, in-12.

(18) Paris, Cramoisy, 1707, in-f° (la même avec titre nouveau, Paris, Martin, 1709, in-f°).

dont le texte, dit l'auteur, a été revu sur deux anciens manuscrits du Vatican, et sur la Vulgate, quand elle leur était conforme. En beaucoup d'endroits, il se rapproche des éditions modernes.

La seconde est celle de Wells (1), qui donne un meilleur texte dans les épîtres que dans les livres historiques, et introduit un assez grand nombre de nouvelles leçons (2).

La troisième est due à G. Mace (Macius) (3), qui s'est trop volontiers livré à des conjectures ; ce que ses contemporains lui ont vivement reproché, en l'accusant d'avoir corrompu le texte.

La quatrième a été donnée par Bengel (4). Dans la constitution du texte il prit pour règle absolue de n'admettre que des leçons existant dans une édition estimée (5). Il ajoute au texte des variantes qu'il divise en cinq classes, suivant la valeur qu'il leur attribue. C'est lui qui le premier distingua les manuscrits en deux classes. Il sut apprécier la valeur de la Vulgate, dont il rechercha le témoignage dans les sources les plus anciennes (6). Il ne s'éloigna guère du reste du texte reçu (7).

En cinquième lieu vient l'édition de Wetstein (8). Les travaux de ce critique ouvrent une époque importante dans l'histoire du texte du Nouveau Testament. Il fut, il est vrai, forcé de conserver le *textus receptus* ; mais il parvint en partie à atteindre le but qu'il se proposait en insérant dans le texte des signes critiques indiquant son sentiment sur les passages notés et renvoyant aux variantes qu'il juge préférables et qui sont placées au-dessous du texte. On doit lui reprocher ses préjugés contre la Vulgate (9) et ses fausses idées sur la latinisation du texte. Malgré cela, il ne faut pas oublier les services qu'il a rendus : la classification conservée encore aujourd'hui des manuscrits, la description plus exacte de leur contenu, et la multitude de variantes importantes qu'il en a tirées (10).

Sixièmement, citons l'édition de Harwood (11). De toutes celles parues jusqu'alors, c'est celle qui s'éloigne le plus du texte adopté communément ; mais l'auteur s'est servi de trop peu de manuscrits : il n'a guère en effet employé que D (Cambridge) pour les Evangiles et les Actes, et D (Claro montanus) pour les Epitres de S. Paul. Dans les endroits où ces sources lui font défaut, il se sert surtout de A (12).

Septièmement, vient l'édition d'Alter (13), qui ne se contente pas de reproduire un manuscrit de Vienne, mais qui le corrige à son gré, sans raisons

(1) Oxford, 1709-1719, in-4°.
(2) V. Reuss, *op. cit.*, p. 170.
(3) Elle est sans nom d'auteur, Londres, 1729, 2 vol. in-8°.
(4) Tübingue, 1734, in-4°.
(5) Pour l'Apocalypse seulement il dérogea à cette règle, et corrigea son texte d'après A principalement.
(6) Le P. de Valroger, *op. cit.*, t. 1, p. 262.
(7) Réimprimée : Stuttgardt, 1734, in-8° (avec titre nouveau, Tübingue, 1738, in-8° ; Leipzig, 1737, in-8° ; Tübingue, 1753, in-8° ; *ibid.*, 1762, in-8°, 1776, in-8°, 1790, in-8° ; Gœttingue, 1778, in-8° (avec notes de J.-B. Koppe) ; *ibid.*, 1810, in-8° ; Strasbourg, 1779, in-8°.
(8) Amsterdam, 1751-1752, 2 vol. in-f°.
(9) J.D. Michaelis (*Introductio*, t. I, pp. 885 et suiv.) l'a fait en particulier avec beaucoup de soin.
(10) Son édition a été réimprimée, Londres, 1763, in-12, 1783, in-4°, 1812.
(11) Londres, 1776, in-8°.
(12) V. une liste de ses variantes dans Reuss, *op. cit.*, pp. 186-190.
(13) Vienne, 1786-1787, 2 vol

bien sérieuses. Son travail est du reste fort difficile à consulter, à cause de la disposition qu'il lui a donnée.

XVI. Personne n'ignore l'importance des travaux de Griesbach pour la constitution du texte grec du Nouveau Testament. Se fondant sur les principes de Wetstein, rectifiés et développés par Semler (1), Griesbach prit comme base le *textus receptus ;* mais il indiqua par des signes critiques les changements qu'il y faisait : on reconnaissait une nouvelle leçon au caractère plus petit de l'impression ; les leçons de valeur égale ou moindre étaient placées sous le texte d'une manière particulière ; des variantes convenablement choisies justifiaient les règles adoptées et mettaient le lecteur à même de faire lui-même son choix (2). Le principe capital qu'il a posé, c'est que les manuscrits d'Occident, d'Alexandrie et de Palestine doivent être préférés aux manuscrits byzantins. Dans les cas douteux, il faut recourir aux plus anciens Pères et aux versions.

On peut distinguer, après M. Reuss (3), trois recensions du texte grec de Griesbach. La première (4) donne cinquante-cinq leçons nouvelles, et en indique quinze sur lesquelles l'auteur a des doutes. La seconde (5), ouvrage principal de Griesbach, a un apparatus beaucoup plus sûr et plus riche, grâce aux nouvelles collations entreprises ; les prolégomènes sont plus érudits. La troisième (6) est celle qu'on cite habituellement comme le texte de Griesbach : elle diffère peu des précédentes.

XVII. C. F. Matthæi, peut-être par réaction contre Griesbach, établit des règles toutes différentes pour la constitution du texte. Il rejette le principe des recensions, la préférence à donner aux manuscrits occidentaux, l'autorité des versions et des Pères, notamment celle d'Origène (7). D'après lui le texte doit être exclusivement constitué d'après les manuscrits. Or, pour lui, les meilleurs sont les manuscrits moscovistes ou byzantins, qu'il a d'ailleurs soigneusement collationnés (8). Mais la plus ancienne des sources critiques qu'il admet ne remonte pas au-delà du IXe siècle. « On peut facilement d'après cela, dit Reithmayr, imaginer le résultat de ce travail. L'édition qui en fut le fruit s'éloignait autant de la recension de Griesbach, qu'elle se rapprochait, presque en tout point, du *textus receptus*. Le mérite principal de Matthæi, c'est de nous donner, dans son édition, une image assez complète du texte tel qu'il s'était constitué dans l'étendue du patriarchat de Constantinople » (9).

---

(1) *Spicilegium observationum...*, à la suite de son édition de Wetstein, *Libelli ad crisin atque interpretationem Novi Testamenti*, 1766.

(2) Le P. de Valroger, *op. cit.*, t. 1, p. 265.

(3) *Op. cit.*, pp. 194 et suiv.

(4) Halle, 1774-1777, 2 vol. in-8°. Reproduite, Leipzig, 1805, in-8°.

(5) Halle, 1796-1806, 2 vol. in-4° ou in-8°. Réimprimée : Leipzig, 1797, in-8° ; Londres, 1809, 2 vol. in-8° ; *ibid.*, 1818, 2 vol. in-8° ; Leipzig, 1811, in-8° ; Christianstadt, 1834, in-8° ; Berlin, 1827, in-8°.

(6) Leipzig, 1803-1807, 4 vol. in-f°. — Réimprimée : Leipzig, 1805, in-8° ; Cambridge, 1809, in-8° ; Leipzig, 1825, in-8° ; Halle, 1809, in-8°, 1822, in-8° ; Leipzig, 1809, in-8° ; Berlin, 1818, in-4° ; *ibid.*, 1812, in-8° ; Philadelphie, 1822, in-8° ; Londres, 1850, in-16 (avec titre nouveau, *ibid.*, 1855, in-16, 1859, in-16) ; Boston, 1825, in-8° ; New-York, 1865.

(7) Matthæi a trouvé en France un intrépide adepte que nous avons eu déjà plusieurs fois l'occasion de rencontrer.

(8) Il en a collationné au moins 105.

(9) De Valroger, *op. cit.*, t. 1, p. 257.

L'ouvrage de Matthæi parut en douze volumes dans l'espace de six ans (1).

XVIII. Plusieurs éditeurs corrigèrent alors le texte elzévirien au moyen de celui de Griesbach. Nous citons en notes ces éditions (2). On peut leur joindre celles de Knapp. qui ne s'en distinguent que par des procédés typographiques, destinés probablement, dans la pensée de l'auteur, à faire apparaître l'audace de Griesbach (3), celles de Tittmann, qui ne diffèrent guère de la seconde édition de Knapp que parce qu'elles se rapprochent davantage du texte vulgaire (4), et enfin celle de Vater, qui a introduit, avec plus ou moins de jugement critique, quelques leçons nouvelles (5).

XIX. On peut citer ici quelques petites éditions critiques postérieures à celles de Griesbach.

1° Paulus, dans son commentaire sur les Evangiles synoptiques et sur la première partie de l'Evangile selon saint Jean (6) adopta le texte de Griesbach, mais en lui préférant parfois le texte reçu, et en introduisant quelques leçons nouvelles.

2° Fritzsch a entrepris de donner le texte des Evangiles avec un commentaire philologique développé; mais il n'a pu publier que S. Matthieu et S. Marc (7). Il abandonne souvent le texte de Griesbach (8). Il a été assez fidèlement suivi par F. A. Ad. Naebe (9).

---

(1) Riga, 1782-1788, 12 vol. in-8°. — Réimprimé Wittemberg-Ronneburg, 1803-1807, 3 vol. in-8°. L'édition de Pharmakides, professeur à Athènes, Athènes, 1842-1845, 7 vol. in-8°, donne le même texte un peu corrigé.

(2) Oxford, 1798, in-12 (cette édition, due à J. White, est d'une disposition assez curieuse. et est devenue très rare) ; Leyde, 1809, in-12 (donnée par Aytton) elle est reproduite dans les éditions suivantes : Glasgow, 1817, in-24, 1822, in-24, 1830, in-24. 1832, in-24, 1836, in-24 : Cambridge 1824, in-8° ; Londres, 1834, in-12. 1838, in-16. En France les dernières editions du N. T. avaient paru en 1715 et 1722. Après un siècle presque entier. J.-B. Gail en fit réimprimer à l'usage des collèges (« In seminariis theologicis catholicorum ne illa quidem græce legebantur »), la partie contenant les quatre évangiles, à laquelle on ajouta parfois les Actes. Nous ne citerons que la première de ces réimpressions, Paris, Delalain, 1812, in-12. Mentionnons l'édition de Boissonade, Paris, 1824, 2 vol. in-32, celle de Brosset, Paris, F. Didot, 1831, in-24, enfin celle de Timothée et Darolles, Toulouse, 1840, in-32. Voilà, avec une édition procurée par Tischendorf et que nous mentionnerons plus loin, tout ce qu'on peut citer à notre actif dans ce siècle! — Mentionnons encore, dans cette famille, l'édition publiée à Genève, par le ministre Gaillard, 1813-1814, 2 vol. in-12 (elle a été donnée en effet avec un titre nouveau par un libraire catholique, Lyon, Rusand. 1821). — Il ne faut pas oublier les éditions de Valpy, Londres, 1816, 3 vol. in-8°, etc; celles de Whittaker, Londres 1824, in-12; celle de P. Patrizzi, Fribourg, Herder, 1843, in 4° ; enfin celle de Gehringer, professeur de théologie catholique à Turbingue, Turbingue, 1842, in-4°.

(3) Halle, 1797, in-8° . *Ibid.* 1813, in-8°, 1824, in-8° ; Londres, 1824, in-8° ; Halle, 1826, in-8°, 1840, in-8° ; Leipzig, 1828, in-8° (avec titre nouveau, *Ibid.*, 1839, in-8°) ; Leipzig, 1832, in-8° ; New-York, 1835, in-4° : Berlin, 1837, in f°.

(4) Leipzig, Tauchnitz. 1820, in-16 (titre nouveau, 1828, in-16) : 1824. in-8° (titre nouveau, 1831) ; Leipzig, Teubner. 1827, in-12 (donnée par Kaeuffer) ; Munich. 1832, in-8° (donnée par Iaumann ; nouveau titre, 1836) Leipzig. Tauchnitz, 1840, in-8° (donnée par A Hahn) ; 1841, in-16 ; New-York, 1842. 1845, 1854, 1857, in-12 : Boston, 1851, 1865, in-8° ; Leipzig, 1835, in-8°.

(5) Halle, 1824, in-8° ; Londres, 1828, in-4°.

(6) Lubeck, 1800-1802, 4 vol. in-8° : *ibid.*, 1804, 4 vol. in-8°.

(7) Leipzig, 1826-1830, 2 vol. in-8° : Halle. 1836-1843, 3 vol. in-8°.

(8) Dans la proportion d'un quart environ. Cfr. Reuss, *ibid.*, pp. 230-231.

(9) Leipzig, 1831, in-8°. — On peut citer ici l'édition de l'Epître aux Hébreux avec prolégomènes et commentaires, donnée par Bleek, Berlin, 1838-1840, 3 vol. in-8°.

3° M. Rœdiger a publié une synopse des Evangiles (1), dont le texte, sauf quelques leçons, est emprunté à Griesbach.

4° H. A. G. Meyer a édité un Nouveau Testament grec-latin, accompagné d'un volumineux commentaire (2) ; il remplace assez souvent le texte de Griesbach par celui d'Elzevier ou par des leçons plus anciennes. On en trouve même dans son texte dix qui sont tout à fait nouvelles.

XX. Scholz, professeur à Bonn, entra dans une voie tout opposée à celle de Griesbach. Après de nombreux voyages consacrés à des recherches littéraires, il pensa que le texte s'était mieux conservé en Syrie et en Grèce qu'à Alexandrie, dont les copistes ne devaient pas, selon lui, être bien soigneux. Tout en classant les manuscrits par familles territoriales, il donna la préférence aux manuscrits byzantins, qui s'accordent mieux entre eux que les autres. C'était reproduire, au moins quant aux résultats, le système de Matthæi. Son édition du Nouveau Testament (3) présente un appareil critique très riche et très utile. Mais son texte, basé sur ce principe fort paradoxal que les plus récents manuscrits sont les meilleurs, n'a pas obtenu beaucoup de confiance.

Les éditions de Bloomfield (4) se rapprochent beaucoup de celles de Scholz ; ses principes de critique sont les mêmes, et il accorde plus d'autorité aux leçons byzantines qu'aux autres.

XXI. Un an après la publication du premier volume du Nouveau Testament de Scholz, Lachmann (mort en 1851) publia une petite édition grecque pour une série de livres classiques (5). Pour la première fois les principes de la critique furent entièrement appliqués à la constitution du texte. Les prétendus droits du *textus receptus* furent mis complètement de côté ; quant au texte, il dut s'établir sur les anciennes autorités. Mais cette édition, qui ne contenait ni prolégomènes, ni apparatus (6), fut mal comprise. Peu à peu cependant les principes sur lesquels elle était basée furent plus favorablement appréciés. Alors Lachmann se décida à entreprendre une grande édition des textes grec et latin. Il limita les sources grecques aux principaux manuscrits onciaux (7), aux citations de S. Irénée et d'Origène. Il confia cette partie du travail à Buttmann jeune. Pour lui, il se réserva les sources latines et la révision des deux textes. Le texte grec de cette édition (8) ne diffère pas beaucoup de celui de la première. Lachmann cherche surtout à retrouver le texte du IVe siècle, qui peut dès lors devenir la base d'une critique plus développée. A cause de cela, il y a une différence profonde entre son texte et celui de Griesbach : celui-ci, malgré les corrections nombreuses qu'il opère, reste attaché encore au texte

---

(1) Halle, 1829, in-8°, 1839, in-8°. Cette 2e édition est plus correcte que la première.

(2) Gœttingue, 1829, 2 vol. in-8° (pour le texte).

(3) Leipzig, 1830-1836, 2 vol. in-4°. Réimprimé, Londres, s. a., in-16 (avec un autre titre, New-York, 1859, in-16) ; Londres, 1844, in-4° (nouveau titre, 1830, in-4°). — V. la critique qu'a faite le P. Secchi des travaux de Scholz dans les *Annali delle Scienze religiose*, t. VI, p. 46, t. VII, p. 232, t. IX, p. 161.

(4) Londres, 1832, 2 vol. in-8° ; *ibid.*, 1836, 2 vol. in-8° ; Boston, 1837, 2 vol. in-8° ; Londres, 1847, in-12.

(5) Berlin, 1831, in 12 ; *ibid.* 1837, 1846, in-12.

(6) Lachmann avait brièvement exposé ses vues dans *Studien und Kritiken*, 1830, t. IV.

(7) ABCDPQTZE²D²G²H³.

(8) Berlin, 1842-1850, 2 vol. in 8°. Le second volume était imprimé dès 1845 ; mais à cause des objections de de Wette, il ne fut publié qu'en 1850.

reçu; Lachmann au contraire ne s'en rapporte qu'à l'autorité de l'antiquité.

Son édition n'est pas toutefois sans fautes graves. Les matériaux sur lesquels il l'a faite sont imparfaits. La série de ses citations patristiques est limitée d'une façon arbitraire. L'exclusion des versions orientales pouvait être demandée par son système, mais ne s'explique guère, à cause des changements postérieurs qu'elle doit entraîner. Il ne fallait pas non plus négliger les principaux cursifs. En un mot Lachmann était plus propre à se servir des matériaux réunis qu'à les réunir lui-même (1).

Aux éditions de Lachmann peuvent se rattacher celles de Bornemann (2), de Buttmann (3), de Loch (4) et de Sevin (5).

XXII. Un texte formé sur celui de Griesbach et celui de Lachmann se trouve dans les éditions dues à L. J. Rueckert (6), Schott et Winzer, dans leur commentaire sur les Epîtres (7), Rilliet (dans son commentaire sur les Epîtres aux Philippiens (8), Tregelles (Apocalypse, grec et anglais (9), et Friedlieb (synopse des Evangiles) (10).

XXIII. Tischendorf (18 janvier 1815 — 7 décembre 1874), a passé sa vie toute entière. on peut le dire, à procurer une connaissance plus exacte des anciens manuscrits. Nul aussi n'a fait de plus heureuses et de plus précieuses découvertes (11). Nous les avons indiquées plus haut dans la liste des manuscrits du Nouveau Testament. Mais il est de simple justice de distinguer entre le chercheur infatigable et souvent récompensé de ses peines, et le critique : celui-ci, dans le choix des leçons, a souvent varié et s'est souvent déjugé. C'est pourquoi l'on ne peut pas parler d'un texte de Tischendorf, comme on fait d'un texte de Griesbach ou de Lachmann, qu'on retrouve toujours le même dans de nombreuses éditions, quoique reformé et corrigé parfois par suite de la découverte de nouveaux documents. Au commencement de ses publications, Tischendorf suivit les traces de Lachmann, et s'attacha à quelques témoins anciens en petit nombre, d'après lesquels seuls il constitua le texte. Celui-ci était, comme on doit le penser, rempli de leçons nouvelles jusqu'alors rejetées et s'éloignait extrêmement du texte ordinaire. Plus tard, lorsque ses documents s'augmentèrent, il changea de manière, et revint à des leçons plus communes et même à celles qu'on peut appeler traditionnelles. Dans la discussion des variantes, quand les témoins principaux sont en désaccord, il emploie souvent, pour déterminer la meilleure leçon, des arguments internes, sans tenir assez compte de l'autorité des textes. Chez Tischendorf, le chercheur

---

(1) Westcott, *art. cité*, p. 527. Les principales critiques de Lachmann sont celles de Fritsche, *De conformatione Novi Testamenti critica*, 1841, et de Tischendorf, *Prolegom.* pp. cij-cxij.
(2) Grossenhain, 1848, in-8°.
(3) Leipzig, 1856, in-16, 1860, 1864, 1865, in-16 ; Berlin, 1862, gr. in-8°.
(4) Ratisbonne, 1862, in-8°.
(5) Wisbaden, 1866, in-8°.
(6) Leipzig, 1833, in-8°.
(7) Leipzig, 1834, in-8°, 1839, in-8°.
(8) Genève, 1841, in-8°.
(9) Londres, 1844, in-8°.
(10) Vratislaviæ, 1847, in-4° ; Ratisbonne, 1869, in-8°.
(11) M. Reuss, qui ne sacrifie pas volontiers aux Muses, se prend pourtant d'un accès de lyrisme en parlant de Tischendorf, « quem... novum argonautam vellus aureum ex orientis penetralibus advexisse dixeris » (*Op. cit.*, p. 253).

possède les qualités qui font défaut à Lachmann ; mais le critique manque à son tour de la qualité principale. Il a fourni un apparatus qui ne sera pas de longtemps dépassé, mais il n'a pas su s'en servir, et c'est à un éditeur futur que l'honneur de l'employer d'une manière irréprochable est réservé.

On peut réduire à quatre les recensions de Tischendorf :

1° La première est représentée par sa première édition (1), qui s'accorde avec Lachmann.

2° Dans la seconde (2), Tischendorf oublie complètement les règles qu'il a posées, et même les viole souvent. Il fut persuadé par un chanoine de Paris, M. Jager, de donner une édition du Nouveau Testament dans laquelle le texte grec serait constitué de manière à se rapprocher, partout où l'autorité de témoins anciens le permettrait, de la Vulgate latine. Il paraît qu'en agissant ainsi, il avait l'espoir de stimuler chez les catholiques de France, l'étude des lettres grecques. On pourrait en outre lui reprocher d'avoir choisi un texte de la Vulgate qui ne représente pas partout celui de S. Jérôme.

3° Dans une autre édition (3), il s'éloigne davantage de Lachmann pour se rapprocher un peu plus du texte reçu et de celui de Griesbach.

4° La quatrième recension de Tischendorf est représentée par ce qu'il appelle son édition *septima critica major* (4). La tendance que nous avons signalée dans la précédente s'accentue encore. Ce qui ajoute une grande valeur à cette édition, ce sont les Prolégomènes très développés et un commentaire critique, le plus riche de tous ceux qui avaient été donnés encore. Ce texte se retrouve dans l'édition *octava critica major* (5), dont les Prolégomènes n'ont pu être achevés par l'auteur et sont refaits et publiés actuellement par M. C.-R. Grégory.

XXIV. Nous avons à mentionner maintenant un certain nombre d'éditions, qui, tout en suivant principalement Lachmann et Tischendorf, retournent parfois aux éditions antérieures pour faire quelques corrections. Telles sont celles de Theil (6), de Muralt (7), de Rheithmayr (8), de Anger (9), de Wordsworth (10), de Hahn (11), de Tregelles (12).

---

(1) Leipzig, 1841, in-16. Réimprimée, Paris, Didot, 1842, in-12 (Dédiée à M. Guizot).

(2) Paris, Didot, 1842, gr. in-8° (grec-latin, dédiée à Mgr Affre) : réimprimé, Paris, id., 1842, in-12, 1847, in-12, 1851, in-12, 1859, in-12 (le titre de ces trois dernières a été modifié d'une façon qui semble peu conforme à la vérité), Ratisbonne, Manz, 1849, in-8°.

(3) Leipzig, 1849, in-8°. Réimprimé, Leipzig, 1850, in-8° (le même avec de nouveaux prolégomènes et un nouveau titre, *ibid.*, 1862, in-8°) ; Leipzig, 1851, in-8° (*Synopsis evangelica*; avec titre nouveau, 1854, in-8°) ; Leipzig, 1854, in-8° ; 1855, in-16, 1857, in-16, 1861, in-16, 1864, in-16, 1858, in-8°, 1864, in-16.

(4) Leipzig, 1859, in-8°, 1859, in-16 ; réimprimé, Leipzig 1864, in-8° (*Synopsis evangelica*); Leipzig, 1851, in-4°

(5) Leipzig, 1869-1872, 2 vol. in-8°. Réimprimé (*ed. VIIIa critica minor*), Leipzig, 1872-1877, in-8° ; Leipzig, 1873, in-8°.

(6) Leipzig 1842, in-16 (stéréotypée) ; la septième édition est de 1858 ; Leipzig, 1852, in-16, (grec-allemand) ; Leipzig, 1854, in-16, 1852, in-16 (grec-latin) ; Bielefeld, 1845, in-8°, 1849, 1855, in-8° (dans la *Polyglotte* en quatre langues) ; Stuttgardt, 1853, in-8° (grec-allemand).

(7) Hambourg, 1846, in-16 ; *ibid.*, 1848, in-16, 1860, in-16.

(8) Munich, 1847, in-8° (grec-latin).

(9) Leipzig, 1852, in-8° (concordance des trois synoptiques).

(10) Londres, 1857, in-4°.

(11) Leipzig, 1861, in-8°.

(12) Londres, 1857 et suiv. in-8°. Il faut mentionner aussi l'édition de Scrivener (Cambridge,

XXV. La plus récente édition critique est due à MM. Brooke Foss Westcott et F. J. A. Hort, professeurs à Cambridge (1). Ces critiques, supposant que les éditions critiques qui précèdent n'ont conservé que des leçons antérieures au IVe siècle, ont voulu faire un pas de plus, et faire un choix parmi ces leçons anciennes. Ils croient possible de reconstituer le texte primitif, à peu près tel qu'il est sorti de la main des écrivains apostoliques. De là leur titre un peu prétentieux : *le Nouveau Testament dans l'original grec* (2). Nous avons exposé plus haut la méthode d'après laquelle ils croient pouvoir arriver à ce résultat. Ont-ils atteint leur but ? On ne peut, dans l'état actuel des choses, que suspendre son jugement (3). On peut seulement faire remarquer qu'un juge aussi compétent que Lachmann tenait une pareille entreprise pour absolument vaine et complètement inutile (4).

III

PRINCIPES DE LA CRITIQUE DU TEXTE (5)

Le but de la critique du texte doit être de retrouver, autant qu'il est possible, les paroles des apôtres et du Seigneur lui-même. Ce but doit déterminer les règles et les procédés employés par la critique. Mais ces règles ne peuvent dispenser de faire preuve personnellement de goût et d'érudition. La critique doit en effet juger comment il faut appliquer la règle en tel cas particulier. Les principes généraux ne suppriment pas la nécessité d'un examen soigneux du caractère des témoignages séparés et des groupes de témoignages. Les règles ne sont destinées qu'à fournir le moyen d'arriver à l'évidence et de prendre une décision.

Voici les principales règles.

1° On doit déterminer le texte sans accorder le moindre droit de préférence aux éditions imprimées.

Nous ne sommes plus en effet à l'origine de l'imprimerie, où les éditions représentaient quelques sources manuscrites. On sait, sauf quelques très rares exceptions, sur quelles autorités reposent ces éditions, ainsi que celles qui les ont suivies. En outre, on a pu puiser à de nouvelles sources beaucoup plus variées et de plus grande valeur. Revendiquer une autorité pour le texte imprimé, c'est donc renoncer aux véritables principes de la

---

1860, in-8°) dans laquelle, grâce à un arrangement particulier des caractères, l'éditeur a représenté les changements faits dans le texte des Estienne, de Bèze et d'Elzevier, par Lachmann, Tischendorf et Tregelles.

(1) Cambridge et Londres, 1881, 2 vol. pet. in-8°.

(2) *The New Testament in the original greek.*

(3) Cfr. l'edition de O. de Gebhard, Leipzig, 1881, in-8°.

(4) Pour beaucoup de détails importants, que le défaut d'espace nous empêche de donner ici, il faut recourir à la *Bibliotheca Novi Testamenti græci* de M. Reuss, qui est de beaucoup l'ouvrage le plus complet et le plus important sur ce point. Nous l'avons suivi constamment en y ajoutant quelques renseignements. — Cfr. Tregelles, *History of printed texte.*

(5) Westcott, *art. cité,* pp. 527 et suiv.; Ubaldi, *Introductio,* t. II, pp. 603 et suiv.; les Introductions de Tischendorf et de Westcott et Hort.

critique. Il n'y a pas plus de raison pour prendre comme base le *texte reçu* (1). La question qui se pose n'est pas : que doit-on changer, mais que doit-on lire (2) ?

2° On doit considérer tous les éléments constituant l'évidence, avant de prendre une décision. Jamais les sources de la critique ne peuvent être considérées comme épuisées. Mais, pour exclure toute chance d'erreur, même la plus éloignée, il est nécessaire de tenir compte de chaque témoignage. On ne peut exclure ni manuscrits, ni citations, ni versions au-delà d'une certaine date. Le vrai texte doit expliquer toutes les variantes, et les formes originales. Dans la pratique, certains documents peuvent, après examen, être négligés ; la valeur des autres peut être affectée diversement d'après des conditions déterminées ; mais aucune variante ne doit être tenue de prime abord pour indifférente, aucun témoignage ne peut être rejeté d'une matière absolue.

3° La force relative des différentes classes de preuves est modifiée par leur caractère générique.

Les manuscrits, les versions, les citations sont exposés à des erreurs caractéristiques. Dans les premiers, on est surtout exposé à rencontrer des erreurs de transcription (3). Dans les deux dernières, on trouve, à côté d'erreurs dues à cette cause, des erreurs provenant d'autres causes. Le génie de la langue dans laquelle se fait la traduction, demande l'emploi de formes grammaticales différentes. L'emploi de l'article ou des prépositions ne peut s'exprimer ou se distinguer avec certitude dans une traduction. Des gloses ou des notes marginales peuvent aussi facilement s'introduire dans une traduction que dans une copie. Quant aux citations, elles sont souvent incomplètes ou faites de mémoire. Un long usage peut donner l'autorité de la tradition à une légère confusion ou à une adaptation de certains passages scripturaires. Il n'y a pas toutefois de trop graves difficultés à déterminer les inexactitudes qui se sont produites dans tous ces cas. En outre, les versions les plus importantes sont si unies au texte grec qu'elles conservent scrupuleusement l'ordre de l'original, et que, même dans de menus détails d'expression, elles observent une uniformité constante (4).

Quand les Pères et les versions s'accordent sur une leçon différente de celle du texte postérieur, il ne peut guère y avoir de doute ; mais quand les versions s'accordent avec ce texte contre d'autres autorités anciennes, il y a là matière à suspicion.

L'examen des versions peut prouver que la leçon d'un manuscrit est dûe à une erreur de transcription (5). Lorsque leur appui manque, on doit concevoir des doutes sur une leçon d'ailleurs très probable (6).

Le témoignage des premiers Pères est suffisant pour donner une force prépondérante à une autorité légère tirée des manuscrits (7).

(1) V. plus haut en effet ce qu'est ce texte et ce qu'il représente.

(2) Westcott, *ibid.*, p. 528.

(3) Ces erreurs proviennent, soit d'une mauvaise interprétation du son (itacisme), soit d'une confusion des lettres (ὁμοιοτέλευτον), soit de fausses divisions (Matt. XX, 23 ; Marc, XV, 6 ; Act. XIII, 23, XVII, 25 ; I Cor. VI, 20 ; II Cor. XII, 19, etc.)

(4) Lachmann, *Nov. Test.*, t. I, pp. xlv ét suiv.

(5) Exemples : Jean, I, τό εἰπών (BC) ; la vraie leçon ὃν εἶπον est donnée par les versions ; Jud. 12, ἀπάταις (AC), la vraie leçon est ἀγάπαις ; etc.

(6) Σειροῖς, II Pier. II, 4 ; ἀσεβέσιν, ibid., II, 6.

(7) Matt. I, 18 : τοῦ δὲ χριστοῦ ἡ γένεσις.

Puisqu'en effet les versions et les Pères dont nous parlons remontent à une époque antérieure à tous les manuscrits existants, ils offrent le moyen de constater la ressemblance d'un manuscrit quelconque avec le texte ancien (1).

4° La seule prépondérance du nombre n'a pas par elle-même de valeur. Si la multiplication des exemplaires du Nouveau Testament s'était faite d'une façon uniforme, il va de soi que le nombre des derniers exemplaires conservés dépasserait de beaucoup celui des anciens. Cependant, même dans ce cas, personne ne voudrait donner la préférence aux témoignages plus nombreux du XIII[e] siècle sur ceux plus rares du IV[e]. Quelques changements se sont nécessairement introduits dans les copies les plus soignées, qui se sont rapidement multipliées. Un manuscrit récent peut avoir été copié sur un manuscrit très ancien, mais ce cas se présente rarement. Si tous les manuscrits dérivaient, par reproduction successive, d'une même source, les plus anciens, malgré leur petit nombre, auraient une autorité absolue sur la masse des plus récents. Mais dans l'espèce, la chose est encore plus extraordinaire. Il a été prouvé que l'ensemble des manuscrits récents a été fait sous une seule influence (2). Ces manuscrits rapportent le témoignage d'une seule église et non celui de toutes les églises. Pendant de nombreux siècles, les copistes byzantins ont graduellement assimilé le texte à la forme commune de leur pays. Et pendant ce temps, les textes occidental et alexandrin ne se propageaient que par la reproduction fortuite d'un ancien exemplaire.

Ces types de manuscrits doivent donc être plus rares que les exemplaires récents et modifiés, et en même temps par suite on a dû moins s'en servir (3). Les manuscrits qui représentaient une classe se multiplièrent donc très rapidement, tandis que ceux des autres classes purent tout au plus se conserver. Il suit de là que les manuscrits n'ont pas une valeur numérique abstraite. Souvent un seul ou deux manuscrits ont conservé la leçon indiscutablement préférable (4).

5° La plus ancienne leçon est généralement celle qu'on doit préférer (5).

Ce principe semble un truisme. On ne peut l'attaquer qu'en prétendant que la leçon récente représente elle-même une autorité plus ancienne. Mais cette prétention fait sortir la décision du domaine de la preuve pour la faire entrer dans celui de la conjecture, et on peut en vérifier le résultat sur des passages particuliers.

6° La plus ancienne leçon est généralement la leçon des plus anciens manuscrits.

---

(1) Nous laissons de côté la question de l'orthographe, qui est mieux à sa place dans les Prolégomènes d'une édition du texte.

(2) Ubaldi, *op. cit.*, t. II, pp. 609 et suiv., a tort de rejeter trop absolument le système des familles de manuscrits.

(3) Un critique du XVI[e] siècle, Sepulveda, avait déjà conclu de ce fait à l'excellence de ces manuscrits : « Libri ab injuriis tutiores esse solent, et minus a parum doctis scholia sæpe cum Scriptura confundentibus vitiari, ubi a paucioribus vel leguntur, vel intelliguntur » (*Epistol.* I. 3).

(4) Matt. I, 25, V, 4, 5 : Marc, II, 22, etc.

(5) M. l'abbé Martin le nie absolument ; il soutient que les mss. modernes représentent des manuscrits aussi anciens que les plus anciens de ceux qui nous sont parvenus (*Introduction à la critique textuelle du N. T., partie pratique*, t. I, p. 6).

Cela s'établit entièrement par la comparaison des témoignages explicites primitifs avec le texte des plus anciens manuscrits. Il serait étrange même qu'il en fût autrement. Sous ce rapport la découverte du manuscrit du Sinaï a exercé une influence considérable sur la critique biblique. Quels que soient ses caractères individuels, il donne les anciennes leçons dans des passages caractéristiques (1). Si les onciaux secondaires, E F S U, etc., sont réellement les représentants directs d'un texte plus ancien que ℵ B C Z, il est singulier qu'aucune autorité primitive incontestable ne présente leurs leçons caractéristiques. Ce qui est vrai de ces onciaux est vrai aussi de la plupart des cursifs.

En outre l'étude du style des manuscrits primitifs vient corroborer ce principe. Leurs leçons, en effet, présentent des particularités de style trop minutieuses pour attirer l'attention d'un copiste, et dont la répétition est trop sensible pour provenir d'ailleurs que de la main même qui a composé ce texte (2). Il semble impossible de douter, dit Westcott (3), que les plus anciens manuscrits nous ont conservé l'image exacte des textes apostoliques. C'est ce que confirment les formes du grec hellénistique (4) de ces manuscrits et d'eux seuls. En présence de ces faits, comment ne pas conclure que des documents, où se sont conservés des traits si fragiles et si délicats de la langue des apôtres, en ont conservé la substance avec le plus grand soin ?

7° L'ancien texte est souvent conservé en substance dans les manuscrits récents.

Le plus ancien texte est donné par les plus anciens manuscrits, mais il n'est pas exclusivement conservé chez eux Pour les Evangiles, par exemple, le texte de D, quoique interpolé souvent, garde bien des fois la bonne leçon. D'autres manuscrits, de dates diverses (5), contiennent en grande partie le texte plus ancien, quoique chez eux l'orthographe ait été modernisée et qu'on y trouve d'autres changements qui indiquent un éloignement plus ou moins considérable de l'exemplaire original. On a trop négligé les meilleurs cursifs (6), et ce n'est que récemment qu'on a reconnu leur autorité. Dans beaucoup de cas où les preuves anciennes manquent ou se combattent, ils ont la plus grande valeur.

8° L'accord des manuscrits anciens ou de manuscrits contenant un texte ancien avec toutes les anciennes versions et les citations, indique une leçon certaine (7).

L'argument décisif en faveur du texte des anciens manuscrits consiste dans l'appui qui leur est apporté, dans les passages caractéristiques, par les plus anciennes versions et les citations des Pères. En général leur leçon est appuyée par ces autorités. C'est ce qu'oublient trop quelques modernes critiques. Pour se convaincre de cette vérité, il va de soi qu'un

---

(1) Luc. II, 14 ; Jean, I, 4, 18 ; I Tim. III, 16.

(2) Cfr. Gersdorf, *Beitræge zur Sprach-Characteristik der Schriftsteller des N. T.*, Leipzig, 1816.

(3) *Ibid.*, p. 529.

(4) V plus haut, p. 2, 3 et suiv.

(5) LΞXDF²G³, 1, 105, 33, 22, etc. (Evang.)

(6) Ce qui n'est pas de notre part l'aveu qu'ils doivent principalement servir à constituer le texte.

(7) V. plus haut, p. 206.

examen attentif et prolongé est nécessaire. Il ne faut pas s'attacher à quelques endroits isolés. Pour s'en convaincre, il suffira de prendre un ou deux chapitres des textes anciens et de les confronter avec les versions: le résultat de cette enquête est absolument certain.

9° Le désaccord des autorités anciennes prouve souvent l'existence d'une altération du texte antérieur.

Lorsque cela arrive, ce qui est rare du reste, il faut se livrer à une étude minutieuse, et le moindre indice doit être pris en considération (1). Une ancienne différence dans l'ordre indique souvent l'interpolation d'une glose; quand les anciennes autorités sont en désaccord, la moindre omission mérite aussi un examen attentif (2).

En général quand les autorités anciennes varient d'une manière sérieuse dans l'expression, il semble qu'on doive supposer une corruption du texte primitif provenant d'une addition (3).

10° La preuve tirée des arguments internes est toujours précaire.

Si une leçon s'accorde avec le style de l'écrivain, on peut dire d'un côté que cela prouve en sa faveur, et de l'autre qu'un copiste a probablement changé l'expression exceptionnelle en une plus usitée (4). Mais quoique cet argument n'ait qu'une valeur subjective, il est cependant soumis à certaines règles qui ont une très large application. Il peut décider ou confirmer un jugement; mais dans tous les cas, il ne peut être employé qu'en rapport avec des preuves directes.

11° La leçon la plus difficile est préférable à la plus simple (5).

Cette règle, quoiqu'en apparence paradoxale, semble bonne dans toutes les questions de langue, de construction et de sens, à moins qu'il n'y ait évidemment corruption du texte. Des formes rares ou provinciales, des usages irréguliers, des expressions plus ou moins rudes, doivent être en général préférés aux phrases ordinaires. L'agglomération hardie et emphatique des membres de phrase, avec fort peu de particules conjonctives, doit être toujours considérée comme se rapprochant beaucoup du texte des apôtres. Ils n'ont pas, cela va sans dire, un usage uniforme; mais, malgré cela, surtout dans les épîtres de S. Paul, il y a peu de chapitres où les copistes n'aient introduit quelque correction. La même règle doit s'employer pour l'interprétation. La leçon la plus difficile est généralement la vraie (6). Cette règle est encore susceptible d'autres applications; ainsi la leçon la moins précise est en général préférable à celle qui l'est davantage.

12° La leçon la plus courte est en général préférable à la plus longue.

Cette règle concorde souvent avec la précédente, mais elle est d'une application plus large. Excepté dans quelques cas très rares, les copistes n'ont rien omis avec intention; au contraire ils ont toujours introduit dans le texte des gloses marginales et même des variantes, soit par ignorance, soit dans le désir de ne rien laisser d'inexplicable. L'examen de quelques chapitres montrera jusqu'à quel point le texte plus récent a été influencé

---

(1) Cfr. Matt. XI, 27; Marc, I, 27; II Pier. I, 21; Jac. III, 6, IV, 14; Rom. I, 32, V, 6, XIII, 5, XVI, 25 et suiv.

(2) Matt. I, 18, V, 32, 39, XII, 38, etc., Rom. IV, 1, etc.; Jac. I, 22.

(3) Matt. X, 29; Rom. I, 27, 29, III, 22, 26.

(4) Par exemple, Matt. I, 24, II, 14, VII, 21, etc.

(5) Cette règle a été formulée par Bengel: « proclivi lectioni præstat ardua ».

(6) Matt. VI, 1, XIX, 17, XXI, 31 (ὁ ὕστερος); Rom. VIII, 28 (ὁ θεός) II Cor. V, 3.

par ces dispositions (1). Les évangiles synoptiques furent surtout exposés à ce genre de corruption, qu'on retrouve du reste dans toutes les parties du Nouveau Testament. Les plus anciens textes se font remarquer par la constance avec laquelle ils conservent la phraséologie simple, vigoureuse et abrupte des écrits apostoliques (2).

13° On doit préférer la leçon qui explique l'origine des autres.

Cette règle s'emploie surtout dans un cas de grande complication (3).

14° La division actuelle du texte grec en chapitres et en versets, et la ponctuation peuvent être abandonnées pour des motifs légitimes.

Toutefois si le passage est dogmatique, et qu'une ponctuation ou une division nouvelles donnassent un sens différent de celui qu'adopte l'Eglise, ou qui est affirmé par le consentement unanime des Pères, il ne serait pas permis de s'écarter de la leçon reçue (4).

15° Une dernière règle résulte de l'étude comparée des manuscrits anciens et des versions toute leçon qui se trouve dans la version syriaque, dans la vulgate latine et dans les Pères des trois premiers siècles, doit être préférée, surtout si les Pères affirment que cette leçon était communément reçue de leur temps. Au point de vue de l'antiquité, cette règle ne peut pas être attaquée. Toutes les fois qu'on l'a vérifiée, elle a été reconnue comme parfaitement exacte (5).

---

(1) Ainsi Matt. VI, 4,ἐν τῷ φανερῷ; *ibid.* 10,ἐπὶ (τῆς) γῆς; *ibid*, 13, ὅτι σοῦ ἐστιν... ἀμήν; etc. Remarquons seulement qu'aucune de ces additions n'est dans la Vulgate.

(2) Cfr. Matt. II, 15. IV, 6, XII, 25; Rom, II, 1, VIII, 23, X, 15, XV, 29 ; Jac. III, 12, etc.

(3) Comme exemple, cfr. Matt. II, 22. — Cfr. aussi Jac. IV, 4, 12 : Matt. XXIV, 38 ; Jud. 18 ; Rom. VII, 25 ; Marc, I, 16, 27.

(4) Conc. Trid. Sess. IVe, et Conc. Vatican, Sess. IIIe.

(5) Les critiques qui préfèrent le textus receptus ont bien soin de ne pas le comparer avec les versions anciennes. Quelques-uns vont même plus loin et essayent de rajeunir ces versions afin de rendre leur thèse plus invraisemblable. Nous en aurons une preuve irrécusable en parlant des versions.

CINQUIÈME PARTIE

VERSIONS DE LA BIBLE (1)

Chapitre I

VERSIONS GRECQUES

Section I

LA VERSION D'ALEXANDRIE (2)

1. Avant la traduction grecque, connue sous le nom des Septante, il n'est pas probable qu'il y en ait eu aucune (3).

---

(1) Cfr. R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, liv. II ; *Histoire critique des versions du Nouveau Testament ;* Lelong, *Bibliotheca Sacra*, éd. Mash, Halle, 1778 et suiv., 5 vol. in-4° ; Rosenmüller, *Handbuch für das Literature der bibl.-Kritick und Exegese*, t. II, pp. 277 et suiv., et t. III ; Hævernick, *Einleitung*, § 68-90 ; Keil, *Einleitung*, § 174 et suiv.; Smith, *A Dictionary*, etc.

(2) V. M. Egger, *Journal des savants*, 1876 : Geret, *Commentarius historico-criticus de causis discrepantiarum versionis LXX a textu originali*, Wittemberg, 1725, in-8° ; Reinhard, *Dissertatio de versionis alexandrinæ auctoritate et usu*. dans ses *Opuscula academica*, Leipzig, 1808, in-8°, t. I ; Studer, *De versionis alexandrinæ origine, historia, usu et abusu critico*, Berne, 1823, in-8° ; Frankel, cité plus bas ; De Lagarde, *Ankündigung einer neuen Ausgabe der griechieschen Uebersetzung des A. T.*, Gœtttingue, 1882, etc.

(3) Le Pentateuque Samaritain n'est pas une traduction proprement dite, mais plutôt une transcription. Ce texte, connu des Pères (Origène, V. Field, *Hexapla*, Proleg. t. I, p. lxxxij), et S. Jérôme, *Prol. galeat : Quæst, in Gen.* IV, 8, V, 25; *In gal.* III, 10, etc., en citent assez souvent les variantes), demeura ignoré des modernes jusqu'au XVIIe siècle. En 1615, Pierre della Valle en apporta un exemplaire en Europe, et le P. Morin le publia, en même temps que la version samaritaine dont nous parlerons plus loin, dans la Polyglotte de Lejay. Plusieurs critiques (V. le P. Cornely, *Introductio*, t. I. p. 249). pensent qu'on doit le considérer comme antérieur à l'époque d'Esdras. D'autres lui donnent une origine beaucoup plus moderne. D'après les Samaritains eux-mêmes, son auteur serait le grand-prêtre Nathanael, mort vers 20 de l'ère chrétienne (Winer, *de versionis Pentateuchi Samaritani indole*, Leipzig, 1817, in-4°, p, 9). Selon Gesenius (*De Pentateuchi Samaritani origine, indole et auctoritate*, Leipzig, 1815, in-4°, p, 18), il semble dater de peu d'années après la naissance du Sauveur. Juynboll (*Orientalia*, t. II, p. 116) pense qu'il était connu bien longtemps avant le second siècle de notre ère, puisqu'à cette époque on en préparait une traduction grecque en Egypte. Mais Hævernick (*Einleitung*, t I, part. I, p. 222) a démontré que cette soi-disant traduction était plus ancienne que le Pentateuque samaritain. Frankel prétend même que ce Pentateuque ne date que d'une époque postérieure à Mahomet (*Ueber die Zeit der*

Aristobule (1), dans un fragment de ses écrits perdus, aurait, selon quelques auteurs, parlé d'une ancienne traduction grecque de la Bible. Il paraît plus probable (2) qu'il ne s'agit pas pour lui d'une traduction grecque du Pentateuque, mais seulement d'un abrégé des points les plus importants de l'histoire de son pays natal et d'une explication des autres sujets que ne traite pas cette histoire. Peut-être même n'y a-t-il rien d'historique dans ce récit que l'auteur n'a été amené à donner que pour favoriser l'opinion d'après laquelle Platon aurait en partie emprunté sa sagesse aux écrits mosaïques (3). Nous laisserons donc de côté ce renseignement qui ne semble pas suffisamment historique.

Une autre narration se trouve dans la lettre d'Aristée (4) à son frère Philocrate. On y lit que Démétrius de Phalère, athénien exilé qui s'était retiré en Egypte, et qui, en outre de ses emplois à la cour (5), avait été mis à la tête de la bibliothèque d'Alexandrie par Ptolémée Philadelphe (284–

---

frühsten Uebersetzer des A. T dans *Verhandl. d. ersten versammlung deutscher und ausl. orientalisten*, p. 10). Dans beaucoup d'endroits, il s'éloigne du texte massorétique et s'accorde avec les Septante (Cfr. Gesenius, *Op. cit.*, pp. 24 et suiv. V aussi la collation faite dans la Polyglotte de Londres, t. VI). Mais ses leçons n'ont pas par elles-mêmes une grande valeur. Telle est l'opinion du R. Simon, *Hist. crit. du V. T.*, pp. 68 et suiv., d'Hævernick et de Keil. Dillmann pense au contraire qu'il faut être imbu de préjugés juifs pour nier la valeur de ses variantes (*Encyclopédie* de Hertzog, 1re éd., t. II, p. 147). Kaulen (*Einleit.*, p. 65) accorde au texte samaritain, tout en reconnaissant qu'il est souvent corrompu, une autorité plus grande qu'au texte massorétique. Danko (*De S. Scripturo*, p. 149) donne aux deux textes la même autorité. Cornély (*Op. cit.*, p. 250) est du même avis. Il est certain qu'un assez grand nombre d'additions y ont été introduites (R. Simon, *Op. cit.*, p. 75). On peut admettre que ce texte n'est qu'une dérivation du texte massorétique.

(1) Aristobule, juif aristotélicien, avait écrit un commentaire sur les livres de Moïse dont quelques fragments nous sont parvenus. Eichhorn les a recueillis (*Allgem. Bibliothek der biblisch. Litt.* t. V. p. 253 et suiv.). Valckenaer en a démontré l'authenticité (*De Aristobulo judæo*. ed. Luzac. Leyde, 1806, in-8°), qui avait été contestée par R. Simon, Humphrey Hody, Eichhorn, etc. Keil, § 221, et Bleek, p. 754, admettent cette authenticité. L'ouvrage d'Aristobule avait pour titre Ἐξηγήσεις τῆς Μοϋσέως γραφῆς. Il était dédié à Ptolémée Philométor (181-147), dont il avait peut-être été le précepteur, II Mach. I, 10, et dont il était, d'après cet endroit, le conseiller. D'après quelques critiques, il serait l'auteur du livre de la Sagesse (Lutterbeck, *N. T Lerhbegriff*, t. I, p. 407 et suiv.) ; mais cette supposition est peu plausible (M. Lesêtre, *La Sagesse*, préface, p. 8.) — Cfr. sur cet auteur Gfrœrer, *Philo*, 2e éd. Stuttgart, 1835, in-8°, t. II, p. 71 et suiv ; Dæhne, *Gesechichtl. Darstellung der jüd. alexandr Religions philosophie*, Halle, 1834, in-8°, t. II, p. 73 et suiv. — Voici le témoignage d'Aristobule διηρμήνευται πρὸ Δημητρίου τοῦ Φαληρέως δι' ἑτέρων, πρὸ τῆς Ἀλεξάνδρου καὶ Περσῶν ἐπικρατήσεως, τά τε κατὰ τὴν ἐξαγωγὴν τὴν ἐξ Αἰγύπτου τῶν Ἑβραίων, ἡμετέρων δὲ πολιτῶν, καὶ ἡ τῶν γεγονότων ἁπάντων αὐτοῖς ἐπιφάνεια καὶ κράτησις τῆς χώρας καὶ τῆς ὅλης νομοθεσίας ἐπεξήγησις.. Ἡ δὲ ὅλη ἑρμηνεία τῶν διὰ τοῦ νόμου πάντων ἐπὶ τοῦ... Φιλαδέλφου βασιλέως... Δημητρίου του Φαληρέως πραγματευσαμένου τὰ περὶ τούτων (Clément d'Alexandrie, *Stromat.* I, 22, § 150 : Eusèbe, *Prepar. evang.* IX, 6, XIII, 12). Hævernick et Hezfeld soutiennent qu'il y a dans ces lignes un témoignage important. Encore faut-il se demander si les mots τῶν διὰ τοῦ νόμου doivent s'entendre du Pentateuque seul, ou de tout l'Ancien Testament : dans ce dernier cas, les motifs donnés par ces critiques ne semblent pas convaincants.

(2) Frankel, *Vorstudien der Septuaginta*, Leipzig, 1841, in-8°. pp. 16 et suiv.

(3) Bleek, *Einleitung*, p. 756.

(4) Cfr. *Aristeæ Historia de legis divinæ ex hebræa lingua in græcam translatione per LXX interpretes, græce cum versione latina M. Garbitii.*. Francfort, 1610, in-8°. Elle se trouve aussi dans H. Hody, *De Bibliorum textibus originalibus*, pp. i-xxxvj, dans Van Dale, *Dissertatio super Aristea de LXX interpret.*, Amsterdam, 1705, in-4°, pp. 231-333. Elle a été rééditée par Schmidt et Merx, Halle, 1868, in-8°. — Aristée, prosélyte juif d'Alexandrie, était officier des gardes de Ptolémée Philadelphe (Josèphe, *Cont. Apion.* II, 4 ; ed. Dindorf, t. II, p. 371).

(5) Elien, *Var. Histor.* III, 17.

246), donna à ce roi le conseil (1) de faire traduire en grec les lois des Juifs (2) et de les conserver dans cette bibliothèque. Pour exécuter ce projet, le roi résolut d'écrire au grand-prêtre juif, et pour mieux assurer le succès de son entreprise, il donna la liberté aux juifs que son père avait amenés captifs en Egypte. Alors, sur de nouvelles instances de Démétrius, affimant que les livres de Moïse étaient traduits (3) avec trop de négligence, le roi écrivit au grand-prêtre Eléazar de lui envoyer un exemplaire de la Loi, et aussi soixante-douze vieillard, six de chaque tribu, choisis pour leur talent et leur intelligence. Cette lettre, accompagnée de présents magnifiques, fut portée à Jérusalem par André et Aristée (4). Eléazar s'empressa de se rendre aux désirs de Ptolémée. Les soixante-douze vieillards (5) arrivèrent à Alexandrie avec le livre de la Loi. Reçus magnifiquement, ils commencèrent, onze jours après leur arrivée, la traduction de la Loi. Sur l'avis de Démétrius, ils furent conduits dans l'île de Pharos, où ils accomplirent leur œuvre, en soixante-douze jours ; Démétrius écrivait sous leur dictée. La lecture, conclut la lettre, frappa le roi d'admiration, et il s'étonna qu'aucun poëte ou historien n'eût fait mention d'un tel ouvrage.

Ce récit, répété par Josèphe (6), fut augmenté par Philon et plus tard par d'autres écrivains, de diverses circonstances merveilleuses, dues plutôt à une imagination active (7) qu'à une reproduction des souvenirs traditionnels.

---

(1) Plutarque nous apprend qu'il conseillait au roi « de se procurer et de lire les livres sur la royauté et le gouvernement » (*Apopht.* 8).

(2) καὶ τῶν Ἰουδαίων νόμιμα.

(3) σεσήμανται semble bien avoir ce sens.

(4) Ces deux personnages sont nommés ensemble par Josèphe, *l. c.*

(5) De là le nom de Septante, *οἱ τῶν ὁ, οἱ ὁ*, en latin LXX. On trouve quelquefois *οἱ οβ*, en latin LXXII (Frankel, *op cit.*, p. 6.) La véritable origine du terme des Septante semble se trouver dans les lignes suivantes de R. Simon : « S'il m'est permis d'apporter mes conjectures sur ce sujet, il me semble qu'on doit préférer le sentiment de ceux qui croyent que la Version Grecque des Septante a été ainsi nommée, parce qu'elle fut approuvée par le Sanhédrin de Jérusalem qui l'autorisa, afin que les Juifs Hellénistes la pussent lire dans leurs synagogues, ou au moins dans leurs écoles, en la place du texte hébreu. Une affaire de cette conséquence méritait sans doute une approbation authentique du Sanhédrin ; et il y a de l'apparence qu'on l'appela la Version des Septante, à cause des septante Juges qui l'approuvaient, et non pas à cause des septante Interprètes qui en fussent les auteurs ». *Histoire critique du Vieux Testament*, Rotterdam, 1685, in-4°, p. 191.

(6) Josèphe, *Antiq.* XII, 2, § 1 et suiv., ed. Dindorf. t. I, pp. 435 et suiv. V aussi *Contr. Apion.* II, *ibid.*, t. II, p. 371, et *Antiq.*, préface, § 3, *ibid.*, t. I, p. 2.

(7) C'est Philon en effet qui a, le premier prétendu, que tous les traducteurs, comme s'ils eussent été inspirés, se servirent d'expressions absolument identiques, quoiqu'ils traduisissent chacun séparément. D'après lui aussi, en mémoire de cet événement, une fête annuelle se célébrait sur l'île de Pharos, à laquelle se rendaient non-seulement les Juifs, mais encore beaucoup de Grecs (*De vita Mosis*, II, 5 et suiv., éd. Mang., t. II, p. 660). On retrouve ce récit dans Clément d'Alexandrie (*Stromat.* I, 22), S. Irénée (*Adv. Hæres.*, III, 25), S. Justin (*Apol.*, I, 31 ; *Cohort. ad Græcos*, 13) : ce dernier père développe encore le récit de Philon il parle des soixante-dix cellules dans lesquelles on renferma les vieillards, de façon qu'ils ne pussent communiquer entre eux. Le récit de S. Justin se retrouve aussi dans S. Augustin (*De civit. Dei*, XVIII, 42 ; *De Doctr. Christ.* II, 15, 22, Philastre (*Hæres*, 142). On le lit encore dans le *Tr. Megilla*, f° 9. (V ce passage dans Frankel, *Vorstudien zu der Septuaginta*, p. 25, qui reproduit les endroits des écrits talmudiques et rabbiniques, où cette histoire a laissé des traces). S. Epiphane (*De ponder. et mens.* 3, 6, 9-11) donne la légende dans tout son développement, tout en différant d'Aristée en quelques points : il fait envoyer deux ambassades par le roi ; la traduction faite par les vieillards ne se borne pas au Pentateuque, mais embrasse tout l'Ancien Testament.

Le caractère légendaire (1) de la lettre d'Aristée et sa fausseté ont été reconnus depuis longtemps (2). Mais il ne faut pas conclure du caractère apocryphe de cette lettre (3) à la fausseté absolue de la tradition (4) : avec ce qui est fabuleux il ne faut pas rejeter ce qui est vrai ou très probable. L'histoire en elle même n'est pas purement légendaire, et la lettre n'est pas non plus aussi récente qu'on l'a parfois prétendu (5).

II. Il faut d'abord accepter comme fait historique, établi par d'autres sources, que la traduction de l'Ancien Testament fut commencée à Alexandrie sous Ptolémée Philadelphe (284-246) ou vers la fin du règne de Ptolémée Soter (vers 285). Il est possible, comme l'a conjecturé Hug (6), qu'on ait changé le nom de Lagus en celui de Philadelphe (7). Mais ce qui est encore plus admissible, c'est que la traduction fut faite en partie sous le règne de Philadelphe, en partie sous celui de Soter. On pourrait tirer

---

(1) Il suffirait, pour le faire sentir, de remarquer qu'il n'y avait plus alors de tribus.

(2) J. L. Vives (*In Aug.*, *de Civit. Dei*, XVIII, 42) fut le premier qui émit des doutes sur son authenticité : « Circumfertur libellus ejus (Aristeæ) nomine confictus, ut puto ab aliquo recentiore. Il fut suivi par J. Scaliger, Calvisius, de Valois, etc. (On trouvera leurs noms dans Buddeus, *Isagoge historico-theologica*, Leipzig, 1727, in-f°, p. 1318, et dans Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. III, p. 665). Humphrey Hody (*Contra historiam Aristeæ de LXX interpret. dissertatio*, Londres, 1685, reproduite dans son livre *De biblior. textib. original.*, lib. I) prouva qu'elle a été écrite par un Juif qui voulait donner de l'autorité à la version grecque. La même démonstration fut faite par Van Dale (*Dissertationes super Aristea*, Amsterdam, 1705, in-4°). L'auteur veut se faire passer pour païen, puisqu'il se dit adorateur de Zeus ; mais dans bien des endroits il se trahit et montre qu'il est juif. Les trois lettres de Démétrius de Phalère, de Ptolémée Philadelphe et d'Eléazar ont entre elles, tant pour le contenu que pour le style, une étonnante ressemblance. Toute la chronologie du prétendu Aristée fourmille d'erreurs grossières : par exemple, la victoire navale remportée par Philadelphe sur Antigone n'a jamais eu lieu ; Démétrius a été éloigné de la cour par Philadelphe dès l'avènement de ce prince (Noldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, trad. fr., p. 164). L'écrivain juif ne semble pas tant avoir voulu relever le mérite de cette traduction que glorifier son peuple et sa loi aux yeux des Grecs. En effet, ce qu'il accentue surtout, c'est l'honneur fait à sa nation par le roi d'Egypte, et les frais considérables que celui-ci consent à subir pour obtenir une traduction des livres Saints. S'il a pris le nom d'Aristée, c'est sans doute parce que cet écrivain était connu comme auteur d'un livre sur les Juifs, mentionné par Alexandre Polyhistor (Eusèbe, *Prepar. evang.* IX, 25), et c'est aussi à ce livre que le Pseudo-Aristée fait allusion au commencement de sa lettre (Bleek, *Einleit.*, p. 753). — L'authenticité de la lettre a trouvé des défenseurs dans Usserius (*De Græca LXX interpretum versione syntagma*, Londres, 1655), Vossius (*De LXX interpretibus eorumque translatione...*, La Haye, 1661, in-4°, et *Appendix ad librum de LXX interpret.*, ibid., 1663, in-4°), Whiston, Simon de Magistris (*Daniel secundum LXX*, Rome, 1772, in-f°, pp. 309-623), etc. De notre temps, ces auteurs ont été suivis par Const. Oiconomos (Περὶ τῶν ο' ἑρμηνευτῶν τῆς παλαιᾶς θείας γραφῆς βιβλία δ, Athènes, 1844 et suiv., 4 vol. in-8°), et par Grinfield (*An apology for the Septuagint*, Londres, 1850, in-8°).

(3) V dans le P. Cornély, *Introductio*, t. I, p. 322, quelques réflexions intéressantes sur le caractère de ce document.

(4) Tischendorf, *Vetus Testamentum græce*, ed. 6ª (revue par Nestle), Leipzig, 1880, in-8°. t. I, p. xviij.

(5) Van Dale, *op. cit.*, pp. IV et suiv.

(6) *De Pentateuchi versione alexandrina*, Fribourg, 1818, in-4°.

(7) Un passage du Talmud de Jérusalem (*Megilla*, I) donne peut-être une confirmation à cette hypothèse. Parmi les variantes de la traduction grecque, l'auteur cite le mot ארנבת (Levit. XI, 6 ; Deut. XIV, 7) qu'on rendit par une périphrase, à cause de son homonymie avec le nom de la mère du roi. Or la mère de Soter était femme de Lagus (λαγώς, lièvre), et il y avait là une coïncidence fâcheuse avec le mot qui désigne en hébreu le même animal. Wogue, *Histoire de la Bible*, p. 138.

cette conclusion des textes de S. Irénée et de Clément d'Alexandrie (1), et surtout d'un passage d'Anatole, évêque de Laodicée dans la seconde moitié du III[e] siècle, où on lit que les Septante ont interprété les Ecritures sous Ptolémée Philadelphe et sous son père (2). Le Pentateuque était certainement traduit au III[e] siècle. Plusieurs écrivains du second siècle se sont en effet servis de cette traduction. Il suffit de citer le poëte juif Ezéchiel, qui avait écrit en vers, en essayant d'imiter Euripide, un drame intitulé *Exagôgé*, « la sortie » (d'Egypte) (3).

Cette première traduction ne devait comprendre que le Pentateuque. Les termes *loi de Moïse* ont été quelquefois considérés à tort comme désignant toute la Bible hébraïque (4). Avec S. Jérôme, il faut admettre qu'ils ne s'appliquent qu'aux cinq livres de Moïse (5).

Quant aux traducteurs, il n'y a pas à les chercher parmi les juifs de Palestine, mais parmi ceux d'Egypte. On ne peut d'abord supposer que le grand-prêtre eût consenti à envoyer de Jérusalem à Alexandrie le texte de la loi avec les vieillards qui devaient l'interpréter. La nature même du texte qui a servi de base à la traduction amène à cette conclusion : dans de nombreux endroits en effet, on remarque des divergences avec notre texte hébreu et un accord avec le Samaritain; la traduction dénote cette grande connaissance de l'Egypte et des institutions égyptiennes, qui convient parfaitement à des gens nés dans le pays. En outre eût-on pu trouver en Palestine à cette époque des hommes capables de faire une version grecque de l'hébreu ? L'Egypte devait plutôt en fournir.

Y eut-il un seul ou plusieurs traducteurs (6) ? Il est impossible de répondre à cette question. On peut seulement considérer comme probable que les chefs de la communauté juive d'Egypte veillèrent sur l'entreprise et qu'ils l'approuvèrent. Ainsi s'explique l'accueil que lui firent les Juifs d'Egypte et des autres pays (7).

La traduction du Pentateuque fut probablement suivie, peu de temps après le règne de Ptolémée Philadelphe, par celle des autres parties de la Bible hébraïque. En effet le petit-fils de Jésus, fils de Sirach, dans le prologue de l'Ecclésiastique (8), mentionne la traduction des trois parties de l'Ancien Testament comme existant à l'époque où il vivait (9). Mais cette

---

(1) V. les endroits cités plus haut, p. 364, note 1[re].

(2) Πτολεμαίῳ τῷ φιλαδέλφῳ καὶ τῷ τούτου πατρί (dans Eusèbe, *Hist. eccl.* VII, 22). Cfr. Bleek, *op. cit.*, p. 754.

(3) Clément d'Alexandrie, *Strom.* I.

(4) Telle est l'opinion de P. Morin, réfutée par R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, p. 190.

(5) « Quamquam et Aristeas, et Josephus, et omnis schola Judæorum quinque tantum libros Moysis a LXX translatos asserant ». S. Jérôme, *In Ezech.* V.

(6) D'après le Tr. *Sopherim*, I, il y aurait eu un traducteur pour chacun des cinq livres. On a remarqué en effet que le même mot est traduit d'une manière différente dans plusieurs de ces livres (Grætz, *Geschichte der Juden*, t. III, p. 620). Les Pères (V leurs citations dans Lami (*Introductio in S. S.*, t. I, pp. 131-136) ont soutenu généralement que la version grecque de l'Ancien Testament, toute entière, était l'œuvre des soixante-dix vieillards. S. Jérôme, comme on vient de le voir, est d'un avis différent ; c'est cet avis qui a prévalu : on verra bientôt qu'il est appuyé par l'examen sérieux de sa traduction.

(7) Bleek, *op. cit.*, p. 756.

(8) 132 avant J.-C.

(9) Οὐ μόνον δὲ ταῦτα, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι, καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων οὐ μικρὰν ἔχει τὴν διαφορὰν ἐν ἑαυτοῖς λεγόμενα (Ecclis., Prolog.). Frankel (*Op. cit.*, p. 22) demande à tort s'il faut entendre ces mots d'une version chaldaïque ou d'une version grecque.

traduction n'eut pas pour auteurs ceux du Pentateuque. En outre les Prophètes et les Hagiographes n'ont pas été non plus traduits par les mêmes personnes. Un autre témoignage important se joint à celui qu'on vient d'invoquer. C'est la souscription des additions d'Esther (1), qui affirme que le livre a été traduit en grec sous Ptolémée et Cléopâtre, c'est-à-dire comme on en convient généralement, sous Ptolémée Philométor (entre 181 et 145). Il faut conclure de là que la Bible hébraïque, y compris les hagiographes, était alors traduite, car le livre d'Esther, comme le prouvent les textes de Josèphe et de S. Jérôme (2), occupait la dernière place.

III. La traduction est écrite dans le *dialecte commun,* qui avait commencé à prédominer au temps d'Alexandre le Grand (3).

Quels sont les caractères de ce dialecte, appelé par les commentateurs et les grammairiens κοινὴ διάλεκτος (4) ? Bossuet en donne une définition exacte : « Les juifs d'Alexandrie, dit l'évêque de Meaux, se firent un grec mêlé d'hébraïsmes, qu'on appelle la langue hellénistique, les Septante et tout le Nouveau Testament sont écrits en ce langage (5). »

C'est de cette langue (6) que se servaient les juifs hellénistes ou grécisés (7). Elle avait commencé à se former après la mort d'Alexandre (323), lorsque les juifs se dispersèrent (τῆς διασπόρας) dans l'empire macédonien et y fondèrent de nombreuses et vivantes colonies. La plus importante fut celle d'Alexandrie. C'est là principalement que fleurit la langue hellénistique. Les seuls documents écrits de cette langue qui soient arrivés jusqu'à nous sont la traduction grecque de l'Ancien Testament et le Nouveau Testament (8).

Il est évident que l'écrivain grec ne peut faire allusion qu'à la langue dont il se sert. Tischendorf, *ibid*, p. XIX

(1) On la lit dans tous les anciens mss.

(2) V. M. Gillet, *Comment. sur Esther, préf.*, p. 165.

(3) Cfr. Thiersch, *De Pentateuchi versione alexandrina libri tres*, Erlangen, 1840, in-8°, pp. 65 et suiv

(4) V. plus haut, p. 295. — On ne sera pas étonné de nous voir parfois parler ici de la langue du Nouveau Testament.

(5) *Histoire universelle*, liv. I, ch. 8. — Cfr. les explications de R. Simon, *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, pp. 315-333.

(6) Beelen la caractérise ainsi « Indoles græcitatis (Veteris et) Novi Testamenti in eo potissimum cernitur, quod universe convenit cum sermone illo græco seriore, qui per imperium Macedonicum inde a tempore Alexandri Magni, tam in ipsis Græciæ civitatibus quam in exteris Asiæ et Africæ regionibus imperio Macedonum subjectis in usu vitæ communis exstitit. Quæ græcitas serior (verbis utor Schottii) ab antiquiori eo maxime differebat, partim quod quæ olim diversis Græcorum dialectis propria fuerant in ortographia, pronuntiatione, flexione nominum atque verborum, genere substantivorum, vocabulorum formis singulisque vocibus, promiscue adhibebat, partim haud pauca secundum analogiam recens formata usurpabat. Igitur græcus ille sermo qui inde a tempore Alexandri M., permixtis dialectis, per imperium Macedonicum, pro variis provinciis nonnihil varius, *in usu vitæ communis* exstitit, hic sermo veluti fundamentum est græcitatis librorum N. T ... Altera hellenismi judaici nota in eo consistit, quod non tantum abundabat vocabulis locutionibusque nunc hebraizantibus, nunc aramaizantibus, verum etiam quoad, ad syntaxin quod attinet, pro græca syntaxi aliquando eam habet verborum structuram, quæ in hebraico aut aramaico sermone usitatur. » *Grammatica græcitatis Novi Testamenti*, pp. 12-14, 22.

(7) Nous suivrons M. E. Stapfer, art. *Langage hellénistique*, dans l'*Encyclopédie* de M. Lichtenberger. t. VI, pp. 140 et suiv.

(8) Il ne faut compter parmi les écrivains qui se sont servis de cette langue, ni Josèphe, ni Philon : Josèphe ne l'emploie que dans les citations qu'il emprunte aux LXX et dans un très petit nombre de passages de ses *Antiquités*; quant à Philon, il ne l'emploie jamais (Stapfer,

« Ce dialecte bizarre, mélange de deux langues si différentes, représentait, par son existence même. le contact de deux civilisations antiques, celle de l'Orient et celle de l'Occident; c'était la plus pauvre et la plus incorrecte des langues mise au service d'une foule d'idées nouvelles, les plus abondantes, les plus élevées, les plus riches que le monde eût encore vues (1). »

La langue d'Homère subissait à cette époque des changements considérables. Les dialectes employés jusqu'alors dans des provinces séparées venaient de se fondre en une seule langue appelée le dialecte commun ou hellénique. L'attique. qui y dominait, était devenu la langue de la prose littéraire. Mais on y trouvait aussi beaucoup de mots empruntés aux Egyptiens, aux Sémites, aux Perses. Après le dialecte attique, c'est le dorique qui y avait laissé le plus de traces.

Citons quelques-uns de ces mots du dialecte attique : *ἀετός*, aigle (2) ; *πρύμνη*, poupe (3) ; *ὕαλος*, verre (4) ; du dialecte dorique : *ἄρσην*, mâle (5) ; *γογγύζειν*, murmurer (6) ; *κλίβανος*, four (7) ; *λίμος*, faim (8) ; *πιάζειν*, se saisir de (9) ; *σκορπιζεῖν*, disperser (10), etc.

Des termes, employés seulement jusque-là par les poëtes, deviennent d'usage populaire: *αὐθεντία* (11), autorité; *αὐθεντεῖν*, prendre de l'autorité (12); *ἀλάληθος*, ineffable (13) ; *μεσονύκτιον*, milieu de la nuit (14) ; *θέσται τι ἐν τῇ καρδίᾳ* (15), etc.

Une forme différente est donnée à certains mots : *ἐκπάλαι* au lieu de *πάλαι* ; *μετοικεσία* pour *μετοικία* (16) ; *νῖκος* au lieu de *νίκη* (17) ; *οἰκοδομή* au lieu de *οἰκοδόμησις* (18) ; etc.

Des verbes en *μι* deviennent des verbes en *ω* : *ὀμνύω*, au lieu de *ὄμνυμι* (19), etc. Des diminutifs sont employés : *ὠτίον* pour *οὖς*, oreille (20), etc.

Des mots connus reçoivent des acceptions toutes nouvelles : *παρακαλέω*,

---

ibid., p. 140). — Cfr. Baumgarten, *Der Schriftshellenische Charackter des Josephus*, dans *Jahrbuch für deutsche Theologie*, 1864, pp. 616-649.

(1) Stapfer, *ibid.*

(2) Exod. XIX, 4, etc.; Matt. XXIV, 28, etc.

(3) Marc, IV, 38; Act. XXVII, 29, 41, etc.

(4) Job, XXVIII, 17; Is. LIV, 12; Apoc. XXI, 18, 21.

(5) Forme ionienne et attique, Matt. XIX, 4 ; Marc. X, 6 ; Luc, II, 23 ; Gal. III, 28 ; Gen. VII, 2 ; II Mach. VII, 21, etc. La forme classique est ἄρρην, Rom. I, 27, Apoc. XII, 5.

(6) Nombr. I, 1 ; Lam. III, 39, etc.; Matth. XI, 11, etc.

(7) Pour κρίβανος; Gen. XV, 17 ; Lév. II, 4, XXVI, 26 ; Ps. XX, 9 ; Is. XXXI, 9 ; Matt. VI, 30.

(8) Job, XXX, 3; Is. XIV, 4; Luc, IV, 25, XV, 4.

(9) Gen. IX, 10 (?) ; Cant. II, 15 ; Joan. VII, 30 ; Act. III, 7, etc.; πιέζω se trouve aussi, Luc, VI. 38. Dans l'Ancien Testament, il a un autre sens, Mich. VI, 15.

(10) IV Rois, XXII, 15 ; Ps. XVII, 16 ; Job, XXXIX, 15 ; Mal. II, 3 ; Jean. X, 12 ; II Cor. IX, 9.

(11) III Mach. II, 29.

(12) I Tim. II, 12.

(13) Rom. VIII, 26.

(14) Jug. XVI, 3 ; Ruth, III, 8 ; Ps. CXVIII, 62 ; Marc, XIII, 35 ; Act. XVI, 25, etc.

(15) Luc, I, 66. Expression qui ne se rencontre que dans les tragiques grecs.

(16) IV Rois, XXIV, 16; Ezéch. XII, 11.

(17) Os. X, 11.

(18) I Par. XXIX, 1 ; Ezéch. XVII, 17, XL, 2.

(19) Ps. LXXII, 10 ; Jér. V, 7 ; Matt. V, 34 ; Apoc. X, 6, etc.

(20) III Rois, IX, 15, XX, 2 ; Matt. XXVI, 51, etc.

dont le sens primitif est *appeler*, prend le sens de *consoler* (1) ; ἐρωτάω, outre le sens d'*interroger*, a celui de *prier* (2), etc.

Des mots nouveaux reçoivent droit de cité : ἀλλοτριοεπίσκοπος, qui s'ingère dans les affaires d'autrui (3), ἀγαθοποιεῖν (4), αἰχμαλωτίζειν (5) ; καλοποιεῖν (6); ὁλόκληρος (7), πληροφορία. (8) etc.

Il s'y trouve beaucoup de substantifs en μα : ἔκτρωμα (9), κατάλυμα (10), κατόρθωμα (11), πλήρωμα, etc.

On peut noter encore les substantifs très nombreux composés avec συν (12), plusieurs adjectifs en ινος (13), et beaucoup de verbes en θω, ιζω et αζω.

C'est de cette langue que les Juifs de la dispersion se servirent, sans s'inquiéter de la littérature grecque (14). Ce qu'ils voulaient en effet apprendre surtout, c'est la langue de la conversation et des affaires. Leur prodigieuse facilité à s'assimiler les coutumes étrangères leur rendit cette tâche facile. Mais ils ne se contentèrent pas de connaître cette langue et d'y introduire de nombreuses formes grammaticales hébraïques. Ils y firent entrer aussi beaucoup de mots nouveaux, nécessités par leur foi religieuse (15), et des expressions hébraïques qu'un Grec de naissance ne pouvait pas comprendre (16), et devait appeler barbarismes (17), mais qu'eux-mêmes entendaient parfaitement.

Il est juste toutefois de remarquer que le grec du Nouveau Testament est en général supérieur à celui des Septante et qu'il renferme moins d'hébraïsmes (18). Mais le caractère général de la langue est le même (19).

---

(1) Is. LVII, 18 ; I Mach. IX, 35 ; etc., Luc, XVI, 25, etc.

(2) III Rois, X, 4.

(3) I Pier. IV, 15. Ce mot est spécial au Nouveau Testament.

(4) Nombr X, 32 ; Tob. XIII, 14; I Pier. II, 15.

(5) Tob. I, 12 ; I Mach. X, 33 ; Luc, XXI, 24 ; Rom. VII, 23; II Cor. X, 5 ; II Tim. III, 6.

(6) Lév. V, 4 ; II Thess. III, 13.

(7) Deut. XXVII, 6, Jos. IX, 4 ; Sag. XV, 3 ; I Macc. IV, 17 ; I Thess. V, 23 ; Jac. I, 4.

(8) Coloss. II, 2 ; I Thess. I, 5 Hebr. VI, 11, X, 22. Les LXX ont πληροφορέομαι, Eccles. VIII, 11.

(9) Nombr. XII, 12 ; Job. III, 16 ; Eccles. VI, 3 ; I Cor. XV, 8.

(10) III Mach. III, 23 ; Act. XXIV, 3.

(11) Cant. V, 13 ; I Paral. XVI, 31, etc.

(12) συμβολή, Exod. XXVI, 4, 10 ; συμμαθητής, Jean, XI, 16 ; συμπολίτης, Eph. II, 19, etc.

(13) δερμάτινος, IV Rois, I, 8 ; Matt. III, 4 ; Marc, I, 6 ; ὄρθρινος, Os, VI, 4 ; Sag. XI, 22 ; Apoc. XXII, 16.

(14) Ce n'est que plus tard qu'ils étudièrent la philosophie grecque.

(15) Σκηνοπηγία, *la fete des Tabernacles*, Deut. XVI, 16, XXXI, 10, Jean, VII, 2 ; εἰδωλόθυτον, Act. XV, 29 ; I Cor. VIII, 1 ; εἰδωλολατρεία, I Cor. X, 14 ; Gal. V, 2, Coloss. III, 5 ; I Pier. IV, 3 ; προσήλυτος, Is. LIV, 15 ; Matt. XXIII, 15 ; Act. II, 10, etc.; πεντηκοστή, Tob. II, 1, II Mach. XII, 32 ; Act. II, 1 ; I Cor. XVI, 8, etc.; φυλακτήριον (Ezéch. XIII, 18), Matt. XXIII, 5, etc.

(16) Πᾶσα σὰρξ, *toute chair*, pour *tout le monde*, Joel, II, 28, Is. XL, 5, Luc, III, 6, Act. II, 17 Rom. III, 2 ; I Pier. I, 24 ; σκάνδαλον, dans le sens de *scandale, occasion de chute*, Ps. LXVIII, 23, Matt. XVI, 23, I Cor. I, 23, etc. ; καρπὸς τῆς ὀσφύος, *fruit du rein*, c'est-à-dire *progéniture* (Gen. XXXV, 11, etc.), Act. II, 30 : Cfr. Hebr VII, 5 ; χεῖλος τῆς θαλάσσης, *lèvre de la mer*, rivage, Exod. XXVI, 4, Prov. X, 19, Heb. XI, 12 ; χριστός, *oint*, *Messie*, I Rois, II, 10, 35, Ps. II, 2, XVIII, 61 ; Is. XLV, 1, etc.

(17) « Hebraismus est solius hebræi sermonis propria loquendi ratio, cujusmodi in græcam vel aliam linguam sine barbarismi suspicione transferre non licet » (Blessig, cité par Winer, *Grammatik*, p. 29, note).

(18) V pour les preuves, Stapfer, *ibid.*, pp. 145 et suiv.

(19) Sur l'hellénisme en général, V. E. Reuss, art. *Hellenismus et Hellenisten* dans l'*Ency-*

Il y a dans cette circonstance une très grande probabilité en faveur de l'origine égyptienne des LXX. La même conclusion se tire de l'emploi qui y est fait de certaines expressions spéciales à l'Egypte. On y trouve des mots égyptiens : *κόνδυ*. la coupe de Joseph (1) ; *οἰφί*, éphah, *ἄχι* ou *ἄχει*, roseaux, herbes du Nil (2) ; *ἀρτάβη*, homer (3) ; *ἶβις* (4) ; *βύσσος* (5). Parmi les expressions se rapportant à l'Egypte, on a noté les suivantes : *ἀλήθεια* pour rendre תמים (6) ; *παστοφορεῖον* (7) ; *σχοῖνος* (8) ; etc. (9).

IV La manière dont les traducteurs grecs traitent les livres saints répond aux habitudes littéraires des Alexandrins à l'époque des premiers Ptolémées. Le syncrétisme d'Alexandrie se trahit en effet dans l'accommodation de l'hébreu aux idées hellénistiques. Ainsi les traducteurs, surtout ceux du Pentateuque, atténuent les antropomorphismes si nombreux dans tout l'Ancien Testament. Dieu *n'est pas affligé*, il *ne se repent pas* d'avoir créé l'homme ; il *pense* et *réfléchit* seulement (10). Dans l'hébreu, Moïse le prie de se *repentir* du *mal* qu'il se préparait à infliger à son peuple ; dans le grec on lui demande d'*avoir pitié* du *malheur* de ce peuple (11). Les vieillards qui accompagnent Moïse sur le mont Sinaï ne voient pas le Dieu d'Israël, mais *le lieu* où il est (12). On ne peut contempler la *face* de Dieu, mais seulement sa *gloire* (13). L'espoir que manifeste Job de voir Dieu après sa mort n'est pas exprimé par le traducteur qui se contente d'une phrase vague (14). Ezéchias se plaint de ne pas voir le *salut de Dieu* dans la terre des vivants (15) ; cette périphrase n'est pas dans l'original qui a seulement *Jéhovah*.

Des idées philosophiques tout à fait étrangères au texte sacré y sont

---

clopédie de Herzog ; Stapfer, *art. cité* ; Saumaise, *de Lingua hellenica*. — Cfr aussi Berger de Xivrey, *Etude sur le texte et le style du Nouveau Testament*, Paris, 1856, in-8° (avec la critique qu'en a faite M. Reuss, *Revue de théologie de Strasbourg*, 1856, pp. 360 et suiv.) ; Letronne, *Recueil des inscriptions grecques et latines de l'Egypte*, Paris, 1842, 2 vol. in-4°. Parmi les lexiques du grec de l'Ancien Testament, indiquons ceux de Biel, La Haye, 1779, 3 vol. in-8°, de Schleussner, Leipzig, 1820-1821, 5 vol. in-8°, de Wahl, *Clavis librorum Veteris Testamenti apocryphorum philologica*, Leipzig, 1853, in-4° ; les concordances de Kircher, Francfort, 1607, 2 vol. in-4°, et de Tromm, Amsterdam, 1718, 2 vol. in f°. — Pour le Nouveau Testament, outre les ouvrages cités plus haut, p. 299, il faut consulter : Plank, *De vera natura atque indole orationis græcæ Novi Testamenti*, Gœttingue, 1810, in-4° ; les dictionnaires de Schirlitz, 2e éd., Giessen, 1858, in-8°, et de Cremer.

(1) Gen. XLIV, 2.
(2) *Ibid*. XLI, 3.
(3) Is. V, 10.
(4) Lévit. XI, 17 ; Deut. XIV, 16.
(5) II Par. II, 14.
(6) Diodore de Sicile, parlant des Egyptiens, dit (I, 75) : ὃ προσηγόρευον 'Αλήθειαν. Elien (*Var. hist*. XIV, 34) : καὶ ἐκαλεῖτο τὸ ἄγαλμα 'Αλήθεια.
(7) Is. XXII, 15 ; I Par. IX, 26, etc.
(8) Ps. CXXXIX, 5.
(9) Cfr. Hody, *op. cit*., II, 4 ; Thiersch, *op. cit*., pp. 76 et suiv.
(10) Gen. VI, 7.
(11) Exod. XXXII, 12, 14. Les traducteurs des livres postérieurs suivront plus fidèlement le texte original ; I Rois, XV, 35 ; Jérém. XVIII, 8 ; Jon. III, 10, etc.
(12) Exod. XXIV, 10 et suiv.
(13) Nombr. XII, 8 ; Ps. XVII, 15.
(14) « C'est le Seigneur qui a disposé pour moi toutes ces choses ». Job, XIX, 26.
(15) Is. XXXVIII, 11.

introduites par les interprètes (1). Ainsi les deux récits de la création sont traduits de manière à faire croire que le premier se rapporte à cette création idéale, invisible, qui, selon Platon, avait eu lieu d'abord dans la pensée divine, et d'après laquelle avaient été formés plus tard les objets matériels. Ainsi ils écrivent : « la terre était *invisible* (2) ; Dieu se reposa de toutes les œuvres qu'il avait *commencé à* faire... (3). Quand Dieu fit le ciel et la terre et toute herbe des champs *avant qu'elle fût sur la terre*, et toute plante des champs *avant qu'elle eût poussé*. Et Dieu fit pousser *encore* de la terre tout arbre... (4). Et il forma *encore* de la terre toutes les bêtes » (5). C'est précisément la manière dont Philon interprète ces endroits. Dans Isaïe le même procédé se retrouve. Là où le texte original porte : Dieu a *créé* ces choses, a *formé* la terre (6), la traduction écrit : « Qui a *montré* toutes ces choses? Dieu qui a *montré* la terre et qui l'a faite ». Le traducteur veut indiquer par là que Dieu n'a fait que manifester au dehors un monde qui existait déjà dans sa pensée.

Les traducteurs traitent donc le texte librement et parfois arbitrairement. Les Septante, dit Œhler (7), en agissent avec le texte des livres bibliques exactement comme Zénodote et Aristarque avec Homère. Ces critiques rejettent ce qui leur parait indigne de la poésie et de la morale, considérant leur goût subjectif comme le juge suprême de la critique textuelle (8), les Septante n'en usent pas autrement. Ils recherchent pardessus tout ce qui est convenable, τὸ πρέπον ; ils changent le texte dans une foule de cas ; ils agissent ainsi dans beaucoup de passages où on a supposé qu'ils suivent un texte différent de celui que nous avons (9).

V. Une autre observation mérite d'être faite. Les traductions de chaque livre sont si fortement distinguées l'une de l'autre, non-seulement par la façon dont les expressions particulières sont rendues, mais aussi par leur caractère général qu'on en doit conclure à l'existence de plusieurs traducteurs (10). Il est certain que le traducteur n'est pas le même pour les livres historiques que pour le Pentateuque (11), que les traducteurs d'Isaïe et des petits prophètes sont différents (12), qu'Isaïe ne provient pas de la même main que les livres historiques (13), que le traducteur des Rois n'est pas le

(1) V Bruston, art. *Versions anciennes de la Bible*, dans l'*Encyclopédie* de M. Lichtenberger, t. XII, p. 331.

(2) Gen. I, 2.

(3) *Ibid.*, II, 3 et suiv.

(4) *Ibib.*, 9.

(5) *Ibid.* 19.

(6) Is. XL, 26, XLV. 18.

(7) *Berliner Jahrb.* août 1846, p. 235.

(8) C'est ce que dit Cicéron « Aristarchus Homeri versum negat quem non probat ».

(9) Le texte des Septante diffère parfois de l'original, et dans ces cas la valeur critique de la version est considérable. Mais ces endroits sont-ils aussi nombreux qu'on l'a dit? Cfr. Ps. XL, 7, LXXXIV, 12, etc. Gen. IV, 26, XLIX, 5, 6, 14, 22, 26, 27, 28, etc. — V. plus haut, p. 274.

(10) C'est toutefois aller trop loin que de prétendre, avec Hody et Frankel (*op. cit.*, pp. 4 et 20), qu'on peut reconnaître plusieurs mains dans le Pentateuque.

(11) On trouve dans ceux-ci de fréquents pléonasmes ; Jug. V, 3, VI, 18, XI, 27 ; Ruth, IV, 4 ; II Rois, XI, 5, XV. 28, XXIV, 12 : III Rois. II, 2 ; IV Rois, IV, 13, X, 9, etc.

(12) Cfr. Is. II, 2-4, et Mich. IV, 1-3.

(13) Cfr. Is. XXXVI-XXXIX et II Rois, XVIII et suiv.

même que celui des Psaumes (1). Ainsi, les traducteurs du Pentateuque et de Josué emploient le mot hébreu *Φυλιστιείμ*, tandis que dans les autres livres on se sert du mot *ἀλλοφύλοι*. Dans les Paralipomènes, פסח est toujours rendu par *φασέκ*; ailleurs il ne l'est pas moins constamment par *πάσχα*. Les Paralipomènes conservent aussi la trace des terminaisons hébraïques de l'adjectif de nationalité, *θεκωί*, *Ἀναθωθί*, *φαραθωνί*, tandis que dans les livres des Rois on a la terminaison grecque *Θεκωΐτης*, etc. (2).

La traduction du Pentateuque se distingue en général par la fidélité littérale, le soin et l'élégance (3). Celle des livres historiques trahit moins d'exactitude et une connaissance plus imparfaite de l'hébreu. Quant aux prophètes, ils sont, la plupart du temps, traduits sans intelligence, et incorrectement dans les passages difficiles. La traduction de Jérémie surtout est arbitraire, comme les Pères l'avaient déjà remarqué (4). Les fautes qu'on y relève sont bien dues au traducteur, quoi qu'en aient pensé certains critiques (5) ; elles révèlent le manque d'exactitude et le caprice (6) ; elles montrent une tendance constante à adapter les prophéties aux circonstances de l'époque, tendance surtout visible dans les prophéties diri-

---

(1) Cfr. Ps. XVIII et II Rois, XXV.

(2) V. d'autres exemples dans Hody, pp. 204 et suiv.

(3) « Quos (libros Pentateuchi) nos quoque plus quam cæteros profitemur consonos cum Hebraicis ». S. Jérôme, *Quæst. in Genesim*, préf.

(4) Πολλὰ δὲ τοιαῦτα καὶ ἐν τῷ Ἱερεμίᾳ κατενοήσαμεν, ἐν ᾧ τὴν πολλὴν μετάθεσιν καὶ ἐναλλαγὴν τῆς λέξεως τῶν προφητευομένων εὕρομεν (Origène, *Ep. ad Afric.*). « Jeremiæ ordinem librariorum errore confusum, multaque quæ desunt Hebræis fontibus digerere, ordinare, deducere, et complere (censui), ut novum ex vetere, verumque pro corrupto atque falsato prophetam teneas ». S. Jerôme, *In Jerem.* préf.

(5) Spohn, *Jeremias e versione alexandrina*, t. I, p. 1.

(6) On y remarque de nombreuses erreurs dans le *genre* III, 6, XI, 15, etc.; dans le *nombre* : II, 18, 19, 34, XXII, 7, 26, 30, etc.; dans la *personne* : II, 25, 30, VIII, 6, XXII, 14, XXV, 4, XXX, 5, etc.; dans le *temps* : VI, 8, X, 17, etc. Des synonymes sont mal compris οἱ υἱοί pour בית, II, 26 ; ἀκούσατε pour ראו, *ibid.* 31 ; τὸ πορνεῦσαι αὐτήν pour עשתה, III, 7 : ἡ χώρα pour העיר, IV, 29 ; Περσων pour מדי, XXV, 25 ; τὸ στρατόπεδον pour אנשים, XLI, 12, etc. Des métaphores sont changées : ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτῆς pour בחדשה, II, 24 . συστροφαί pour נצרים, IV, 16 ; τοῦ λαοῦ μου pour צאני, XXIII, 3; χρηματιεῖ pour ישאג, etc. Le traducteur introduit parfois une métaphore à la place d'une expression qui ne contient aucune figure : ἐκκαυθήσεται τὰ κακά au lieu de תפתח הרעה, I, 14 : ἀναφθῇ ὡς πῦρ pour תצא כאש, XXI, 12, etc. Il y a en outre des traductions inexactes et fausses ποῦ, אין, VI, 14 : μετὰ κρίσεως, משפטו, I, 16 ; ἀπὸ ὁδοῦ τραχείας, מיחף, II, 25 ; παγὶς ἐφεσταμένη, כלוב, V, 27, etc. On y trouve aussi des additions I, 1, III, 12, X, 12, XV, 1, etc.; des omissions I, 3, III, 3, 8, IV, 8, etc.; des transpositions : I, 16, II, 19, XXIV, 10, etc. Plusieurs traductions inexactes sont dues au texte non pointé : קלה, φωνῇ αὐτῆς, II, 23 ; אלה, δρύς, II, 34 ; רעים, ποιμένες, III, 1 ; רעבי, κορώνη, III, 2 ; משבה, ἡ κατοικία, III, 6 ; זאב ערבות, λύκος ἕως τῶν οἰκίων, V, 6 ; שבתך בתוך, ἐπιστρέψαι τόκος ἐπὶ τόκῳ, IX, 5 ; כלבל, πάντοθεν, XX, 9 : מעברים, εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης, XXII, 20 ; את מה משא, ὑμεῖς ἐστε τὸ λῆμμα, XXIII, 33 ; בם עור ופסח, ἐν ἑορτῇ φασέκ, XXXI, 8 ; נסחף, ἔφυγεν ὁ Ἄπις, XLVI, 15, etc. Des mots hébreux ne sont pas traduits, mais seulement transcrits en lettres grecques ἡ Ἀσίδα, VIII, 7, ἀγροῦ pour ועגור, *ibid*, Σόρ pour צור, XXI, 13 ; ἐν Ἄγαξ pour בארץ, XXII, 15 στῆσον σεαυτῇ Σιών, pour הציבי לך צינים, XXXI, 21 (V. le *Commentaire* sur Jérémie, p. 201) : τιμωρίαν pour תמרורים, *ibid* ; κειράδας pour קיר חרש, XLVIII, 31, etc. Voir aussi XI, 19, XV, 12, XXVII, 6, XXXI, 13, 21, L, 8, etc. Toujours par manque de soin et d'exactitude, des mots et des lettres semblables ont été changés : ἔγνωσάν σε pour ירעוך, II, 16 (le traducteur a lu sans doute ידעך) ; ηὐδόκησα pour פחדתי, II, 19 (בחרתי), ἐπλάτυνεν ἐφ' ὕδατα ἐρήμου pour למד מדבר פרא (תתה למי), II, 24 : καὶ οὐκ ἐφοβήθητε pour הדור אתם (ולא יראתם), II, 31 : μιᾶναι pour למדתי (לתבוא), II, 33 ; πρόσκομμα pour מלקוש (מוקש), etc.

gées contre l'Egypte (1). On y remarque aussi des corrections évidentes du texte primitif (2). Daniel n'est pas une traduction ; c'est un livre écrit à nouveau ; aussi, dès une époque très ancienne, la traduction de Théodotion remplaça, dans les bibles grecques, celle des Septante (3).

Dans les livres poétiques, la traduction des Proverbes est la meilleure. Celle des Psaumes est trop littérale, servile et souvent infidèle ; elle manque complètement d'esprit poétique. L'Ecclésiaste, où l'on retrouve les mêmes défauts, en devient parfois tout à fait inintelligible.

Dans Job, beaucoup d'endroits difficiles sont complètement omis (4). Dans ce livre, comme dans Jérémie, Esther, Daniel, il y a un certain nombre d'additions.

Partout apparaissent une fausse littéralité, des pratiques arbitraires, des changements intentionnels, des omissions, des additions, des transpositions (5). Les traducteurs ont pu être amenés à une partie de ces variantes par les manuscrits dont ils se servaient : ceux-ci en effet n'étaient pas écrits avec l'alphabet carré, mais avec le phénicien. Nous en avons la preuve dans ce que rapporte Origène (6), et dans un certain nombre de différences qui ne s'expliqueraient pas par l'écriture carrée (7). Il faut aussi

---

(1) Exemples : *καὶ συντρίψει τοὺς στύλους Ἡλιοπόλεως τοὺς ἐν Ὤν* ; le texte a simplement « dans la terre d'Egypte », XLIII, 13 ; — *διατί ἔφυγεν ὁ Ἄπις ὁ μόσχος ἐκλεκτός σου*, XLVI, 15 ; *μάχαιρα Ἑλληνική*, au lieu de חרב היונה, L, 17, XLVI, 6, etc.

(2) Exemples : *Ἰδουμαίαν* pour Juda, IX, 26 ; *εν τοις εθνεσι* pour הגוים, XXV, 11, de sorte que le mot ne puisse plus s'appliquer aux Juifs ; l'interpolation *γένοιτο κύριε*, III, 19 ; les additions, III, 18, V, 17, VII, 4, XIV, 13, XXIII, 28, XXX, 6, XXXII, VIII, 25, etc.; l'omission de l'épitithète « mon serviteur », donnée dans le texte à Nabuchodonosor, XXV, 9, XXVII, 6, qui ne sont pas assurément une interpolation de l'original, quoiqu'en aient dit Hitzig et Graf ; celle de נביא, XXVIII, 5, 6, 10, 11, 15, XXIX, 1, etc.; l'omission de passages répétés, VIII, 10-12, cfr. VI, 13-15, XVII, 3-4, cfr. XV, 13-14, XIII, 10-11, cfr. XLVI, 27-28, etc. Cfr. Kueper, *Jerem.*, p. 189 et suiv. — Quant à la différence dans l'arrangement du texte, la plupart des modernes rejettent celui des Septante et préfèrent celui de l'hébreu. S. Jérôme avait déjà dit : « Ordinem visionum, qui apud Græcos et Latinos omnino confusus est, correximus » (*Comm. in Jerem.*, préf.). V. notre préface à *Jérémie*, p. 14-17, et Wichelhaus, *De Jeremiæ versione alexandrina*, Halle, 1847, in-4°. Quoiqu'en pensent Movers, de Wette et Bleek, nous continuons de nous ranger à l'opinion émise par S. Jérôme : il n'y a pas de motifs sérieux pour l'abandonner.

(3) Ce changement s'est probablement produit entre Origène et S. Jérôme (Bleek, *Einleitung*, p. 767). « Danielem juxta LXX interpretes Domini Salvatoris ecclesiæ non legunt, utentes Theodotionis editione, et cur hoc acciderit nescio. Sive enim quia sermo chaldaicus est, et quibusdam proprietatibus a nostro eloquio discrepat, noluerunt Septuaginta interpretes easdem linguæ lineas in translatione servare ; sive, sub nomine eorum, a nescio quo non satis Chaldaicam linguam sciente, editus est liber ; sive aliud quid causæ extiterit ignorans ; hoc unum affirmare possum quod multum a veritate discordet, et recto judicio repudiatus sit » (S. Jérôme, *In Danielem*, préf.), — V. notre préface à *Daniel*, p. 54, note 10.

(4) Cfr. Thiersch, *op. cit.*, lib. I ; Tœpler, *De Pentateuchi interpretationis Alexandrinæ indole critica et hermeneutica*, Halle, 1830, in-8° ; et surtout Bickel, *De indole ac ratione versionis alexandrinæ in Job*, Marburg, 1863, in-8°.

(5) V. pour la traduction d'Isaïe, Gesenius, *Jesaia*, t. I, pp. 57 et suiv. ; pour celle des livres historiques, Hottinger, *Thesaurus philologicus*, pp. 354 et suiv. ; Frankel, *Vorstudien*, pp. 132 et suiv.

(6) Le nom de Jéhovah avait été transcrit, dit-il, avec les anciennes lettres dans la traduction (*Sel.* in Ps. II ; *Patr. gr.* t. XII, c. 1104). Le Thav, dit encore ce Père, avait la forme d'une croix, ce qui n'est vrai que dans l'écriture phénicienne (In Ezéch, IX, 4 ; *ibid.* t. XIII, c. 802).

(7) *θασοβὰν*, Gen. XLVI, 6, polur אצבן, etc. V. aussi Exod. XIV, 2 ; Ruth. III, 7 ; Ps. XVII, 20, CXXXVI, 18 ; Lam. I, 12, etc. — Cfr. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, p. 149, et Frankel, *Vorstudien*, p. 204 et suiv.

rappeler que les points-voyelles n'existaient pas encore, ce qui a pu amener d'autres divergences, absolument inévitables.

Tout en tenant compte de ces faits, on ne peut s'empêcher de reconnaître que les traducteurs ne semblent pas bien familiers avec la langue des auteurs originaux (1).

Enfin plusieurs des plus importantes prophéties ont été obscurcies par eux d'une manière malheureuse (2).

VI. Nous n'irons pas toutefois jusqu'à dire, avec un érudit anglais (3), que la traduction des Septante, dans son état primitif et dépouillée de toutes les gloses explicatives qu'on y a introduites à différentes reprises, est *comme l'envers de la tapisserie hebraïque*. En rendant bien la ligne générale des dessins, elle brouillerait les nuances et les détails, et laisserait trop voir les raccords.

Il est plus équitable de rapporter l'appréciation de Delitzsch :

« Malgré ces défauts, cette version est la clef la plus ancienne que nous possédions pour l'intelligence des documents écrits de l'Ancien Testament. Elle est le miroir le plus ancien que la critique de l'Ancien Testament puisse consulter, et où le texte même s'est réfléchi. Elle a une inestimable valeur pour celui qui veut contrôler les interprétations de l'Ecriture données par le Talmud, les Midraschim et en général la littérature juive née en dehors de l'Egypte... Elle occupe une place importante dans l'histoire de la révélation. C'est par elle que le paganisme entre pour la première fois en rapport avec la révélation de l'Ancien Testament, elle est donc la première entrée de Japhet dans les tentes de Sem.. Elle est l'événement grâce auquel la religion d'Israël, appelée à devenir par le christianisme, la religion du monde, a été mise sur une voie nouvelle. Elle a fourni au christianisme la langue qu'il allait parler... Dans l'Ancien Testament les Septante ont été l'étoile matinale qui annonce le Nouveau » (4).

VII. Philon crut la version des Septante inspirée (5). Les Talmuds présentent aussi quelques traces de cette opinion (6), qui fut soutenue par un grand nombre de Pères. En particulier, S. Justin, S. Irénée (7), Clément d'Alexandre (8), S. Cyrille de Jérusalem (9) S. Epiphane (10), Théodoret,

---

(1) Thenius, qui relève la valeur critique des Septante dans les livres historiques, afin de rabaisser d'autant le texte massorétique, est forcé d'avouer que le traducteur de ces livres ne possédait pas parfaitement l'hébreu (Keil, *ibid.*, § 175).

(2) Is. IX, 1 ; Jérém. XXIII, 6, etc. — S. Jérôme se plaint que les LXX aient inexactement traduit les passages messianiques « Cum illi Ptolemæo regi mystica quæque in Scripturis Sanctis prodere noluerint, et maxime ea quæ Christi adventum pollicebantur, ne viderentur Judæi et alterum Deum colere, quos ille Platonis sectator magni idcirco faciebat, quia unum Deum colere dicerentur » (*Quæst. hebr.*, préf.).

(3) Smith, *A Dictionary*, t. III, p. 1207.

(4) *Psalm.* t. II, p. 424.

(5) Dæhne, *Gesch. Darstellung der jüdisch. — Alexandr. Religion. philosophie* t. I, pp. 58-59.

(6) Tr. *Megilla* (Jérus.), f° 62, c. 4 ; Tr. *Megilla* (Babyl.), f° 9 ; Tr. *Sopherim.*, c. I. — Cfr. le P. Morin, *Exercit. bibl.*, I, VIII, 1.

(7) *Adv. hœres.* III, 25.

(8) *Stromat.* I, 22, § 149.

(9) *Catech.* IV, 34.

(10) *Loc. cit.*

S. Philastre et S. Augustin (1) la défendirent. Mais elle est universellement abandonnée aujourd'hui (2). Cette opinion ne s'appuie pas en effet sur la doctrine de l'Eglise, mais sur un fait historique dont la vérité est loin d'être démontrée. S. Augustin d'ailleurs ne semble pas tenir à imposer son opinion (3). D'autres Pères, S. Hilaire et S. Chrysostôme établissent surtout l'autorité de cette version sur ce qu'elle a été faite avant l'avénement du Christ (4), et sur quelques caractères intrinsèques.

VIII. Cette traduction n'eut pas seulement un grand succès parmi les Juifs hellénistes (5); elle fut aussi employée dans la Palestine. Philon s'en sert exclusivement, et Josèphe l'emploie pour le moins autant que l'original hébreu (6).

On a soutenu aussi que c'est d'après elle que les écrivains du Nouveau Testament citent d'ordinaire l'Ancien, même dans les passages où elle diffère du texte hébreu (7). Cette opinion reste encore la plus acceptable, malgré l'ingéniosité d'une autre hypothèse, qui a été récemment proposée (8).

On a même prétendu qu'on la lisait dans les Synagogues. Les renseignements (9) d'origine juive, ne semblent pas confirmer entièrement cette

---

(1) « Hanc (interpretationem), quæ LXX est, tanquam sola esset, sic recepit Ecclesia, eaque utuntur græci populi christiani, quorum plerique utrum alia sit aliqua ignorant... Spiritus qui in Prophetis erat, quando illa dixerunt, idem ipse erat in LXX viris, quando, illa interpretati sunt... Si igitur, ut oportet, nihil aliud intueamur in Scripturis illis, nisi quid per homines dixerit Spiritus Dei, quidquid est in hebræis codicibus et non est apud interpretes LXX, noluit ea per istos, sed per illos prophetas Dei Spiritus dicere : quidquid vero est apud LXX, in hebræis autem codicibus non est, per istos illa maluit, quam per illos, idem Spiritus dicere, sic ostendens utrosque fuisse prophetas. Unde vestigia sequens Apostolorum, quia et ipsi ex utrisque, id est ex hebræis et ex LXX testimonia prophetica posuerunt, utraque auctoritate utendum putavi, quoniam utraque una atque divina est ». *De Civit. Dei* XVIII, 43.

(2) M. Giguet (*La Sainte Bible, traduction de l'Ancien Testament d'après les Septante,* Paris, 1872, in-12, t. I, préface, p. IX) ose écrire ces lignes incroyables : « Indépendamment de l'inspiration divine que l'Eglise reconnaît aux Septante... »

(3) *De doctrin. Christ.* II, 15; *Ep. ad Hieron.*

(4) *In Psalm.*, II, 3.

(5) Elle ne semble pas avoir été bien connue des païens. Ainsi Alexandre Polyhistor emprunte ses extraits sur les Juifs à toutes sortes d'écrivains juifs. mais il ne consulte pas la Bible. Nœldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, p. 364.

(6) Cfr. Spittler, *de usu versionis alexandrinæ apud Josephum*, Gœttingue, 1779, in-4°; Scharsenberg, *De Josephi et versionis alexandrinæ consensu*, Leipzig, 1780, in-4°; Gesenius, *Geschischte der hebr. Sprache*, pp. 80 et suiv.

(7) R. Simon, *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, pp. 232 et suiv.; Bruston, *art. cit.*, p. 332.

(8) E. Bœhl a supposé que les Juifs contemporains de N.-S. possédaient une traduction complète de la loi et des prophètes en langue aramaïque et offrant de nombreuses ressemblances avec la traduction alexandrine. C'est cette version araméenne, tantôt littérale, tantôt très libre, que les auteurs du Nouveau Testament auraient citée. Cette hypothèse n'a que le mérite de résoudre une grosse difficulté : l'existence mentionnée, dans une addition aux LXX, d'une Bible syriaque, ἐκ τῆς Συριακῆς βίβλου (Job, XLII, 18) : mais on ne peut invoquer à son appui aucun fait certain. E. Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ*, Paris, 1885, in-8°, pp. 353, 354.

(9) Le passage tiré du Targum de Jérusalem (tr. *Sota*, f° 21, col. 2, dans Buxtorf, *Lexicon Chaldaicum*, p. 104, que l'on invoque, dit « R. Levi ivit Cæsaream, audiensque eos legentes lectionem *Audi Israel* (Deut. VI) hellenistice, voluit impedire ipsos. R. Jose, id animadvertens, irascebatur dicens qui non potest legere hebraice, num omnino non leget »? Mais il n'est question dans ce passage que du *Schema*, partie de la prière; Cfr. Hody, *op. cit.*, p. 227.

opinion. Ceux d'origine chrétienne sont plus probants (1). Il est difficile de supposer que dans ces passages il s'agit seulement d'explications données en grec (2).

Plus tard, à cause de motifs polémiques, elle devint l'objet de la suspicion des Juifs (3). Ceux-ci l'accusaient d'incorrection (4). Aussi lui opposèrent-ils d'autres traductions dont nous parlerons tout à l'heure. Ils en arrivèrent à la traiter comme un objet d'exécration publique, et à comparer le temps de sa composition avec celui où leurs ancêtres avaient adoré le veau d'or (5).

De leur côté, les chrétiens prétendirent que les juifs avaient altéré le texte original (6) et se persuadèrent que la version des Septante contenait partout la vraie leçon.

Ces deux causes qui amenèrent chez les juifs la composition de nouvelles versions, produisirent chez les chrétiens un effort critique qui se révéla surtout dans les travaux d'Origène.

Section II

AUTRES TRADUCTIONS JUIVES (7)

I. Une version à l'usage des juifs fut faite dans la première moitié du second siècle de l'ère chrétienne. Son auteur se nommait Aquila. Suivant une tradition juive, il était originaire de Pont, et s'était converti au judaïsme (8). Il vivait sous l'empereur Adrien, dont il était le neveu, si l'on doit croire les légendes du *Tanchuma* et du *Schaboth Rabba* (9), qui, nous devons le dire, sont conformes aux renseignements laissés par les Pères (10), mais qui proviennent peut-être de la même source.

---

(1) Tertullien, *Apologét.* XVIII : « Sed et Judæi palam lectitant » ; S. Justin, *Apolog.* I, 31, *Dial. cum Tryphon.*, LXXII ; *Cohort. ad Gentil.* XIII ; Justinien, *Novelle* 146.

(2) Ainsi le veut à tort Frankel, *Vorstudien*, pp. 56 et suiv. Cfr. Wichelhaus, *op. cit.*, pp. 31 et suiv.

(3) V. S. Justin, *Dial. cum Tryph.*, LXI et LXVIII.

(4) Cfr. Zastrau, *De Justini martyris studiis biblicis*, Vratislaviæ, 1841, in-8°, t. I, p. 27.

(5) « Octavo die mensis Tebeth, quod eo scripta est lex græce temporibus Ptolemæi regis, et tenebræ venerunt super mundum tribus diebus » (*Megilla Taanith*, Bâle, 1578, f° 50, col. 2). — « Opus quinque seniorum, qui scripserunt Ptolemæo rege legem græce, et fuit dies ille gravis Israel, sicut dies quo factus vitulus » (Tr. *Sopherim*, c. 1). — Frankel, *op. cit.*, p. 61, note, proteste contre cette haine prétendue des Juifs à l'égard des Septante.

(6) V. en particulier S. Justin, *Dial. cum Tryph.*, ch. LXVII, LXXI, LXXIII.

(7) עקילס dans les écrits rabbiniques, parfois אקילס, et çà et là confusion avec אונקלוס, *Onkelos*. Peut-être est-ce un seul personnage : עקילס et אונקלוס (en grec ἀγκύλος) sont un seul et même nom, à peine différemment prononcé par les Palestiniens et par les Babyloniens (Wogue, *Histoire de la Bible*, p. 149). Mais, comme cette identité est plus que douteuse, nous nous contentons d'indiquer ici cette hypothèse, et nous n'en reparlerons pas, quand nous en serons aux Targums.

(8) C'est pour cela qu'il est nommé הגר dans le Talmud de Jérusalem, tr. *Kiddush*, f° 59, 1.

(9) Cfr. Anger, *De Onkelo Chaldaico quem ferunt Pentateuchi paraphraste, et quid ei rationis intercedat cum Akila græco Veteris Testamenti interprete*, Leipzig, 1845, in-4°, pp. 4 et suiv.

(10) Cfr. S. Irénée, *Adv. Hæres.* III, 24. C'est ce Père qui, le premier mentionne Aquila. Il

La version d'Aquila affecte une littéralité excessive, et elle pousse ce souci à un degré qui la rend parfois inintelligible. Voici deux exemples : Ἐν κεφαλαίῳ ὁ θεὸς σὺν οὐρανὸν καὶ σὺν τὴν γῆν (1) ; καὶ συνεῖδεν ὁ θεὺς σὺν τὸ φῶς ὅτι καλόν (2), etc. Aquila traduit toujours את, signe de l'accusatif (3), par σὺν suivi de l'accusatif. Il a été sévèrement jugé par les Pères (4), qui lui ont reproché d'avoir altéré certains endroits dans un but polémique (5). S. Jérôme, qui formule çà et là quelques accusations de ce genre, reconnaît cependant la fidélité et l'exactitude de cette traduction (6). Quant aux juifs, ils eurent pour elle une si grande estime (7), qu'on alla jusqu'à appliquer à son auteur les paroles du Psaume (8) : « Tu es plus beau que les fils des hommes » (9).

S. Jérôme parle d'une seconde édition de cette traduction, « quam Hebræi κατ ἀκρίβειαν nominant » (10).

II. Un peu plus tard, Théodotion, prosélyte juif d'Ephèse, ou hérétique judaïsant et ébionite (11), entreprit une nouvelle traduction, ou, pour mieux dire, il corrigea et améliora celle des Septante. Son travail fut publiée sous l'empereur Commode (180-192), si l'on s'en rapporte à S.

---

faut en effet rejeter la supposition que S. Justin (*Dial. cum Tryph.* LXXI), fait allusion à sa traduction (Bleek, *Einleitung*, p. 764) : S. Jérôme, *De Viris illustr* LIV ; Philastre, *De Hæres.* § 90 ; S. Epiphane, *De pond. et Mens.* § 14 ; S. Athanase, *Synopsis Script. Sacror.* § 77 suivant S. Athanase, Aquila était de Sinope.

(1) Gen. I, 1.

(2) *Ibid.* I, 4.

(3) V L. Dubeux, *Mémoire sur le sens démonstratif et réfléchi attribué par Gesenius au mot* את *dans les livres hébreux de l'Ancien Testament*, Paris, 1857, in-8.

(4) Δουλεύων τῇ ἑβραϊκῇ λέξει (Origène, *Epist. ad African.*). « Aquila autem proselytus et contensiosus interpres, qui non solum verba, sed et etymologias verborum transferre conatus est, jure projicitur a nobis. Quis enim pro *frumento* et *vino* et *oleo* posset vel legere, vel intelligere χεῦμα, ὀπωρισμὸν, στιλπνότητα, quod nos possumus dicere *fusionem*, *pomationem* et *splendentiam* ? Aut quia Hebraici non solum habent ἄρθρα, sed et πρόαρθρα, ille κακοζήλως et syllabas interpretatur et litteras, dicitque σὺν τὸν οὐρανὸν καὶ σὺν τὴν γῆν, quod græca et latina lingua omnino non recipit ». (S. Jérôme, *Ep. ad Pammachium*, *de optimo genere interpretandi*). Ἡρμήνευσεν, οὐκ ὀρθῷ λογισμῷ χρησάμενος, ἀλλ' ὅπως διαστρέψῃ τινὰ τῶν ῥητῶν, ἐντυχήψας τῇ τῶν ἑβδομήκοντα δύο ἑρμηνείᾳ· ἵνα τὰ περὶ Χριστοῦ ἐν ταῖς γραφαῖς μεμαρτυρημένα ἄλλως ἐκδώσει, δι' ἣν εἶχεν αἰδῶ εἰς ἄλογον αὐτοῦ ἀπολογίαν. (S. Epiphane, *De pond. et mens.* XIV). S. Jérôme lui reproche encore « multa mysteria Salvatoris subdola interpretatione celasse ». (*In Johan.*, préface.) Cfr. aussi S. Irénée, *Adv. hæres.* III, 24 ; S. Philastre, *De Hær.* 90 ; Anastase le Sinaïte, *Sermo IX in Hexaemer* ; Eusèbe, *In Ps.* XC, 9.

(5) V la note précédente. S. Irénée, *l. c.*, l'accuse d'avoir écrit « Ecce adolescentula concipiet », au lieu de « Ecce virgo concipiet ».

(6) « Judæus Aquila interpretatus est ut Christianus » (*Opera*, ed. Migne, t. VI, c. 656). V. les textes réunis par M. Gilly, *Précis d'introduction*, t. I, pp. 207 et suiv.

(7) V Origène, *Epist. ad African.* ; Philastre, *Hæres.* 90 ; S. Augustin, *De Civit. Dei*, XV, 23 « Aquila quem interpretem Judæi ceteris anteponunt ».

(8) Ps. XLV, 3.

(9) *Talmud de Jérusalem*, tr. *Megilla*, f° 71, 3.

(10) *In Ezech.* III, etc.

(11) Cette seconde hypothèse a un fondement sérieux dans les passages où S. Jérôme parle de Théodotion (*In Daniel. Comm.*, préf. ; *In Esdram.* préf. ; *In Job.* préf. ; *In Habac.* III). De plus, nous ne trouvons pas de traces de l'usage de sa traduction chez les Juifs ; rien ne nous apprend non plus qu'ils l'aient estimée. Au contraire, comme on le dit plus haut, les chrétiens s'en sont servis, puisqu'ils ont adopté pour l'usage ecclésiastique sa traduction de Daniel. En outre Théodotion traduit un passage d'Isaïe, XXV, 8, comme on le trouve I Cor. XV, 54, κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος, traduction qui diffère entièrement de celle des LXX. Cette coïncidence doit être purement accidentelle ; mais elle peut s'expliquer par le fait que Théodotion s'est approprié la traduction paulinienne de ce passage. Cela rend extrêmement probable son christianisme au temps où il faisait sa traduction. Bleek, *Einleitung*, p. 766.

Epiphane (1). Cette date n'a rien d'impossible et peut très bien se concilier avec la mention que fait de Théodotion S. Irénée (2). En tous cas, cette traduction est postérieure à celle d'Aquila et antérieure à celle de Symmaque.

III. Très peu de temps après Théodotion, un autre Ebionite (3), Symmaque, fit une traduction plus libre, où le sens était plutôt exprimé que les paroles (4). Quelques critiques croient qu'après avoir été de la secte des Samaritains, il la quitta pour les Ebionites (5). Sa traduction aurait été faite sous l'empereur Sévère (6). On en mentionne aussi une seconde édition (7).

Ces traductions que les anciens écrivains désignent souvent comme *les trois* (8), sont plus fidèles que les Septante ; elles ne changent pas, comme ceux-ci, les métaphores ; souvent elles s'accordent entre elles contre les Septante. Malheureusement, il ne nous en est parvenu que des fragments, recueillis dans ce qui reste des Hexaples et dans les écrits rabbiniques (9).

IV. Il existe en outre des fragments de trois traductions anonymes, qu'on désigne comme *quinta*, *sexta* et *septima*, à cause du rang qu'elles tiennent dans le travail critique d'Origène. Leurs auteurs étaient inconnus à ce Père. Il est probable que ces versions ne comprenaient pas tout l'Ancien Testament (10). La *sexta* doit être l'œuvre d'un chrétien (11).

On trouve encore, aux marges des manuscrits grecs de la Bible, la trace d'un certain nombre de fragments de traductions, auxquelles on a donné les noms suivants :

1° ὁ ἑβραῖος. Ce sont des remarques sur le texte des Septante résultant d'une comparaison avec le texte hébreu. Elles proviennent principalement de S. Jérôme (12).

2° ὁ σύρος, c'est-à-dire probablement l'ancienne traduction syriaque (13).

---

(1) S. Epiphane, *De pond. et mens.* VII.

(2) *Adv. hæres.* III, 24. L'ouvrage de S. Irénée a été écrit entre 177 et 192.

(3) Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 17 : *Demonstr. evang.* VII, 1. S. Jérôme dit « Theodotio, quasi pauper et Hebionita, sed et Symmachus ejusdem dogmatis » (*In Habac.* III).

(4) Cfr. Thieme, *De puritate Symmachi*, Leipzig, 1735, in-4°.

(5) R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, p. 236. Il s'appuie sur S. Epiphane, *De pond. et mens.* XVI ; S. Athanase, *Chronicon paschale*, Euthymius Zigabenus, etc. Ces renseignements paraissent fabuleux à Bleek, *Einleitung*, p. 967.

(6) En effet, S. Irénée, qui nomme Aquila et Theodotion, ne nomme pas Symmaque. Origène se servit de sa traduction. D'après Eusèbe, elle aurait été communiquée à Origène par une femme nommée Julienne, qui la tenait de Symmaque lui-même (Eusèbe, *l. c.*).

(7) S. Jérôme, *In Nah.* III, 1 *In Jerem.* XXXII, 30.

(8) Bleek, *Ibid.*, p. 767 ; cfr. Theodoret, *In Is.* VII ; *In Abdiam*, I.

(9) Cfr. Anger, *op. cit.*, p. 13.

(10) « Quintam editionem quam in Actæo littore invenisse se (Origène) scribit » (S. Jérôme, traduction des *Homélies* d'Origène *sur le Cantique des Cantiques*, préface). Cfr S. Epiphane *op. cit.*, XVII, etc.

(11) A cause de sa traduction d'Habacuc, III, 13. Si l'on juge d'après les fragments recueillis par Montfaucon, la quinta et la sexta ne comprenaient que le Pentateuque, les petits prophètes, les Psaumes et les Cantiques : la septima comprenait les Psaumes et les Cantiques. D'après Bleek, *op. cit.*, p. 767, la quinta (peut être aussi la septima) contenait les livres des Rois.

(12) Eichhorn, *Einleitung*, I, § 206.

(13) Keil, *Einleitung*, § 176.

Pourtant Semler, Dœderlein (1), Eichhorn (2) et Bleek (3) croient que ce mot désigne la traduction grecque par Sophronius, patriarche de Constantinople, de la nouvelle version latine de S. Jérôme, traduction grecque qui fut très usitée en Syrie.

3° τὸ σαμαρειτικόν, traduction du pentateuque samaritain dont nous parlerons plus loin.

4° ὁ ἑλληνικός, traduction grecque inconnue (4).

Section III

LES SEPTANTE A L'ÉPOQUE D'ORIGÈNE (5)

I. L'usage que les juifs hellénistes et les chrétiens faisaient des LXX amena bientôt dans un texte qui n'avait aucune base critique, de nombreuses corruptions : copistes et lecteurs y opéraient à leur gré des additions ou des altérations. Les manuscrits offrirent donc de bonne heure de fréquentes variantes.

On en rencontre déjà dans les écrits de Josèphe et de Philon (6). Chez ce dernier, par exemple, on lit τραφεὶς au lieu de ταφεὶς (7), ὠφείλησα, ὠφείλησέ, au lieu de ὠφέλησα, ὠφέλησέ (8). Des variantes plus nombreuses se remarquent dans les écrits du Nouveau Testament et dans ceux des premiers Pères, S. Barnabé, S. Clément, S. Justin Celui-ci en particulier suit un texte très corrompu. Quoique ne connaissant pas en effet d'autre traduction que celle des Septante, il s'en éloigne néanmoins dans beaucoup d'endroits. Il suit plus strictement l'hébreu, et se rencontre ainsi assez souvent avec les traductions juives postérieures ; mais fréquemment aussi le texte qu'il adopte ne se trouve que dans un seul manuscrit, ou tout au plus dans quelques-uns (9). Il ne faudrait pas conclure de là qu'il se sert de la traduction de Théodotion ou de celle de Symmaque (10) ; la chronologie est en effet complètement opposée à cette hypothèse (11). Mais on peut admettre que S. Justin a sous les yeux un texte des Septante revu par des Judéo-chrétiens. Dès son époque, en effet, il semble qu'une controverse

---

(1) *Quis sit ὁ σύρος Veteris Testamenti græcus interpres*, Aldtorf, 1772, in-4°.
(2) *Einleitung*, I, § 207.
(3) *Einleitung*, p. 778.
(4) Eichhorn, *ibid.*, § 208.
(5) Hævernick, *Einleitung*, § 73 ; Keil, *Einleitung*, § 177.
(6) V. Grabe, *De vitiis LXX interpr. ante Origenis ævum illatis*, Oxford, 1710, in-4°, pp. 3 et suiv.
(7) Gen. XV. 10 ; Philon, *Quis rer. div. hær.*, p. 519.
(8) Jer. XV. 10 ; Philon, *De conf. ling.*, p. 327. - Il ne faut pas toutefois admettre absolument que toute citation de Philon représente la leçon originale, parce qu'en bien des cas son texte a été corrigé de manière à se rapprocher des traductions grecques postérieures. Hævernick, *Einleitung*, § 73.
(9) V Amersfoordt, *De variis lectionibus holmesianis dissertatio*, pp. 94 et suiv.
(10) Comme l'a fait Stroth, *Repertorium*, t. II, pp. 75 et suiv.
(11) La traduction d'Aquila n'est nullement citée par S. Justin, *Dial. cum Tryphon.* LXXI.

ait été provoquée par des tentatives faites pour rapprocher davantage la traduction grecque de l'hébreu (1).

La confusion s'accrut par suite de l'existence d'autres traductions employées par diverses sectes, suivant les idées particulières de chacune. Elles ne contribuèrent pas peu à multiplier le nombre des variantes des Sentante. Aussi, à l'époque d'Origène, les différences des manuscrits étaient devenues extrêmes (2). Ce Père en donne pour causes, non-seulement la négligence des copistes, mais surtout le désir de corriger et la hardiesse déployée parfois dans ce travail de correction.

Le texte ainsi altéré avait reçu le nom de *κοινή*, traduit chez les Latins par « editio vulgata, communis » (3). Cette expression était empruntée aux critiques alexandrins qui désignaient de la même manière l'ancien texte non revu d'Homère, avant l'application d'une διόρθωσις grammaticale.

Origène s'était souvent aperçu des difficultés que ces variantes amenaient dans la polémique. Aussi entreprit-il une διόρθωσις du texte alexandrin dans un ouvrage qu'il appela les *Hexaples*, et auquel il s'occupa durant de nombreuses années, qu'on ne pourrait indiquer exactement. C'est, a dit à bon droit Mgr Freppel, la plus grande œuvre de patience qui ait jamais été accomplie par un homme.

Origène voulut mettre en pleine lumière la différence entre les textes juifs et chrétiens (4). Par conséquent, son œuvre n'était pas critique, mais plutôt exégétique et polémique, et destinée à venir en aide à la défense du christianisme contre le Judaïsme. Le but de son entreprise ne fut pas de donner un texte des LXX amendé d'une manière critique, au moyen de la collation des manuscrits. Il lui parut plus conforme à l'objet qu'il poursuivait de comparer les différentes versions avec l'original, de façon à rendre d'elles-mêmes évidentes les variantes. Aussi ces versions furent-elles rangées en colonnes par Origène. D'abord est l'hébreu dans le texte original; vient ensuite le même texte transcrit en caractères grecs pour indiquer la véritable prononciation. Origène suit, dans ces deux colonnes, certains manuscrits hébreux qu'il s'était procurés durant ses voyages (5). Probablement il a eu recours aussi à l'aide de Huilus, son maître juif (6). Dans sa troisième colonne il donne le texte d'Aquila, sans doute parce que c'est celui qui se rapproche le plus de l'hébreu ; dans la quatrième, Symmaque; dans la cinquième, les Septante; dans la sixième, Théodotion ; puis, dans le cas où elles existent pour certains livres particuliers, la quinta, la sexta et la septima.

La place donnée aux Septante entre Symmaque et Théodotion, vient pro-

---

(1) Outre le *Dialogue avec Tryphon*, on connait un ouvrage intitulé *ἀντιλογία* Παπίσκου καὶ Ἰάσονος, écrit sous Adrien, et qui est aussi une apologie contre le judaïsme.

(2) Origène s'en plaint vivement (*Comm in Matt.*, t. XV) : Νυνὶ δὲ *δηλονότι πολλὴ γέγονεν ἡ τῶν ἀντιγράφων διαφορὰ, εἴτε ἀπὸ ῥαθυμίας τινῶν γραφέων, εἴτε ἀπὸ τόλμης τινῶν μοχθηρᾶς τῆς διορθώσεως τῶν γραφομένων, εἴτε καὶ ἀπὸ τῶν τὰ ἑαυτοῖς δοκοῦντα ἐν τῇ διορθώσει προστιθέντων ἢ ἀφαιρούντων* (*Opera*, ed. de la Rue, t. III, p. 671).

(3) « Editionem quam Origenes et Cæsariensis Eusebius, omnesque Græciæ tractatores *κοινὴν*, id est communem appellant atque vulgarem » S. Jérôme, *Ep. CVI ad Sunniam et Fretelam.*

(4) Ὑπὲρ τοῦ μὴ *λανθάνειν ἡμᾶς τὴν διαφορὰν τῶν παρὰ Ἰουδαίοις καὶ ἡμῖν ἀντιγράφων*. *Epist. ad African.*

(5) Eusèbe, *Hist. eccl.* VI, 16.

(6) Cfr. Hody, *op. cit.*, p. 289.

bablement de ce que Symmaque se rapproche plus du texte hébreu que les Septante. C'est, sans doute, le degré des différences des versions avec l'original qui a déterminé l'ordre de leur arrangement. Théodotion suit les Septante, parce qu'il s'appuie sur cette traduction; quant aux autres, Origène ne les a sans doute considérées que comme des corrections des Septante (1).

Origène n'aurait pas pu essayer de corriger le texte des Septante au moyen des autres traductions sans soulever la critique très violente de ses contemporains. Sans doute, le texte qu'il suit est fondé sur de très bons manuscrits; aussi S. Jérôme l'appelle-t-il *editio incorrupta et immaculata*. Mais, en outre, il se servit des signes critiques employés par les grammairiens dans la révision du texte des classiques. Parmi ces grammairiens, Aristarque est mentionné comme ayant, le premier, fait usage de l'*obelos* dans les poëmes d'Homère (2). D'autres signes furent ajoutés à celui-là par les éditeurs critiques de Platon (3). Origène suivit ces derniers, ce qui ne doit nullement surprendre si on se rappelle l'éducation qu'il avait reçue, mais il appliqua ou modifia les signes qu'il empruntait aux grammairiens, de manière à ne pas s'écarter de son but.

Il employa l'*obelos* (obeliscus) [‘] pour indiquer qu'un endroit des Septante manquait dans l'hébreu, ce qu'il prouvait au moyen des plus fidèles traductions (4), et en employant surtout Théodotion à cause de son étroite alliance avec les LXX. L'Astérique [*] était employé pour suppléer à ce qui manquait (5) dans les Septante: ces passages manquants étaient ordinairement suppléés aussi d'après Théodotion; la fin du passage était marquée par deux points [:]. En outre, les Hexaples contenaient des *lemnisques* [÷] et des *hypolemnisques* [-̣] (6) pour signaler des traductions s'harmonisant ou non avec le sens du texte primitif.

Dans chacune des colonnes, le texte était divisé en membres de phrase, et le même membre de phrase était reproduit dans chaque ligne.

Tel était l'arrangement de l'ouvrage (7), nommé par les anciens *Hexaples* ou *Octaples* suivant le nombre des colonnes dont il était composé. Origène y travailla très longtemps, mais on ne sait pas d'une manière exacte le nombre d'années qu'il y dépensa (8).

On s'est demandé si Origène, en outre de cet ouvrage, en avait fait un autre en quatre colonnes, auquel on a donné le nom de *Tétraples*. Il est

---

(1) L'opinion contraire de S. Epiphane ne s'appuie sur rien de sérieux. — Cfr. Hody, *ibid.*, p. 604.

(2) Wolf, *Prolegomena*, pp. cclij et suiv.

(3) Diogène Laërce, III, 39.

(4) κριτηρίῳ χρησάμενοι ταῖς λοιπαῖς ἐκδόσεσιν.

(5) « Apponitur in iis locis, quæ omissa sunt ut illuscescant per eam notam quæ deesse videntur » (S. Isidore, *Origin.* I, 20).

(6) Tischendorf, *Vetus Testamentum græce*, proleg. p. xxxviij.

(7) V. le tableau ci-contre (p. 383), où on pourra plus facilement s'en rendre compte.

(8) D'après Huet (*Origeniana*) il les aurait commencées à Césarée de Cappadoce et finies à Tyr. Mais Origène fait allusion à son ouvrage dans sa lettre à Jules Africain, qui fut écrite, bien auparavant, à Nicomédie. De Wette a conclu de là que la besogne avait été entreprise dès Alexandrie. Montfaucon (*op. cit.*, t. 1, p. 13) dit: « Verisimile est Origenem Hexaplis edendis manum admovisse, postquam sextam editionem repererat. Reperit autem, Epiphanio (I, 18) teste, anno Alexandri Severi septimo, i. e. Christi 228. Et quia abhinc ad annum 231, quo Cæsaream se recepit, non sat otii et commodi habuisse videtur, ut tam arduam rem susciperet, opportuno in annum 231, cum Cæsareæ ageret, Hexaplorum opus remittitur ».

	Τὸ Ἑβραϊκόν.	Ἑβραϊκὸν ἑλληνικοῖς γραμ.	Ακύλας.	Σύμμαχος.	Ο	Θεοδοτίων.	Ε	ς	Ζ
Gen. I, 20.	ויאמר אלהים	Ουιωμερ ελωειμ	Καὶ εἶπεν ὁ Θεός·	Καὶ εἶπεν ὁ θεός·	Καὶ εἶπεν ὁ θεός·	Καὶ εἶπεν ὁ θεός·			
	ישרצו המים	ισρεσου αμαιμ	ἐξερψάτω τὰ ὕδατα	ἐξερψάτω τὰ ὕδατα	ἐξαγαγέτω τὰ ὕδατα	ἐξερψάτωσαν τὰ ὕδατα			
	שרץ נפש היה	σαρες ναφες αια	ἑρπετὰ ψυχῆς ζώσης	ἑρπετὸν ψυχὴν ζῶσαν	ἑρπετὰ ψυχῶν ζωσῶν,	ἑρπετὰ ψυχὰς ζώσας			
	ועוף יעופף על	ουωφ ιεωφεφ αλ	καὶ πετηνὸν ἐπτάμενον ἐπὶ	καὶ πετηνὸν πέτόμενον ἐπὶ	καὶ πετεινὰ πετόμενα ἐπὶ	καὶ πετηνὸν πέτόμενον ἐπὶ			
	הארץ על פני	ααρες αλ φανη	τῆς γῆς, ἐπὶ πρόσωπον	τῆς γῆς, κατὰ προσώπον	τῆς γῆς, κατὰ	τῆς γῆς κατα πρόσωπον			
	רקיע השמים	ρακιη ασαμαιμ.	τοῦ στερεώματος τοῦ οὐρανοῦ.	στερεώματος οὐρανου.	τὸ στερέωμα τοῦ οὐρανοῦ,	στερεώματος οὐρανοῦ.			
				καὶ ἐγένετο οὕτως :	✣ καὶ ἐγένετο οὕτως.	καὶ ἐγένετο οὕτως.			
Ps. VIII, 4.	אראה שמיך	ερεε σαμαχα	ὄψομαι τοὺς οὐρανούς σου.	ὄψομαι τοὺς οὐρανούς σου	ὄψομαι τοὺς οὐρανούς * σου	ὄψομαι τοὺς οὐρανούς σου.			
Hab. II, 4.	וצדיק באמונתו יחיה	ουσαδικ βημουναθω ιεϊε.	Καὶ δίκαιος ἐν πίστει αὐτοῦ ζήσεται.	ὁ δὲ δίκαιος τῇ ἑαυτοῦ πίστει ζήσει.	ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πιστεώς μου ζήσεται.	ὁ δὲ δίκαιος τῇ ἑαυτοῦ πίστει ζήσει.	ὁ δὲ δίκαιος τῇ ἑαυτοῦ πίστει ζήσει.	ὁ δὲ δίκαιος τῇ ἑαυτοῦ πίστει ζήσει.	ὁ δὲ δίκαιος τῇ ἑαυτοῦ πίστει ζήσει.
Jér. XI, 13.					Α Σ Θ. *Θυσιαστήρια*				

impossible de douter de son existence. C'est ce que prouvent surabondamment d'anciens témoignages (1). Mais les Tétraples ne diffèrent pas des Hexaples par rapport à leur structure interne et à leur dessein, puisque le nombre seul des colonnes n'y est pas le même. Il est tout naturel de supposer qu'Origène entreprit d'abord une œuvre moins considérable, qu'il augmenta par la suite. C'est ce que confirment les détails historiques de sa vie, d'où nous apprenons qu'il fit de nouvelles découvertes après avoir commencé son travail (2). Quelques critiques cependant (3) ont supposé qu'il commença par les Hexaples et en donna, plus tard, comme un abrégé dans les Tétraples. Il est certain que de nombreuses scolies décrivent souvent le texte des Septante dans les Tétraples comme s'écartant du texte hexaplaire dans l'édition d'Eusèbe et de Pamphile. Il semble donc impossible de supposer qu'Origène lui-même a placé dans les Tétraples comme un extrait des Hexaples, donnant les Septante avec des signes critiques, car cela eût rendu inutile le travail d'Eusèbe et de Pamphile. Néanmoins il vaut mieux s'en tenir à la première opinion. Le travail primitif d'Origène ne contenait que les quatre traductions arrangées d'une manière synoptique, et donnait le texte commun des Septante, sans signes critiques.

Après la mort d'Origène, ces Hexaples entrèrent dans la bibliothèque de Pamphile, à Césarée (4). Avec l'aide de son ami Eusèbe, Pamphile publia le texte des Septante, tel qu'il existait dans l'ouvrage d'Origène. Les manuscrits de cette famille obtinrent une grande faveur, surtout dans les églises de Palestine (5). Mais ils ne contenaient pas seulement les signes critiques d'Origène ; comme ils donnaient encore les scolies et les gloses des autres traductions, ils fournirent l'occasion de nouvelles corruptions du texte.

L'original d'Origène, qui ne fut peut-être jamais transcrit en entier, à cause des dépenses excessives qu'eût entrainées une telle copie, disparut sans doute dans une des invasions de la Palestine, soit celle des Perses de Chosroës, soit celle des Arabes (653). Quelques auteurs, parmi lesquels nous citerons S. Jérôme, avaient pu les utiliser. Grâce à eux, quelques débris nous en sont parvenus (6). D'autres fragments, traduits en Syriaque existent à la Bibliothèque de Milan (7).

---

(1) En particulier celui d'Eusèbe, *Hist. eccl.* VI, 16.

(2) Bleek, *Einleitung*, pp. 770, 771.

(3) H. de Valois, *notes* sur Eusèbe. l, c.; Herbst, *Einleitung*, t. I, pp. 165-166.

(4) « Pamphilus presbyter tanto bibliothecæ divinæ flagravit amore, ut maximam partem Origenis voluminum sua manu scripserit, quæ usque hodie in Cæsariensi bibliotheca habentur ». S. Jérôme, *De viris illustribus*, LXXV

(5) « Mediæ inter has provinciæ Palestinos codices legunt, quos ab Origene elaboratos Eusebius et Pamphilus vulgaverunt ». S. Jérôme, *In 1 Paral.*, préf.

(6) B. de Montfaucon les édita, Paris, 1713, 2 vol. in-f°; ils ont été donnés encore par C. F. Bahrdt, Leipzig, 1769-1770, 2 vol. in-8° (les remarques de Montfaucon et la transcription grecque de l'hébreu y sont omises), et reproduits par J.-B. Drach, dans la *Patrologie grecque* de Migne, t. XV-XVI, qui y a ajouté la traduction latine du ms. hexaplaire syriaque sur Jérémie et Ezéchiel édité par Norberg. La dernière édition a été procurée par Field, Oxford, 1851, 1874, 2 vol. in-4°. avec prolégomènes importants et Auctarium. V aussi Tischendorf, *Monumenta sacra inedita, nova collectio, vol. III, Fragmenta Origenianæ Octateuchi editionis cum fragmentis evangeliorum...*, Leipzig, 1860, in-4°.

(7) M. Ceriani en a publié une partie.

Section IV

LES SEPTANTE APRÈS ORIGÈNE (1).

I. Après Origène et, selon toute probabilité, indépendamment de ses travaux, Lucien, prêtre d'Antioche, mort en 311, et Hésychius, évêque égyptien (2), essayèrent d'améliorer le texte des Septante. Leurs recensions obtinrent l'approbation générale et entrèrent dans l'usage public, l'une en Syrie et en Asie Mineure, l'autre en Egypte (3). Il faut avouer qu'on ne sait presque rien du travail d'Hésychius. Celui de Lucien est plus souvent nommé par les anciens. Quelques écrivains postérieurs de l'Eglise grecque le décrivent quelquefois comme une nouvelle traduction de l'hébreu (4), ce qui est une erreur manifeste, et quelquefois comme une correction des Septante d'après l'hébreu. On a objecté, il est vrai, contre cette appréciation, que S. Jérôme identifie l'édition de Lucien avec la κοινή (5) ; ce n'était, en effet, croyons-nous, qu'une vulgate, mais corrigée d'après l'original hébreu et les traductions grecques. « Comme si nous appellions la vulgate d'Alcala ou Complute, l'édition de la vulgate qui a été imprimée avec plusieurs corrections dans la Bible de Complute ; ou si nous appellions la vulgate de Robert Estienne et la vulgate des théologiens de Louvain, les éditions corrigées que ces auteurs ont donnée de la même vulgate » (6).

II. Quelle que fût la valeur critique de certains de ces travaux, ils n'arrêtèrent pas la corruption du texte, ils contribuèrent plutôt à l'augmenter. Lecteurs et copistes ne comprenaient pas les signes critiques d'Origène, ou les changeaient. Ils mêlaient ensemble les différentes recensions (7). A peine quelques personnages isolés, comme S. Basile par

---

(1) Keil, *Einleitung*, § 178.

(2) D'après Huet (*Origeniana*, p. 561), les signes critiques d'Origène se trouvaient dans les récensions de Lucien et d'Hésychius ; mais le passage de S. Jérôme (*Ep. LXXIV ad Augustin.*) sur lequel on s'appuie n'est pas probant. Il n'est pas supposable non plus que ces deux critiques aient pris les Tétraples pour base.

(3) « Lucianus, vir doctissimus... tantum in Scripturarum studio laboravit, ut usque nunc quædam exemplaria Scripturarum Lucianea nuncupentur » (S. Jérôme, *De viris illustr.* LXXXII). « Alexandria et Ægyptus in LXX suis Hesychium laudat auctorem : Constantinopolis usque Antiochiam Luciani martyris exempla probat. Mediæ inter has provinciæ Palestinos codices legunt... (Id. *Pref. in Paralip.*).

(4) Οὗτος (Λουκιανός) τὰς ἱερὰς βίβλους... ἁπάσας ἀναλαβὼν ἐκ τῆς ἑβραΐδος ἀνενεώσατο γλώττης... (Suidas, au mot Λουκιανός).—Τὰς Ἰουδαΐων βίβλους εἰς τὴν ἡμετέραν διάλεξιν μετατίθησιν (Nicetas, *Comm. in Psalm., prœem.*)

(5) « In quo illud breviter moneo, ut sciatis aliam esse editionem, quam Origenes et Cæsariensis Eusebius, omnesque Græciæ tractatores κοινὴν, id est communem appellant atque vulgatam, et a plerisque nunc Λουκιανός dicitur ; aliam LXX interpretum, quæ in ἑξαπλοῖς codicibus reperitur » (*Ep. ad Sunn. et Fret.*). — Cfr. R. Simon, *Histoire critique du texte du Vieux Testament*, p. 241.

(6) R. Simon, *ibid.*

(7) « Nunc cum pro varietate regionum diverso fruantur (τῆς κοινῆς) exemplario, et germana illa, antiquaque translatio corrupta sit atque violata ; nostri arbitrii putas judicare quid verum sit, aut novum opus in veteri opere credere » (S. Jérôme, *Pref. in Paralip.*). — Cfr. aussi S. Jérôme, *Ep.* LXXXIX *ad August.*, et S. Augustin, *De civit. Dei*, XVIII, 43.

exemple (1), prennent la peine de se procurer des copies exactes d'une recension.

Aussi, ni la κοινή, c'est-à-dire le texte sans référence aux recensions (2), ni aucune recension, ne se trouvent-elles pures de corruptions dans les manuscrits qui nous sont parvenus.

Section V

MANUSCRITS DES SEPTANTE

Ces manuscrits (3) sont au nombre de plus de quatre cents (4), dispersés en Europe et en Orient: les principaux sont à Rome, Paris, Florence, Vienne, Londres, Oxford, Venise, Saint-Pétersbourg. La plupart, postérieurs au Xe siècle, sont écrits en cursive. Un petit nombre, à peine quarante, écrits en onciales, datent du quatrième siècle aux neuvième ou dixième. Il n'y en a pas plus de dix qui contiennent tout l'Ancien Testament. 80 environ renferment le Pentateuque entier ou des parties du Pentateuque; 150 donnent les Psaumes; 40 Isaïe et Daniel; 30 Job; 20 les Proverbes, l'Ecclésiaste, les Cantiques, Baruch; un très petit nombre donnent Tobie, Judith, la Sagesse, l'Ecclésiastique et les Machabées (5).

Les principaux *Onciaux* sont:

1. *Vaticanus* (II Holm.) (6). Ce manuscrit contient tout l'Ancien Testament, excepté les quarante-six premiers chapitres de la Genèse, trente-trois psaumes (CV-CXXXVIII) et les trois livres des Machabées (7).

2. *Alexandrinus* (III Holm.) (8). Il contient aussi tout l'Ancien Testament, à l'exception de I Rois, XII, 17-XIV, 9; Ps. XLIX, 19-LXXIX, 12 et quelques versets ou mots épars (9).

---

(1) D'après George Syncelle, *Chronograph.*, p. 203.

(2) « Κοινὴ, hoc est communis editio, ipsa est quæ et Septuaginta. Sed... pro locis et temporibus, et pro voluntate Scriptorum veterum, corrupta editio est » (S. Jérôme, *Ep. ad Sunn. et Fretel.*). « In editione vulgata, quæ græce κοινὴ dicitur, et in toto orbe diversa est » (Id. *In libr.* XVI *Comm. in Isaiam*, proœm.)

(3) Tischendorf, *Vetus Testamentum græce juxta LXX interpretes*, ed. 6a (curante Eb Nestle), Leipzig, 1880, in-8°, t. I, *prolegom.*, pp. xlj et suiv.

(4) Holmes (*V Test. græce, cum variis lectionibus*, Oxford, 1798-1827, 5 vol. in-f°) en comptait déjà plus de 300; depuis la publication de son Catalogue, on en a signalé une centaine de plus.

(5) Les meilleures et les plus nombreuses collations de manuscrits sont dans l'édition de Holmès (achevée par Parsons), citée dans la note précédente.

(6) V plus haut, partie IVe, p. 323.

(7) Il a été publié par les PP. Vercellone et Cozza, Rome, 1869-1872, 4 vol. in-4°.

(8) *Ibid.*, p. 322.

(9) Il a été publié d'abord par Grabe, Oxford, 1707-1720, 4 vol. in-f°, et 1720-1729, 8 vol. in-8°; les tomes II et III ont été édités par F. Lee. Cette édition a été reproduite par Breitinger, Zurich, 1730-1732, 4 vol. in-4°, Reineccius, Leipzig, 1751, in-8°; dans l'édition de Moscou, 1821, in-4°, et par Field, Oxford, 1859, in-4°. Plus tard, il a été réédité par Barber, Londres, 1816-1828, 4 vol. in-4°. Enfin dernièrement il a été reproduit en fac-simile, par la photolithographie, Londres, 1881-1883, 3 vol. in-f° (pour l'A. T.). V. la critique de l'édition de Barber dans Tischendorf, *op. cit.*, pp. lv et suiv.

3. *Sinaiticus*, découvert par Tischendorf (1).

Ces trois manuscrits contiennent tout l'Ancien Testament, sauf les fragments indiqués plus haut.

4. *Codex Ephræmi Syri* à Paris, contenant (64 feuillets) des fragments de l'Ancien Testament (2).

Ceux qui donnent le Pentateuque sont :

5. *Ambrosianus* (VII Holm.). Ve ou VIe siècle, à Milan (3).

6. *Coislinianus* (X Holm.). VIe siècle environ; à Paris.

Le *Basiliano-Vaticanus* (XI Holm.), qui commence au milieu du Lévitique, IXe siècle, à Rome.

Les suivants n'en contiennent que des fragments.

7. *Cottonianus* (I Holm.), Ve siècle, à Londres, British Museum, donne la Genèse (4).

8. *Vindobonensis* (VI Holm.), pourpre, VIe siècle, Vienne, donne la Genèse.

9. *Sarravianus*, qui est divisé en trois fragments, dont le premier (IV Holm.) est conservé à Leyde, le second (IV Holm.) à Paris, et le troisième (V Holm.) à Saint-Pétersbourg. Fin du IVe siècle (5).

10. *Petropolitanus* (VII Tisch.), palimpseste du VIe siècle, à Saint-Pétersbourg ; contient la plus grande partie du livre des Nombres.

11. *Tischendorfianus II Lipsiensis* (VIII Tisch.) ; VIIe siècle environ ; à Leipzig (6) et à Saint-Pétersbourg. Fragments des Nombres, du Deutéronome, de Josué, des Juges.

12. *Oxoniensis* (VI Tisch.) ; Oxford ; milieu du IXe siècle ; la plus grande partie de la Genèse. Le ms. XXI Tisch. est une autre partie de ce ms. Il contient Gen. XLII, 18-30 en onciales ; le reste, écrit au même siècle, est en cursive (7).

Ces manuscrits contiennent en outre : le *Coislinianus*, Josué, les Juges, Ruth et trois livres des Rois ; l'*Ambrosianus*, le livre de Josué presqu'en entier et plusieurs fragments ; le *Basiliano-Vaticanus*, tous les livres depuis Josué jusqu'à Esdras, Néhémias et Esther ; le *Serravianus*, des fragments de Josué et des Juges.

Pour les autres livres, Holmes, en outre du Vaticanus et de l'Alexandrinus, indiquait sept manuscrits :

13. *Claromontanus* (XII Holm.), aujourd'hui *Vaticanus*, VIIe siècle, à Rome. Contient les prophètes.

---

(1) *Ibid.*, p. 323. Le Sinaiticus a été publié par Tischendorf, S. Pétersbourg, 1862, 4 vol. in-4°. Un volume de supplément a paru, par les soins du même, à Leipzig, 1867, in-4°. Eb. Nestle a donné les variantes de ce ms., comparé à l'édition sixtine de 1586, à la suite de la 6e édition du *Vetus Testamentum græce*, de Tischendorf, Leipzig, 1880, V-187 pp. Tischendorf a trouvé et apporté en Europe dix manuscrits onciaux (*op. cit.*, p. xliv.).

(2) V. plus haut, p. 324. Les fragments de l'Ancien Testament ont été édités par Tischendorf, Leipzig, 1845, in-4°. Ce ms. contient une grande partie de Job, des Proverbes, de l'Ecclésiaste, du Cantique des Cantiques, de la Sagesse et de l'Ecclésiastique ; cfr. Tischendorf, ***op. cit.***, p. lxix-lxx.

(3) Edité par Ceriani, ***Monumenta sacra et profana***, Milan, 1864-1871.

(4) Edité par Tischendorf, ***Monumenta sacra inedita***, Leipzig, 1857, in-4°, t. II, p. 93.

(5) Edité en partie par Tischendorf, *Monumenta sacra inedita*, t. III, indiqué plus haut, p. 317, 318.

(6) Ces fragments ont été publiés par Tischendorf, ***Monumenta sacra inedita, nova coll.***, t. I.

(7) Tischendorf l'a édité, ***Monumenta sacra inedita***, t. II, 1857, p. 177-308.

14. *Dublinensis* (VIII Holm.), Dublin; VI[e] siècle environ; palimpseste contenant quelques fragments d'Isaïe.

15. *Venetus* (23 Holm.), Bibliothèque de S. Marc, à Venise; VIII[e] ou IX[e] siècle; contient la dernière partie de Job, les Proverbes, l'Ecclésiaste, les Cantiques, la Sagesse, l'Ecclésiastique, tous les prophètes, Tobie, Judith et les trois livres des Machabées.

16. *Vaticanus* (258 Holm.), Rome; IX[e] siècle; contient le livre de Job.

17. *Oxoniensis* (13 Holm.), Oxford, IX[e] siècle; fragments du Psautier.

18. *Cantabrigiensis* (294 Holm.), Cambridge; IX[e] siècle; fragments du Psautier.

19. *Parisiensis* (43 Holm.), Paris; IX[e] siècle; fragments du Psautier. Beaucoup de peintures.

20. *Veronensis* (III Tisch.), Vérone; V[e] ou VI[e] siècle; psautier écrit en lettres latines avec une traduction latine (1).

21. *Turicensis* (IV Tisch.); Zurich; VII[e] siècle; pourpre; psaumes (2).

22. *Londinensis* (V Tisch.); Londres; papyrus; IV[e] siècle; fragments du psautier (3).

23. *Petropolitanus* (IX Tisch.); Saint-Pétersbourg; VII[e] siècle; palimpseste; quelques fragments d'Isaïe, et du IV[e] livre des Machabées (4).

24. *Petropolitanus* (X Tisch.); Saint-Pétersbourg; VII[e] siècle; palimpseste; trois feuillets du III[e] livre des Rois (5).

25. *Tischendorfianus* (XI); V[e] siècle environ; fragments (deux feuillets) des psaumes.

26. *Londinensis* (XII Tisch.); British Museum à Londres; palimpseste; deux feuillets, du VII[e] siècle environ, contenant des fragments d'Ezéchiel et du III[e] livre des Rois; 1 feuillet, peut-être du V[e] siècle, contient quelques versets du même livre des Rois (6).

27. *Petropolitanus* (XIII Tisch.); Saint-Pétersbourg; VI[e] ou VII[e] siècle; palimpseste; quelques fragments de la Sagesse et de l'Ecclésiastique.

28. *Taurinensis* (XIV Tisch.); Turin; VIII[e] siècle; les petits prophètes (7).

29. *Cryptoferratensis* (XV Tisch.); Grottaferrata; VII[e] siècle; palimpseste; nombreux fragments d'Isaïe, quelques-uns de Jérémie, de Baruch, d'Ezéchiel, de Daniel, d'Osée, d'Amos, de Sophonie, d'Aggée, de Zacharie, de Malachie (8).

---

(1) Publié par Blanchini, *Psalterium duplex cum canticis juxta vulgatam græcam LXX seniorum et antiquam latinam-italam versionem*, Romæ, 1740, in-f°. — Cfr. Tischendorf, *op. cit.*, pp. xlv-xlvj.

(2) Cfr. J.-J. Breitinger, *De antiquissimo Turicensis bibliothecæ græco psalmorum libro in membrana purpurea titulis aureis ac litteris argenteis exarato, epistola ad A. M. Card. Quirinum*, Turici, 1748, in-4°; cfr. Tischendorf, *ibid.*, pp. xlvj-xlvij.

(3) Edités par Tischendorf, *Monumenta sacra inedita*, *nova collectio*, Leipzig, 1855, in-4°, t. I. pp. 217-278; — Cfr. *op. cit.*, p. xlvij.

(4) Ces derniers ont été édités par Tischendorf, *Monumenta sacra inedita*, t. VI, Leipzig, 1869.

(5) Edités par le même, *ibid.*, t. I, pp. 177-184.

(6) Edités en partie, *ibid.*, t. II, pp. 313 et suiv.

(7) V Pasini, *Catalogus mss. codicum bibliothecæ regii Taurinensis Athenæi*, Turin, 1749, Partie II, pp. 74 et suiv.

(8) On a parlé plus haut, p. 341, d'un Lectionnaire semblable, du X[e] ou du XI[e] siècle, pu-

30. *Petropolitanus* (XVI Tisch.); Saint-Pétersbourg; IX[e] siècle; lectionnaire, tiré des livres historiques, poëtiques et prophétiques (1).

31-33. (XVII-XIX Tisch.). Psautiers du IX[e] siècle environ; le premier est à Moscou, le second au monastère de Sainte-Croix, près Jérusalem; le troisième à l'université de Turin.

34. *Patmensis* (XX Tisch.); monastère de Saint-Jean, à Patmos; VIII[e] siècle; livre de Job; nombreuses peintures.

35. *Sangallensis* (XXII Tisch.); IX[e] siècle; fragments de deux livres des psaumes (2).

Section VI

ÉDITIONS DES SEPTANTE (3)

Ces éditions peuvent se diviser en quatre classes, d'après les éditions originales desqueles elles dérivent.

1° Le texte donné dans la Polyglotte d'Alcala (4) est basé sur des manuscrits que l'on n'a pas tous retrouvés. Ses éditeurs affirment qu'ils ont consulté de très anciens et excellents manuscrits, dont plusieurs leur avaient été envoyés par Léon X, et dont un autre, très exact, avait appartenu à Bessarion. Il est certain qu'ils n'eurent pas à leur disposition le Vaticanus; parmi les manuscrits qui leur furent envoyés de Rome, se trouvent ceux qui sont cotés chez Holmes, 108 et 248 (XIV[e] et XIII[e] siècles), quoique leur texte en diffère beaucoup (5). Il est souvent confirmé par les leçons du Syriaque hexaplaire (6). Peut-être aussi a-t-il été quelquefois modifié sur la Vulgate (7). Walton l'a jugé trop sévèrement (8) en disant que c'est le moins bon de tous.

Le texte de cette Polyglotte a été reproduit dans la Polyglotte d'Anvers (8), dans celles de Bertram (9), de Walder (10), et dans la Polyglotte de Paris (11). De nos jours encore il a été réédité dans la petite Polyglotte de Theil et Stier.

2° Un autre texte est suivi dans l'édition d'Alde et Ansulanus (12);

---

blié par Steininger. On doit citer encore quelques fragments de lectionnaires conservés à S.-Pétersbourg, Munich et Grottaferrata.

(1) Edités par le P. Cozza, Rome, 1867.

(2) V. Tischendorf, *Anecdota sacra et profana*, 2[e] ed., Leipzig, 1861, in-4°, pp. 235 et suiv. — Nous ne parlerons pas des mss. cursifs de la version des LXX.

(3) V. Lelong, *Bibliotheca Sacra*, ed. Mash, t. II, partie 2[e], pp. 262 et suiv.; J. A. Fabricius, *Bibliotheca græca*, ed. Harles, t, III, pp. 673 et suiv.; Frankel, *Vorstudien*, pp. 242 et suiv.

(4) V. plus bas.

(5) Vercellone, éd. citée plus bas, t. I, pp. IV et suiv.

(6) Eichhorn, *Einleitung*, t. I, § 181.

(7) R. Simon, *Hist. critique du Vieux Testament*, p. 524.

(8) V. plus bas.

(9) Heidelberg, 1586, in-f°.

(10) Hambourg, 1596, 3 vol. in-f°.

(11) V. plus bas.

(12) Venise, 1518, 3 vol. in-f°. Réimprimée en 1526, 1545, 1550, 1582, 1597, 1599, 1687. — La première édition d'Alde est devenue très rare.

cette édition qui s'éloigne de celle d'Alcala et se rapproche davantage de celle de Rome, présente un certain nombre de variantes qu'on a parfois attribuées aux corrections des éditeurs, mais qui ont été depuis retrouvées dans les manuscrits. Néanmoins on ne peut dire au juste quels sont ceux qui y ont été suivis.

Ce texte a été reproduit dans l'édition de Lonicer (1), dans celle qui a paru avec une préface de Mélanchton (2), dans celles de Francfort (3) et dans la plupart des éditions publiées en Allemagne aux XVIe et XVIIe siècles.

3° S. Pie V avait formé le projet de publier le texte des Septante. Ce ne fut que sous Sixte V que ce projet fut réalisé. Une commission présidée par le cardinal Caraffa et dans laquelle figuraient A. Agellius, L. Latinius, P. Comitolus, P. Morin, etc., publia la Bible en grec en 1587, à Rome, par ordre du Pape (4). Le texte, qui s'appuie sur le Vaticanus, sans chercher aucunement à reproduire ce manuscrit, est partagé en deux colonnes de cinquante-cinq lignes environ. Les chapitres sont divisés, mais il n'en est pas de même des versets. Aucune initiale n'indique soit les noms propres, soit le commencement des phrases. A la fin de chaque chapitre sont des notes dues à Pierre Morin (5) : des leçons d'Aquila, de Symmaque, de Théodotion, de la *quinta* et de la *sexta* y sont données, ainsi que des variantes tirées des Pères, des traductions et des manuscrits ; les difficultés du texte y sont aussi expliquées.

Les pièces préliminaires sont : 1° ταξις των της παλαιας διαθηκης βιβλιων εν τηιδε τηι εκδοσει (6) ; — 2° *Dedicatoria epistola Antonii Carafæ Cardinalis sanctæ sedis apostolicæ bibliothecarii ad Sixtum quintum P. M.* ; — 3° *Præfatio ad lectorem* (7), — 4° *Sixti Papæ V de ea editione decretum* (8).

L'édition est faite avec soin, quoiqu'on puisse y relever quelques inexactidudes (9).

Elle a été souvent reproduite : 1° Par le Père Jean Morin, de l'Oratoire (que quelques critiques protestants s'obstinent à confondre avec Pierre Morin) (10) ; 2° dans l'édition de R. Daniel (11) : cette édition, qui est très défectueuse et offre souvent des interpolations d'après l'édition d'Alcala et l'édition aldine (12), a été reproduite plusieurs fois (13) ; 3° par Walton,

---

(1) Strasbourg, 1526, in-f°.

(2) Bâle, 1545, in-4° ; *ibid.*, 1550, in-f° ; *ibid.*, 1582, in-f°.

(3) 1597, *ibid.*

(4) Voici le titre de cette édition importante : η παλαια διαθηκη κατα τους εβδομηκοντα δι αυθεντιας ξυστου ε' ακρου αρχιερεως εκδοθεισα. Vetus Testamentum juxta Septuaginta ex auctoritate Sixti V Pontificis maximi editum. Romæ, F. Zannetti, 1587, in-f° de 783 pages (et deux feuillets pour les additions et corrections).

(5) Cet érudit, né à Paris en 1531, a passé presque toute sa vie à Rome, où il fut employé par les Papes Grégoire XIII et Sixte V à l'édition des grands ouvrages dûe à leur intelligente initiative. Le P. Quetif a publié ses écrits (Paris, 1674). Il mourut à Rome, en 1608

(6) Cet ordre, qui est celui du manuscrit, a été conservé par Tischendorf dans son édition.

(7) Elle est de P. Morin.

(8) Ces trois dernières pièces sont dans Tischendorf, *Prolegomena*, pp, xxv-xxxij.

(9) *Ibid.* pp. xxxij-xxxvj.

(10) Paris, 1628, 3 vol. in-f°. Avec une traduction latine et la numération des versets. Ceci, dit le titre, est une innovation.

(11) Londres, 1653, 3 vol. in-4° et in-8°.

(12) Frankel, *Vorstudien*, p. 246.

(13) Cambridge (avec préface de J. Pearson), 1665, 3 vol. in-12 ; Amsterdam (éditée par Leusden), 1683, in-12 ; Leipzig (avec prolégomènes de Frick), 1697, gr. in-8°.

qui, dans sa Polyglotte (1), a ajouté des variantes du Codex Alexandrinus; 4° par L. Bos (2) : le texte n'est pas toujours celui de l'édition sixtine, quoi que prétende l'éditeur (3) ; son édition a été suivie dans celles de Mill (4). de Reineccius (5), et d'Oxford ; 5° par Holmes (6), qui, outre d'importants prolégomènes, a ajouté au texte un apparatus très riche, sinon toujours très complet et très soigné (7) ; 6° par L. Van Ess (8) ; 7° par l'abbé Jager (9) ; 8° par V. Loch (10) ; 9° par Field (11) ; 10° par Tischendorf, qui y a ajouté les variantes de l'*Alexandrinus*, de l'*Ephræmi Syri* et du *Frederico-Augustanus* (12) ; dans la dernière édition (13) se trouve une collation du Sinaiticus (14).

4° L'Alexandrinus a été publié par Grabe (15), etc.

Section VII

LA VERSION GRECQUE DE VENISE

La bibliothèque de Saint-Marc, à Venise, possède un manuscrit du XIVe siècle, peut-être du XVe (16), qui contient une traduction grecque de quelques livres de l'Ancien Testament : le Pentateuque, les Proverbes, Ruth, le Cantique des Cantiques, l'Ecclésiaste, les Lamentations, Jérémie et Daniel. L'auteur de cette traduction est resté inconnu. On croit qu'il était juif (17) et vivait à Byzance au XIIIe siècle (18). Hævernick recule la

(1) V, plus bas.
(2) Franecker, 1709, in-4°.
(3) Bleek, *Einleitung*, p. 775.
(4) Amsterdam, 1725, in-8°.
(5) Leipzig, 1730 et 1757.
(6) Le titre a été donné plus haut, p. 386, note 4°.
(7) L'édition de Londres, Valpy, 1819, in-8°, provient, comme le dit son titre, » ex editionibus Holmesii et Lamberti Bos ». L'édition d'Oxford, 1848, 3 vol. in-18, s'en rapproche beaucoup aussi.
(8) Leipzig, Tauchnitz, 1824, in-8°, souvent reproduite : la dernière édition que nous connaissions est de Leipzig, 1855, in-8°. Elle est préférable aux précédentes.
(9) Paris, Didot, 1839, 2 vol. gr. in-8° (avec la traduction latine de Flaminius Nobilius). D'après le titre, elle est augmentée « animadversionibus et complementis ex aliis manuscriptis ». Lück (*Gœttinger gelerhte Anzeigen*, 1840, t. 1, p, 647) en a porté un jugement sévère : d'après lui, tout homme qui n'a pas horreur absolue de la critique peut apprendre de cette édition, « comment il ne faut pas éditer ».
(10) Ratisbonne, 1866, in-8°.
(11) Oxford, 1859, in-8°.
(12) Nous n'avons pas mentionné dans le Catalogue des Onciaux ce ms., parce que ce n'est qu'un fragment du Sinaiticus.
(13) Leipzig, 1850, 2 vol. in-8° ; *ibid.*, 1856, 2 vol. in-8° ; *ibid.*, 1860, 2 vol. in-8° *ibid.*, 1869, 2 vol. in-8° ; *ibid.*, 1875, 2 vol. in-8° ; *ibid*, 1880, 2 vol. in-8°.
(14) Faite par Eb. Nestle.
(15) Oxford, 1707-1720, 4 vol. in-f°. — V. aussi plus haut, p. 322 et 386.
(16) Ce manuscrit semble être la copie d'un original plus ancien ; il contient plusieurs passages qui ne semblent pas authentiques. Hævernick, *ibid.*
(17) On trouve en effet dans sa traduction quelque connaissance de l'Araméen ; l'auteur traite son sujet à la manière rabbinique ; il divise son œuvre en paraschas. Hævernick, *Einleitung*, § 78.
(18) D'après Bleek, c'était un chrétien instruit qui avait acquis sa science hébraïque de rabbins juifs (*Einleitung*). Cette opinion ne paraît pas admissible.

date de l'ouvrage, qu'il fixe peu après le IX[e] siècle, à l'époque ou l'étude du grec et une certaine vie scientifique commençèrent à reparaître en Grèce (1). Il suit le texte massorétique avec une servilité barbare dans un style des plus étranges, mêlé de grec attique et de barbarismes. La partie chaldaïque de Daniel est traduite en dialecte dorique. L'auteur semble avoir voulu montrer sa grande connaissance de la langue grecque.

C'est une curiosité littéraire qui n'est d'aucune valeur pour la critique (2).

Chapitre II

VERSIONS DÉRIVÉES DES SEPTANTE

Section I

L'ITALIQUE

I. Les Septante furent traduits en latin de très bonne heure. Il en fut de même du Nouveau Testament. Tertullien mentionne déjà ces traductions, à une époque où il faisait encore partie de l'Eglise catholique (3). Cette traduction remonte-t-elle à l'époque de la prédication du christianisme en Occident ? Ce n'est pas probable pour les églises d'Italie et de Gaule, où on parlait grec (4), et où, par conséquent, le besoin d'une traduction latine ne se faisait pas sentir. Jusqu'en 230, tous les écrivains de l'église romaine, sauf S. Victor, ont écrit en grec (5).

Mais peut-être faut-il placer en Afrique, et dès les premiers temps (6), le lieu d'origine de cette version : au moins faut-il reconnaître qu'elle a eu un Africain pour auteur. Les écrivains de l'église d'Afrique, en effet, écrivaient en latin, et leur latin se rapproche beaucoup de celui de l'italique. Ce latin était la langue vulgaire de l'Afrique (7).

II. Cette traduction est due à un auteur demeuré inconnu. Elle fut faite d'après l'édition vulgaire des Septante, avec une fidélité et une exactitude très grandes ; elle peut passer pour une des versions les plus littérales qui existent. Les manuscrits grecs employés par le traducteur étaient plus

---

(1) Cfr. Heeren, *Geschichte der klass. Litteratur in mittelalter*, t. I, pp. 138 et suiv.

(2) Le Pentateuque de cette version a été publié par Ch. Ammon, *Nova versio græca Pentateuchi*, Erlangen, 1790-1799, 3 vol. in-8°; le reste l'avait été par J.-B. Ansse de Villoison, *Nova versio græca Proverbiorum, Ecclesiastis, Cantici Canticorum, Ruthi, Threnorum, Danielis et selectorum Pentateuchi locorum...* Strasbourg, 1784, in-12.

(3) *De præscr.* xxxvi. *Adv. Marcion*, v. 4. *De monog.* xi. — Cfr. les textes de Tertullien réunis par Westcott, *On the canon of the new Testament*, ed. cit., pp. 217 et suiv.

(4) V. le P. de Valroger, *Introduction*, t, I, p. 279.

(5) Wiseman, *Lettres au catholic Magazine*, dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, t. XVI, p. 284.

(6) « Primis fidei temporibus » (S. Augustin, *De doctr. Christ.* II, 11).

(7) *Ibid.*

purs que ceux qui nous sont parvenus. Ils étaient en effet bien plus anciens que ceux que nous connaissons et devaient, étant plus près de l'origine, représenter un texte mieux conservé (1).

III. Mais, en ne parlant que d'une traduction, sommes-nous dans le vrai ? N'y en eut-il pas au contraire plusieurs ?

Déjà Baronius, Walton, etc., avaient pensé qu'à la vérité l'église romaine et les autres églises d'Occident avaient admis une version latine et l'avaient considérée comme officielle, mais qu'à côté d'elle il en existait d'autres moins connues et provenant aussi directement du grec (2). De nos jours, MM. Ziegler (3), U. Robert (4), Westcott et Hort (5), etc., tout en n'admettant pas qu'il y ait eu une version approuvée par l'autorité ecclésiastique pour l'usage des églises occidentales, soutiennent la multiplicité des anciennes versions latines. C'est aussi l'opinion de Sabbathier, de Hug, de Welte, de Reithmayr, de Danko, de Lamy, de Keil, de Vigouroux.

On a dû, disent ces auteurs, traduire souvent en latin les écritures.

1° « Si, dit M. Ziegler, même en notre temps où la foi est si faible, la Bible a été traduite en tant d'idiômes et plusieurs fois en certaines langues, est-il croyable qu'à l'origine du christianisme, lorsque l'enthousiasme pour la parole divine jetait son premier feu, le plus beau des livres, si touchant par sa simplicité, si sublime et si lumineux par les pensées qu'il exprime, n'ait été traduit qu'une fois en latin ? »

Cet argument ne semble pas bien topique, et nous ne croyons pas devoir nous y arrêter.

2° Le P. Desjacques (6) en développe un autre :

« Les chrétiens primitifs ne cherchaient dans la Bible, dit-il, ni l'éclat des pensées, ni le charme de l'éloquence, mais la vérité révélée et le fondement de leur espérance. Une traduction simple et exacte suffisait pour satisfaire leur curiosité pieuse ; il est vraisemblable que ceux à qui le gouvernement de l'Eglise était confié pourvurent de bonne heure à ce qu'une telle traduction fût composée, car on en avait besoin pour l'instruction des fidèles et pour les lectures publiques des assemblées chrétiennes. Mais, avant qu'elle eût été achevée et que les copies s'en fussent répandues, l'Evangile avait été prêché dans tout le monde romain et bien au-delà. Il dut arriver plus d'une fois qu'un évêque, fondant une église dans une cité latine, n'avait que le texte grec des parties jusque-là publiées du Nouveau Testament, et la Bible des Septante, facile à trouver partout où il y avait des juifs. Des morceaux ou des livres entiers de l'Ecriture furent sans doute mis en latin pour l'usage de telle ou telle communauté nouvelle. Quelques-unes de ces versions ont dû être conservées dans les églises où

(1) Gilly, *Précis d'introduction*, t. 1, p. 222.

(2) Cfr. le P. Desjacques, *Les versions latines de la Bible avant S. Jérôme*, dans les *Etudes religieuses* des PP. Jésuites, Décembre 1878, pp. 723 et suiv. Nous faisons de fréquents emprunts à cet excellent travail.

(3) *Die lateinischen Bibelubersetzungen vor Hieronymus und die Itala des Augustinus*, Munich, 1879, gr. in-4° de vi-143 pp.

(4) *Pentateuchi versio latina antiquissima e codice lugdunensi...* Paris, 1881, pet. in-f° de cxlix-332 pp.

(5) *The new Testament in the original greek, Introduction*, pp. 78 et suiv.

(6) *Art. cité*, p. 724.

elles avaient pris naissance et même passer dans d'autres églises ; plusieurs aussi, la plupart peut-être, furent peu à peu remplacées par l'ancienne Vulgate, la meilleure de toutes et la plus autorisée. »

Cette preuve ne repose que sur une hypothèse ; pour qu'elle fût inattaquable, il faudrait donner la date de la version complète.

3° Les témoignages anciens prouvent surabondamment cette multiplicité des versions. S. Augustin dit : « Qui scripturas ex hebræa lingua in græcam verterunt, numerari possunt ; *latini* autem *interpretes* nullo modo ; ut enim cuique primis fidei temporibus in manus venit codex græcus et aliquantulum facultatis sibi utriusque linguæ habere videbatur, ausus est interpretari » (1).

Le cardinal Wiseman (2) a fait remarquer que ces paroles n'étaient pas décisives. Quand, en effet, S. Augustin parle de la récension de l'Italique faite pour le Nouveau Testament par S. Jérôme, il se sert exactement du même mot : « Evangelium de græco *interpretatus* es » (3). Et S. Jérôme lui répond : « Si me in novi Testamenti *emendatione* suscipis » (4). Les tenants de la pluralité des versions ne pourraient échapper à cette apparente synonymie des mots *interpretatio* et *emendatio* qu'en disant que S. Augustin ne savait pas au juste la nature du travail de S. Jérôme, s'ils n'avaient pas un texte de l'évêque d'Hippone qui est entièrement en faveur de leur thèse. En parlant des psaumes, S. Augustin dit : « Nos autem non interpretati sumus, sed codicum latinorum nonnullas mendositates ex græcis exemplaribus emendavimus » (5).

Ailleurs, il semble parler de traductions faites d'après des systèmes différents (6). On rencontre souvent chez lui des expressions telles que : « Interpretum varietas, numerositas » ; « varietas interpretationum » ; « latini interpretes » ; « nostri interpretes quidam, multi, aliqui, alii, nonnulli, plerique » (7). Il compare entre elles ces différentes traductions ; il loue les unes, combat les méprises des autres. Rien ne prouve qu'il ait cru à une version primitive, qui se serait altérée dans les nombreux exemplaires où on l'a transcrite.

Il est vrai que souvent aussi, S. Augustin, comme S. Ambroise, S. Hilaire de Poitiers, S. Jérôme, dit : « Interpres latinus », « latinus », ou « interpretatio latina ». Ne peut-on conclure de ces expressions que dans la pensée de ces Pères, il n'y avait qu'une seule traduction, et que, lorsqu'ils parlent de plusieurs, il s'agit alors d'éditions différentes d'une version unique ?

Non, répond M. Ziegler (8), car ces Pères disent de même tantôt « græcus », tantôt « græci interpretes » : en concluera-t-on que, dans leurs écrits, « græcus interpres » signifie l'auteur d'une version grecque primitive, et « græci » ses correcteurs ? Evidemment non. Pourquoi donc raisonner autrement lorsqu'il s'agit des latins ? Quant à saint Hilaire, on a constaté

(1) *De doctrina christiana*, II, 11.
(2) *Loc. cit.*
(3) *Epist.* lxxi (al. x), 9.
(4) *Epist.* cxii, 20.
(5) *Epist.* cclxi.
(6) *De doctr. Christ.*, II, 23.
(7) *De doctr. Christ.*, II, 14 ; *Contr. serm. Arian.* xxix ; *Loc. de Gen.* VI ; *Contr. adv. leg. et prophet.*, I, 38 ; *Contr. ep. Manich.*, 45 ; *Quæst. in Hept.*, *libr.* VII, etc.
(8) Desjacques, *art. cité*, p. 726.

que lorsqu'il parle au singulier de Bible latine, il n'entend pas un prétendu traducteur unique, mais le caractère particulier de la langue latine, ce qu'il appelle « ratio latinitatis ». Il en est de même dans la plupart des cas pour les trois autres Pères nommés ci-dessus. Par exemple, dans ce passage de saint Augustin : « Non ait δουλεύειν sed λατρεύειν in græco, quod latinus non solet interpretari, nisi ut dicat *servire* » ; « latinus » ne signifie point l'auteur de la traduction latine primitive, unique, mais en géné ral un traducteur latin quel qu'il soit, et le sens est : « Le grec ne porte pas λατρεύειν mais δουλεύειν, deux mots qu'on traduit ordinairement en latin par *servire ;* mais ils sont loin d'avoir la même signification » (1). Quelquefois ce Père désigne par « latinus interpres » la version latine qu'il a choisie pour base de l'écrit dont il s'occupe : « latinus quem pro optimo legebamus », dit-il dans ses Locutions de l'Exode (2).

« Enfin, dans une multitude de passages, saint Augustin cite textuellement des versions différentes et les discute. Ainsi, expliquant le 36e verset du psaume 118, il dit : « A plus habendo appellata est πλεονεξία, quam latini interpretes in hoc loco nonnulli interpretati sunt *emolumentum,* quidem vero *utilitatem*, sed melius qui *avaritiam* » (3).

Cela est hors de doute. Mais il faudrait ajouter que S. Augustin, dans sa polémique contre Faustus, établissant les principes à suivre pour trouver la véritable leçon des exemplaires latins, dit qu'il faut recourir *ad veriora exemplaria*, et que ces exemplaires sont ceux de l'église mère, « unde ipsa doctrina commeavit » (4). Il admet donc tout au moins une version officielle. C'est ce que nient opiniatrément ceux qui soutiennent l'existence de plusieurs traductions.

4o S. Jérôme connaît-il plusieurs différentes traductions latines ? Le texte sur lequel on s'appuie pour l'affirmer, ne semblera peut-être pas aussi formel au lecteur. Le voici : « Si latinis exemplaribus fides est adhibenda, respondeant (maledici), quibus ? tot sunt enim exemplaria pæne, quot codices ; sin autem veritas est quærenda de pluribus, cur non ad græcam originem revertentes ea quæ vel *a vitiosis interpretibus male edita*, vel a præsumptoribus imperitis emendata perversius, vel a librariis dormitantibus aut addita sunt aut mutata, corrigimus » (5) ?

On oublie toujours que l'habitude qu'a S. Jérôme de parler des traducteurs grecs l'a nécessairement amené à désigner ainsi l'unique interprète latin. Mais cette supposition, que nous ne donnons du reste que pour ce qu'elle peut valoir, est confirmée par des passages précis du saint docteur.

« Saint Jérôme dit (6) qu'au ps. 104, verset 38, le verbe ἐξῆρψεν aurait pu être rendu par *ebullivit ;* s'il a laissé *dedit*, c'est parce qu'au fond le sens était le même et qu'il n'a pas voulu changer sans nécessité l'ancienne version : « et nos, *antiquam interpretationem* sequentes, quod non nocebat, mutare noluimus. » M. Ziegler est forcé de reconnaître ici qu'il y avait une antique version latine des psaumes adoptée par l'Eglise romaine, et tellement populaire qu'il avait fallu en la corrigeant se borner aux modifica-

(1) *In Levitic.* q. 66.
(2) *Locut. d. Exod.* 23.
(3) *Enarr. in ps. cxviii, serm. XVI.*
(4) *Contr. Faustum*, XI, 2.
(5) *Præf. in Evang. ad Damas. P.*
(6) *Epist. ad Sunn. et Fretel.*

tions indispensables ; mais il se hâte d'ajouter : « Il n'est pas question le moins du monde d'une version universellement répandue. » Cependant l'expression employée par le saint docteur est si générale qu'elle éveille naturellement l'idée d'un texte, sinon exclusivement adopté, au moins plus connu et plus répandu que les autres. Il est encore plus explicite sur les quatre Evangiles : « Nous les avons, dit-il, corrigés en les confrontant avec des manuscrits grecs mais anciens, et pour qu'ils ne s'éloignent pas trop de ce qu'on a coutume de lire dans le texte latin, nous n'avons fait que les corrections exigées par le sens ; le reste a été laissé dans le même état ». *Ne multum a lectionis latinæ consuetudine discreparent* : il y avait donc un texte latin des Evangiles communément reçu » (1).

C'est le seul que S. Jérôme semble connaître, de même qu'il ne connaît que la *vulgata editio* (2).

5° Mais, ajoutent les partisans de plusieurs versions, la comparaison des manuscrits prouve notre thèse d'une manière irréfutable. Ces manuscrits diffèrent trop entre eux pour qu'ils ne soient que des recensions d'un texte unique. Le manuscrit de Munich qui ressemble beaucoup à celui de Lyon s'écarte du manuscrit de Wurtzbourg d'une très sensible manière. Les ressemblances que présentent d'un autre côté ces manuscrits proviennent de ce que les traducteurs se sont tous servis de la langue théologique qui était déjà formée. Ils ont en outre imité les tours et les expressions grecs, pour ne rien perdre du sens et naturellement ils se sont rencontrés dans leurs traductions.

On peut assez facilement répondre à cet argument (3). La plupart des variantes relevées dans les manuscrits ne s'opposent pas à l'existence d'une seule version primitive, d'où tous ces manuscrits proviennent. Impossible, en effet, de conclure à une diversité d'origine pour les variantes de ce genre : L. (4) *lacu ;* V *laco.* — L. *conscidit ;* V. *scidit.* — L. *variam ; intulerunt ; fili ;* V *varia ; intullerunt ; filii.* L. *Judas uxorem ;* V *uxorem Judas,* etc. Nous ne devons pas cacher qu'il y en a de plus sérieuses. Mais des manuscrits du VIe siècle reproduisant un texte original du commencement du IIe ou de la fin du Ier siècle ne peuvent-ils pas présenter des différences de ce genre ? Assurément, si l'on se rappelle surtout les textes que nous avons cités plus haut et en particulier cette affirmation de S. Jérôme : Chez les Latins, il y a autant d'éditions que de manuscrits ; chacun ajoute ou supprime à son gré, et comme il lui plaît. Car il ne peut s'agir ici d'autant de versions différentes qu'il y a de manuscrits, et nous croyons conclure avec justesse qu'il ne peut s'agir que de recensions (5).

Quant à l'argument tiré de la langue, nous ne pouvons l'admettre. La langue théologique de l'Eglise ne s'est pas formée tout d'abord : il a fallu pour la créer, le travail de plusieurs siècles, les discussisns des théolo-

---

(1) Le P Desjacques, *ibid.*, p. 728.

(2) In Gal. V, 24. — De ce que le mot *vitia*, n'est pas dans S. Augustin, qui met toujours *passiones*, il n'en faut pas conclure à une pluralité de versions, car on sait avec quelle indépendance S. Augustin corrigeait la traduction sur le grec.

(3) Nous l'avons déjà fait, *Annales de Philosophie chrétienne*, mars 1881, p. 544 ; nous demandons la permission de reproduire ici en partie notre réponse.

(4) L indique le manuscrit de Lyon. V celui du Vatican.

(5) V aussi Bleek, *Einleitung*, pp. 780-781 : « La comparaison des fragments conservés montre qu'il n'y avait pas des versions différentes et indépendantes, mais seulement des formes variées d'une seule et même traduction. »

giens, les définitions des Conciles. Dire que les premiers traducteurs l'avaient à leur disposition et l'ont fidèlement suivie, c'est fausser l'histoire du dogme, non moins que celle de l'Eglise. Cet argument seul pourrait détruire la thèse des partisans d'une version unique.

En outre, des caractères communs à tous les textes favorisent l'opinion qui n'admet qu'une version primitive : mêmes infractions aux lois de la grammaire, même dédain pour la politesse du langage, même abondance de tours grecs et hébreux, mêmes expressions souvent et mêmes fautes d'orthographe (1).

Malgré l'autorité des savants que nous avons cités, nous croyons devoir nous rallier à la théorie d'une unique version latine primitive. D'illustres défenseurs ne manquent pas à cette thèse : R. Simon, Garbell, Bianchini, Eichhorn, Wiseman, Lachmann, Bleek, Tischendorf, Gilly, Reuss, etc.

IV. Mais s'il n'y eut qu'une seule version primitive, cette version eut de nombreuses, nous pourrions dire d'innombrables recensions, qu'il ne sera jamais complètement possible de retrouver et de classer.

Dans l'état actuel de la science, voici ce qui est le plus probable.

La traduction latine de l'*Ancien Testament* sur les Septante et du Nouveau sur le texte grec, est, comme on l'a vu, d'origine africaine. Plusieurs parties de son texte nous sont parvenues dans les anciennes citations patristiques latines (2). Celles de Tertullien offrent parfois matières à difficulté, parce que cet auteur s'est souvent servi de sa connaissance du grec pour traduire lui-même directement l'Ecriture dans d'assez larges proportions. Cet inconvénient n'existe pas dans les citations de S. Cyprien, qui d'un autre côté sont nombreuses et faites avec soin. Elles offrent par là beaucoup de renseignements sur l'état du texte à un âge très vieux, mais non probablement le plus ancien.

Au IVe siècle, on trouve dans l'Eglise latine et particulièrement dans l'Italie septentrionale, un autre type du texte dont on n'a pu, jusqu'à présent, déterminer les rapports avec le texte africain. Ces deux recensions latines ont beaucoup de commun, aussi bien au point de vue du texte grec sur lequel elles s'appuient qu'à celui de la langue. Leurs variantes s'accordent avec l'hypothèse que le texte africain était parent du texte européen. On peut supposer que l'africain avait été adapté aux besoins d'une société plus cultivée.

L'incertitude sur ce point est telle qu'on ne peut en conclure à l'existence d'une version primitive unique ou à celle de plusieurs versions primitives elles-mêmes. On a vu plus haut les motifs qui nous font conclure à l'existence d'une seule traduction.

Après le milieu du IVe siècle, on trouve des textes latins qui peuvent se rapporter à un troisième type. Ce type provient de recensions nombreuses de la traduction latine primitive, dues à une révision sur les manuscrits grecs, ou à une correction, au point de vue littéraire, de l'ancienne traduction latine.

V. C'est d'un travail de ce genre que provient probablement l'*Itala*.

Qu'est-ce que l'Itala ? C'est une recension qui nous est connue par un

(1) Le P. Desjacques, *ibid.*, p. 742.
(2) Westcott et Hort, *loc. cit.*

texte de S. Augustin, que nous devons donner : « In ipsis autem interpretationibus *Itala* cæteris præferatur, nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiæ » (1).

Le nom que lui donne S. Augustin a été l'occasion de longues et passionnées discussions. On a d'abord prétendu que la forme *itala* est étrangère au style de l'évêque d'Hippone.

« C'est une erreur ,dit le P. Desjacques, car on trouve dans ses écrits « italæ gentes », « montes italos », « oleam italam (2) » ; pourquoi pas « itala interpretatio » ? D'autres à ce mot « itala » substituent « illa », qu'on lit en effet dans quelques manuscrits. Mais c'est une faute de copiste. Si, contre l'autorité des manuscrits les meilleurs et les plus anciens, on adopte cette leçon, « nam », qui vient après n'a plus de sens ; il faut le remplacer par « quæ », et encore n'obtient-on qu'une formule générale qui n'apprend rien au lecteur : a-t-il besoin qu'on lui prescrive « de préférer à toutes les autres versions celle qui est à la fois plus littérale et plus claire » (3) ?

Il n'est pas nécessaire de réfuter les conjectures qui transforment le mot *itala* en *ulala* ou *usitata*, ou encore *illa* (4). Pourtant, comment se fait-il que S. Augustin n'ait nommé l'Itala que dans ce passage, et que les autres Pères ne se servent jamais de ce nom ? C'est que dans l'endroit d'où est tirée la citation précédente, S. Augustin avait besoin de la distinguer nettement des autres auxquelles il veut qu'on la préfère ; ailleurs il pouvait se contenter d'une désignation moins précise. C'est elle qu'il paraît avoir en vue lorsqu'il fait mention d'une traduction meilleure, ou qu'il recommande les exemplaires venus des contrées desquelles l'Afrique a reçu le christianisme. Quant aux autres Pères, on conçoit que ceux d'Italie n'aient pas appelé *Itala* une version répandue dans leur pays et qu'ils n'aient pas eu l'occasion d'en conseiller spécialement l'usage. Dans les autres provinces elle était peut-être nommée autrement. Sans doute aussi quelques Pères n'ont pu s'en procurer une copie correcte ou n'en ont pas porté un jugement aussi favorable que S. Augustin (5).

Bien des tentatives ont été faites pour expliquer ce nom ; elles ont été infructueuses, aussi bien celles de Rœnsch que celle d'Ott. Ce qui semble le plus probable. c'est que la traduction communément employée en Italie était arrivée à sa forme définitive, que S. Augustin, durant son séjour dans ce pays, se familiarisa avec elle, et qu'il reconnut sa supériorité sur la recension africaine, aussi bien pour le style que pour le soin (6). Ses citations, à cause de cela, ressemblent à celles de Rufin, de S. Ambroise et aux livres de l'ancienne traduction conservés dans notre Vulgate. Il faut avouer pourtant qu'on trouve souvent des variantes assez grandes dans les citations du saint Docteur. Mais elles s'expliquent facilement. Plusieurs de ses œuvres ont été en effet composées à une époque où il ne

(1) *De doctr. Christ.* II, 15.
(2) *De civit. Dei*, III, 25 ; *Contra Julian. Pelag.* VI, 7.
(3) *Art. cité*, p. 730.
(4) Cette dernière conjecture est de Bentley. Cfr. Hug. *Einleitung.* t. I, pp. 463 et suiv ; L. Van Ess, *Pragmatisch-Kritik. Geschichte der Vulgata*, Tubingue, 1824, in-8°. pp. 21 et suiv. — M. Reuss (*Gesch. d. N. T.*, 2e éd, § 452) suppose sans preuve que par l'*Itala*, S. Augustin entend la traduction revue par S. Jérôme sur les Hexaples.
(5) Le P. Desjacques, *ibid.*, p. 731.
(6) Bleek, *ibid.*, p. 731.

possédait pas encore un exemplaire correct de l'Itala (1). En second lieu, son texte a subi beaucoup d'altérations, du fait des copistes du moyen âge qui ne connaissaient la Bible que par la Vulgate, et qui l'ont souvent substituée aux citations de l'original. Enfin plusieurs de ces variantes sont dues à la critique du grand docteur. Il ne s'attachait pas tellement à cette version préférée, qu'il la suivît en aveugle. Quelquefois il la corrigeait d'après le grec. Sans être un helléniste, il savait assez de grec pour ce travail de comparaison. Par exemple, dans la première Epître de Timothée (2), au lieu d' « orationes » il lisait dans son *Itala* « adorationes », qui est demeuré dans les fragments de Freisingen : il réforme cette leçon : « Quelques manuscrits, écrit-il à S. Paulin de Noles, portent *adorationes* pour *orationes*, parce qu'il n'y a pas dans le grec εὐχάς, mais προσευχάς : selon moi, cette interprétation manque de science ; car on sait qu' « orationes » se dit en grec προσευχάς, et assurément « orare » n'est pas la même chose qu' « adorare » (3). Enfin S. Augustin dit lui-même, dans sa lettre à Audax, « qu'il a corrigé d'après les exemplaires grecs quelques fautes des manuscrits latins et qu'il corrige encore en comparant les manuscrits celles qui lui ont échappé dans une première lecture » (4). Quoi de plus clair ? Quelquefois c'est le sens du texte hébreu qu'il adopte. Il avait écrit (5) d'après les Septante : « Adhuc triduum et Ninive evertetur » : dans la *Cité de Dieu* (6), comparant cette leçon avec celle de l'hébreu qui porte « adhuc quadraginta dies », il donne à celle-ci la préférence : « si ergo a me quæritur quid horum Jonas dixerit, hoc puto potius, quod legitur in hebræo. » (7).

(1) Le P Desjacques, *ibid.*, p. 739.
(2) I Tim. II, 1.
(3) *Epist.* cxlix.
(4) « Codicum latinorum nonnullas mendositates ex græcis exemplaribus emendavimus. ; etiam nunc, quæ forte nos tunc præterierunt, si legentes moverint, collatis codicibus emendamus ». (*Epist.* cclxi).
(5) *Contr. Gaud.* II, 12.
(6) xviii, 44.
(7) Le P. Desjacques, *ibid.*, p. 737. — Voici un tableau qui montrera les rapports de la version employée par S. Augustin avec un manuscrit découvert par M. Ziegler et avec la vulgate:

FRISINGENSIS	AUGUSTINUS	AMIATINUS
Heb. VII, 24-27. Intransgressibile habet sacerdotium, unde et salvos perficere potest eos, qui adveniunt per ipsum ad Deum, semper vivens ad interpellandum pro ipsis. Talem enim decebat nos habere principem sacerdotum justum, sine maculam, incontaminatum, separatum a peccatoribus et altiorem a caelis factum, non habentem cottidianam necessitatem, sicut principes sacerdotum, primum pro suis peccatis sacrificium offerre, dehinc pro populo ; hoc enim semel fecit offerens se.	De pecc. mer. et remiss. I, 50. Intransgressibile habet sacerdotium, unde et salvos perficere potest eos qui adveniunt per ipsum ad Deum, semper vivens ad interpellandum pro ipsis. Talem enim decebat *habere nos* principem sacerdotum justum, sine *malitia*, incontaminatum, separatum a peccatoribus, *altiorem* a cælis factum, non habentem quotidianam necessitatem, sicut principes sacerdotum, primum pro suis peccatis sacrificium offerre, dehinc pro *populi ;* hoc enim semel fecit offerens se.	Heb. VII, 24. Sempiternum habet sacerdotium, unde et salvare in perpetuo potest accedentes per semetipsum ad Deum semper vivens ad interpellandum pro eis. Talis enim decebat ut nobis esset pontifex sanctus, innocens, inpollutus, segregatus a peccatis et excelsior cælis factus, qui non habet cotidie necessitatem, quemadmodum sacerdotes, prius pro suis delictis hostias offerre ; deinde pro populi ; hoc enim fecit semel se offerendo.

« La conformité des deux premiers textes est frappante. S'il est vrai que les fragments de

VI. L'*Itala* a été traduite sur la κοινή de la version des Septante, et en particulier elle se rapproche beaucoup du texte du manuscrit du Vatican (1). Son importance, par rapport à la critique verbale des Septante, est très considérable.

Cette version n'est pas écrite dans la langue classique, *lingua urbana*, mais dans la langue vulgaire, *lingua rustica*, parlée par le peuple, aussi bien à Rome que dans les provinces. Ce dialecte tient peu de compte de l'orthographe et de la grammaire (2). On y trouve des formes telles que celles-ci : *aput* pour *apud*, *dossum* pour *dorsum*, *videt* pour *vidit*, *alium* pour *aliud*, *uno* pour *uni*, etc. ; des constructions comme : *de partem, ex eam civitatem, consequi post vos, etc.* ; des mots tels que : *carnatus, depetentare, fracturarius, grossamen, stipulare, genum, altarium, retiæ, sulfura*, etc. (3).

VII. La première tentative faite pour retrouver l'ancienne version latine est due à Flaminius Nobilius. Ce savant réunit les citations de cette traduction éparses dans les écrits des Pères ; il suppléa les passages manquants par une traduction faite sur le grec des Septante, tel que l'a conservé le manuscrit du Vatican (4). Ce n'était qu'un essai nécessairement inexact. Il fallait la découverte des manuscrits, qui commença à se produire au XVII[e] siècle, pour comprendre mieux le caractère de l'ancienne Vulgate. R. Simon en signala plusieurs appartenant à la Bibliothèque du Roy (5). Au XVIII[e] siècle, le bénédictin Pierre Sabatier colligea tous les fragments qu'il avait pu rencontrer, et son livre (6) est demeuré comme la base de toutes les recherches faites depuis sur ce sujet.

Elles ont amené d'importants résultats.

Pour l'Ancien Testament, on possède :

Une très grande partie du Pentateuque (Gen. XVI, 9 — Deut. XI, 4). C'est ce qu'on appelle le manuscrit de Lyon (7). Il a été publié, comme nous

---

Freisingen ne sont autre chose que l'*Itala* d'Augustin, il en résulte une nouvelle preuve de l'origine italienne de cette version ; car la partie de ces fragments qui ne répond à aucune citation du saint docteur a une grande ressemblance avec les versions usitées en Italie et avec la Vulgate. De tout ce qui précède, conclut M. Ziegler, il suit qu'il faut enfin renoncer à la coutume de désigner sous le nom commun d'*Itala* toutes les versions et éditions latines de la Bible avant saint Jérôme, et que de tous les textes découverts jusqu'à ce jour nul ne peut prendre plus justement le nom d'*Itala* de saint Augustin que les fragments des épîtres de saint Paul contenus dans les feuilles de Freisingen. » (Le P. Desjacques. *ibid.*, p. 740).

(1) Aussi on ne peut expliquer pourquoi M. Ulysse Robert a choisi dans son édition le texte de l'Alexandrinus. V. l'article cité des *Annales de philosophie chrétienne*, p. 542.

(2) V. Ozanam, *Comment la langue latine devint chrétienne*, dans sa *Civilisation au V[e] siècle*, 15[e] leçon, *Œuvres*, t. II, pp. 123 et suiv.

(3) Cfr. M. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, p. 162. — Les mots et les formes vulgaires ont été recueillis par Kaulen, *Handbuch zur vulgata, eine systematische Darstellung ihres lateinischen Sprachcharacters*, Mayence, 1870, in-8°. V. aussi Roensch, *Itala und Vulgata, das Sprachidiom der urchristlichen Itala und der katholischen vulgata unter Berücksichtigung der rœmischen volkssprache*, 2[e] éd., Marbourg, 1875, in-8°.

(4) Rome, 1588, in-f° ; réimprimé par le P. J. Morin, Paris, 1628 (dans l'édition des LXX citée p. 390).

(5) *Histoire critique des versions du Nouveau Testament*, pp. 29 et suiv.

(6) *Bibliorum sacrorum latinæ versiones antiquæ, seu vetus Itala et cæteræ quæcumque in codicibus mss. et antiquorum libris reperiri potuerunt...*, Reims, 1743, 3 vol. in-f°

(7) Voir son histoire dans les *Annales de philosophie chrétienne*, art. cité, pp. 537 et suiv. ; — M. L. Delisle, *Notice sur un manuscrit de Lyon renfermant une ancienne version inédite de trois livres du Pentateuque*, dans la *Bibliothèque de l'École des Chartes*, t. XXXIX (1878), pp. 421-431.

l'avons dit plus haut, par M. Ulysse Robert (1). Nous en donnons ci-dessous un fac-simile.

pleuerunt terram
ualenter
Surrexit deinde rex
alius super aegyptum
qui non nouerat io
seph dixit que genti
suae ecce genus filio
rum istrahel magna
multitudo et poten
tior quam nos ueni
te et depotentemus
eos ne quando incres
cant et erit cum for
te contigerit nobis
bellum et adponen
tur et hii ad aduer
sarios et expugnan
tes nos eximent de ter
ra et constituit illis
praepositos operum
ut adfligerent eos
in operibus suis et
aedificauerunt ciuita
tes munitas faraoni
phython am et rames
sem et on quae est
solis ciuitas in quan
tum autem eos humi
liabant tanto magis
plures fiebant et in
ualescebant ualde
et abominabantur
aegyptii filios istrahel
et in odio eis adduce
bant uitam et cum ui
potestatem exerce
bant in operibus du
ris luto ac lateri in om
nibus operibus quae
faciebant in campis
per omnia opera in
quibus deprimebant
eos cum ui.
et dixit rex aegypti
obstetricibus heb
reorum uni earum
cui nomen erat sef
phora et nomen alte
rius phua et dixit
illis cum obsetrica
bitis hebreas et fue
rint prope partum si
quidem masculus
puerit occidite eum

Fragment du Pentateuque de Lyon (italique).

(1) Il avait déjà été l'objet d'une publication partielle, *Libri Levitici et numerorum versio*

D'assez nombreux fragments des Prophètes (1).

D'autres fragments de livres divers ont été publiés par le cardinal Mai (2).

Le Nouveau Testament a été l'objet de publications plus nombreuses. De nombreux manuscrits nous l'ont conservé dans la traduction antérieure à S. Jérôme (3). Plusieurs ont été édités par Martianay (4), Bianchini (5), Sabatier (6), Matthœi (7), Mai (8), Tischendorf (9), J. Belsheim (10), Ziegler (11), Scrivener (12), Haas (13), Wordsworth (14), Omont (15), etc.

---

antiqua Itala e codice Ashburnhamiensi, Londres, 1868, in-f°. — V. aussi Ziegler, *Bruchstücke einer vorhjeronymianischen Uebersetzung des Pentateuch, aus einem Palimpseste der Hof — und Staatsbibliothek zu München, zum ersten male veroffentlich*. — Cfr *Theol. Litteraturzeitung*, 9 févr. 84.

(1) On les trouve dans Fr. Muenter, *Fragmenta versionis antiquæ latinæ antihieronymianæ Prophetarum Jeremiæ, Ezechielis, Danielis, et Hoseæ, e codice rescripto Wirceburgensi*, Hafniæ, 1819; — dans E. Ranke, *Fragmenta latinæ Veteris Testamenti versionis antehieronymianæ prophetarum Hoseæ, Amos et Micheæ, e codice Fuldensi eruta*, Marbourg, 1856, in-4°. V. aussi du même. *Par palimpsestorum Wirceburgensium*, 1871.

(2) *Spicilegium*, t. IX.

(3) V. la liste dans Tischendorf, *Novum Testamentum græce, ed.* VIIa *minor, prol.*, pp. CXXIJ-CXXIV.

(4) *Vulgata antiqua latina et itala, versio evangelii secundum Matthæum e vetustissimis eruta monumentis, illustrata prolegomenis et notis*, Paris, 1695, in-12. — La collation est imparfaite ; celle de Walker, publiée par Wordsworth (V. plus bas note 14e) est de beaucoup préférable.

(5) *Vindiciæ canonicarum scripturarum*, Rome, 1740, in-f° ; *Evangelium quadruplex*, Rome, 1749, in-f°.

(6) Sabatier a donné dans l'ouvrage dont le titre est reproduit plus haut, le Colbertinus (Paris, XIe siècle, Evangiles), le Corbeiensis (Paris, très ancien, épîtres catholiques), le Sangermanensis (aujourd'hui à Saint-Pétersbourg, coté E parmi les onciaux des épîtres de S. Paul. V. plus haut, p. 335), etc.

(7) *Codex Bœrnerianus*, Misniæ, 1771, 1818.

(8) Le Cardinal Mai a publié un ms. du Vatican appelé autrefois Claromontanus, du IVe au Ve siècle, contenant l'Evangile de S. Matthieu : V. *Scriptorum veterum nova collectio*, Rome, 1828, t. III, pp. 257 et suiv.

(9) Cet infatigable érudit a publié le ms. des Evangiles de Vienne (IVe ou Ve siècle) sous le titre *Evangelium palatinum ineditum...*, Leipzig, 1847, in-4° ; le ms. de Bobbio, maintenant à Turin et à Vienne (Ve siècle, peut-être du IVe), dans *Jahrbücher, d. Lit.*, t. CXX pp. 43-56 ; le Claromontanus de Paris (V. plus haut, p. 335), *Codex Claromontanus sive Epistulæ Pauli omnes græce et latine ex codice Paris. celeberrimo*, Leipzig, 1852, in-4° ; le Laudianus d'Oxford (fin du VIe siècle, déjà édité par Hearne, Oxford, 1715, in-f°, redonné par Tischendorf dans *Monumenta sacra inedita, nova collectio*, t. IX, Leipzig, 1852, in-4° ; le Guelferbytanus (fragments de l'épître aux Romains, VIe siècle) dans *Anecdota sacra et profana*, Leipzig, 1855, in-4°, pp. 153 et suiv.

(10) *Codex aureus, sive quatuor evangelia ante Hieronymum latine translata. E Codice membranaceo partim purpureo ac litteris aureis inter extremum quintum et iniens septimum sæculum, ut videtur, scripto qui in reg. Biblioth. Holmiensi asservatur. Nunc primum examinavit atque ad verbum transcripsit et edidit* J. Belsheim, Christiana, 1878, 1 vol. gr. in-8° — V. aussi du même *Die apostelgeschichte und die offenbarung Johannis in einer altlateinischen Uebersetzung aus dem gigas librorum auf dem Kœniglichen Bibliothek zu Stockholm*, Christiania, 1879, 1 vol. gr. in-8°.

(11) *Italafragmente der Paulinischen Briefe*, Marbourg, 1875, in-4°.

(12) *Codex Bezæ Cantabrigiensis, edited with prolegomena, notes and facsimiles*, Londres, 1867, in-4°. Déjà édité par Kipling.

(13) *Codex Rhedigerianus*, Vratislaviæ, 1865, in-8°. (Evangiles, VIIe siècle. Décrit d'abord par D. Schultz).

(14) *Old. latin biblical Texts, n° 1. The Gospel according to S. Matthew from the St Germain ms. (ge), now numbered lat. 11553 in the national library at Paris..., with five appendices containing some account of the latin mss. used by Erasmus and R. Stephens*, Oxford, 1883, in-4°. — M. Wordsworth vient aussi de publier l'Epitre de S. Jacques d'après le « Corbeiensis ff », dans *Studia Biblica*, Oxford, 1885, in 8°.

(15) *Fragment d'une « versio antiqua » de l'Apocalypse*, dans la *Bibliothèque de l'Ecole*

VIII. L'usage considérable qui fut fait de cette traduction en rendit peu à peu le texte plus corrompu que celui des Septante avant Origène (1). Aussi, vers 382, S. Jérôme, probablement sur l'invitation du pape Damase, en entreprit une révision critique. Il s'occupa d'abord du Nouveau Testament, puis corrigea le Psautier, mais un peu à la hâte. Plus tard, à Bethléem, où il s'était retiré après la mort de Damase, en 384, il reprit le Psautier avec plus de soin, en suivant le texte hexaplaire et les signes critiques d'Origène (2). De ces deux révisions, la première a pris le titre de *Psalterium Romanum*, la seconde celui de *Psalterium Gallicanum*.

En Italie, on se servit de la première jusqu'au pontificat de S. Pie V (1566), qui la remplaça par la seconde révision. Celle-ci tire son nom de l'usage qu'en firent les églises des Gaules, après que Grégoire de Tours l'eut apportée de Rome en France. Elle a été conservée dans la Vulgate de Clément VIII et dans le Missel et le Bréviaire romains (3).

S. Jérôme revit de même plus tard les Paralipomènes, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, les Proverbes et Job (4).

La plus grande partie de ce travail était perdue de son temps même (5). Nous ne possédons aujourd'hui que les deux Psautiers et Job (6).

---

des Chartes, t. XLIV, 1883. Tirage à part, 7 pp. in-8°. — Contient : Apoc. I, 1, — II, 1; VIII, 7, — IX, 12. — V. aussi M. l'abbé Battifol, *note sur un évangéliaire de Saint-Gall, contribution à l'histoire de l'Itala*, Paris, 1885, in-8°.

(1) « Quum apud Latinos tot sint exemplaria quot codices, et unusquisque pro arbitrio sou vel addiderit vel substraxerit quod ei visum est » (S. Jérôme, *In Jos., préf.*) — « Ita in græcis et latinibus codicibus hic nominum liber vitiosus est, ut non Hebræa quam barbara quædam et sarmatica nomina conjecta arbitrandum sit » (*In Paral., préf.*) — « Cæterum apud Latinos, ante eam translationem quam super astericis et obelis nuper edidimus, septingenti ferme aut octingenti versus desunt ». (*In Job, préf. alt.*). — « Per hoc plurimum profueris si eam scripturam græcam quam septuaginta interpretati sunt, latinæ veritati addideris, quæ in diversis codicibus ita varia est, ut tolerari vix possit, et ita suspecta, ne in græco aliud inveniatur, ut inde aliquid proferri aut probari dubitetur » (S. Augustin, *Ep.* LXXXVIII *ad Hieronymum*).

(2) « Psalterium, Romæ dudum positus, emendaram, et juxta septuaginta interpretes, licet cursim, magna tamen ex parte, correxeram. Quod quia rursus videtis, o Paula et Eustochium, scriptorum vitio depravatum, plusque antiquam errorem quam novam emendationem valere, cogitis, ut veluti quodam novali scissum jam arvum exerceam, et obliquis sulcis renascentes spinas eradicem... Notet sibi unusquisque vel jacentem lineam, vel radiantia signa, id est vel obelos vel astericos : et ubicumque viderit virgulam præcedentem, ab ea usque ad duo puncta quæ impressimus, sciat in LXX translatoribus plus haberi : ubi autem stellæ similitudinem perspexerit, de Hebræis voluminibus additum noverit æque usque ad duo puncta, juxta Theodotionis dumtaxat editionem, qui simplicitate sermonis a LXX interpretibus non discordat » (S. Jérôme, *præf. ad. edit. alter. Psalterii*).

(3) Le « Psalterium romanum » est encore employé aujourd'hui dans la Basilique de S. Pierre

(4) Il ne parle que de ces six livres dans son Apologie contre Rufin ; ces livres aussi ont seuls une double préface.

(5) « Grandem latini sermonis in ista provincia notariorum patimur penuriam ! et idcirco præceptis tuis parere non possumus, maxime in editione LXX, quæ in astericis verubusque distincta est. Pleraque enim prioris laboris fraude amisimus ». (S. Jérôme *Epist.* XCIV *ad Augustinum*).

(6) V. les *Œuvres* de S. Jérôme, t. I ; Lefèvre d'Etaples, *Psalterium quincuplex*, Paris, 1508, 1513, in-f°, Caen, 1513, in-f° ; Tomasi, *Psalterium juxta duplicem editionem romanam et gallicanam*, Rome, 1683, in-4° (t. VII de ses *Opera*).

Section II

LES TRADUCTIONS SYRIAQUES INDIRECTES (1)

I. Jusqu'au VIe siècle, les Syriens n'avaient que la Peschito (2) faite directement sur l'hébreu. Quand les Monophysites se séparèrent des Nestoriens, on fit une traduction de l'Ancien Testament d'après les Septante. A la prière d'Athanase, patriarche monophysite d'Antioche, Paul, évêque de Tella en Mésopotamie, fit, en 617, durant son séjour à Alexandrie, une traduction syriaque sur le grec (3). Il suit mot à mot le texte hexaplaire, sans tenir compte des règles de la langue syriaque, et conserve même plusieurs mots grecs. Il donne aussi les signes critiques des Hexaples. Il s'accorde la plupart du temps avec le manuscrit alexandrin, mais parfois aussi avec le texte du Vatican et celui d'Alcala. Il peut être d'un grand secours pour la restauration du texte des Hexaples (4).

Un manuscrit originaire d'Egypte, du VIIIe siècle, à la bibliothèque Ambrosienne de Milan (5), nous a conservé les Psaumes, Job, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des Cantiques, la Sagesse, l'Ecclésiastique, les douze petits Prophètes, Jérémie, Baruch, Daniel, Ezéchiel, Isaïe. Un manuscrit de Paris (6) contient les quatre livres des Rois.

Tous ces livres, à l'exception des deutéro-canoniques, ont été édités (7).

De ce texte syro-hexaplaire dérive une traduction arabe, faite en 1486 par Hareth Ben Senan (8).

---

(1) Keil, *Einleitung*, § 180.

(2) V plus bas.

(3) V la souscription du ms. syriaque de Paris, 27, f° 90a, dans M. Martin, *Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament, partie théorique*, p. 139, note.

(4) V Wiseman, *Horæ Syriacæ*, pp. 87 et suiv.

(5) Cfr. Bruns, *On a Syrian hexaplar manuscript in the Ambrosian Library at Milan*, dans *Eichhorn*, *Repertorium*, t. III, pp. 166 et suiv.; — J.-B. de Rossi, *Specimen ineditæ et hexaplaris versionis Syroestranghelæ*, Parme, 1778, in-4°. Ce manuscrit a été publié par Ceriani, dans *Monumenta sacra et profana inedita*, t. VII, Milan, 1874, in-f°. — Cfr. Herzog, *Encyclopédie*, 2e édit., t. I, p. 286.

(6) Cfr. Bruns, *Curæ hexaplares in IV libros Regum*, dans Eichhorn, *Repertorium*, t. VIII, pp. 85 et suiv., t. IX, pp. 157 et suiv., t. X, pp. 58 et suiv. A. Masius en possédait un exemplaire qui a disparu sans laisser de traces : V son ouvrage, *Josue imperatoris historia illustrata atque explicata*, Anvers, 1574, in-f°, pp. 6 et 123. Un mss. provenant de Nitrie et conservé au British Museum, a été éditée par Rordam (V. la note suivante. Un autre ms. de ce même dépôt doit contenir l'Exode, les Nombres, le Deutéronome, le 1er livre de Samuel et une partie de la Genèse (Bleek, *Einleitung*, p. 793).

(7) Jérémie et Ezéchiel par Norberg, Lund et Gotha, 1787, in-4° ; Daniel par Bugat, Milan, 1788, in-4° ; les Psaumes par le même, *ibid.*, 1798, in-4° ; les Rois par J.-G. Hasse, Iéna, 1782, in-4° ; les Rois, Isaie, les douze petits prophètes, les Proverbes, Job, le Cantique, les Lamentations, l'Ecclésiaste, par Midelhorpf, Berlin, 1834-1835, in-4° ; les Juges et Ruth par Th. Skat Rordam, Copenhague, 1859, in-4°. Nous avons déjà mentionné tout à l'heure l'édition de Ceriani.

(8) Elle se trouve dans deux manuscrits de la bibliothèque bodléienne, dans deux de la bibliothèque nationale à Paris, et dans un de celle du Vatican. Quelques fragments seulement en ont été publiés. V Paulus, *Commentarius criticus exhibens e Bibliotheca oxoniensi Bodleiana specimina verss. Pentateuchi septem, arabice*, Iéna, 1789, in-4°.

II. Une traduction dont se servaient les Syriens occidentaux, en même temps que de la Peschito, si l'on accepte le témoignage d'Abulfarage (mort en 1286), est probablement identique avec la traduction de Paul de Tella (1).

III. Un peu auparavant, et sans doute sur l'ordre de Philoxène ou Xenaïas, évêque de Mabug ou Hiérapolis en Syrie (488-518), son chorévêque Polycarpe traduisit le Psautier et le Nouveau Testament du grec en syriaque (2). Mais il n'existe aucune traduction de l'Ancien Testament tout entier, due soit à Philoxène, soit à Polycarpe (3). Il n'est pas même sûr que la version philoxénienne nous soit parvenue telle qu'elle est sortie des mains de Polycarpe (4). On ignore quel succès elle eut chez les Syriens.

IV. Une traduction syriaque du grec fut faite, dit-on, par le patriarche Nestorien Mar Abba (mort en 552) (5). Mais elle semble n'être jamais entrée dans l'usage ecclésiastique, et on n'en connaît que le nom. Les opinions du traducteur ont dû nuire au succès de son œuvre (6) et peut-être la faire promptement disparaître.

On ne peut prouver que Thomas de Charkel, évêque de Mabug au commencement du VII siècle (Heraclea), ait fait une traduction de l'Ancien Testament. La *versio heracleensis* de l'histoire de Suzanne, que mentionnait un manuscrit de Pococke, a été reconnue n'être qu'un léger remaniement de la traduction de Théodotion (7). Mais on sait qu'il a fait à Alexandrie, en 616, une recension de la version philoxénienne (8) : les souscriptions des manuscrits, les témoignages de Denys Bar Tsalibi et de Bar Hebræus n'en laissent pas douter (9).

Cette récension, faite au plus beau temps de la littérature syriaque, se rapproche de ce qu'on appelle aujourd'hui une édition critique. Elle est faite avec une fidélité scrupuleuse à la lettre ; elle renferme des notes marginales qui sont autant de variantes tirées par Thomas de Charquel

(1) L'existence de cette traduction semble reposer seulement sur une mauvaise traduction de Pococke : « Syri occidentales duas habent versiones *simplicem*... et *figuratam secundum* LXX, e græco in Syriacum traductam, longo post incarnationem Salvatoris intervallo » (*Histor. dynast.*, Oxford, 1663, in-4°, p. 100). Mais, selon la vraie leçon confirmée par les manuscrits, et adoptée par White, le sens est : « *Regis Tyri, et alteram secundum* LXX *dictam* ». Cette correction avait déjà été proposée par S. de Sacy.

(2) V. le passage de Moïse d'Aghel (auteur du milieu du VI[e] siècle), dans Assemani, *Bibliotheca orientalis*, t. II, p. 83, ou dans M. l'abbé Martin, *Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament, partie théorique*, p. 136.

(3) L'existence d'une pareille œuvre n'est basée que sur une note marginale du manuscrit ambrosien dont nous venons de parler. A Is. IX, 8, on lit : « D'une autre traduction qui fut faite pour les Syriens par S. Philoxène, évêque de Mabug ». Mais Bar Hebræus ne connaît que deux traductions, la Peschito et celle de Paul de Tella. Moïse bar Cepha (X[e] siècle) ne parle non plus que de ces deux. Cfr. Assemani, *Ibid.*, t. II, p. 130. Il est probable que l'auteur de la note veut parler d'une partie du Commentaire de Philoxène sur l'Ecriture Sainte. Cfr. Hævernick, *Einleitung*, § 76.

(4) M. Martin, *ibid.*, p. 141.

(5) Assemani, *op. cit.*, t. III, première partie, p. 75.

(6) Hævernick, *ibid.*

(7) Hævernick est d'un avis un peu différent, *ibid.*

(8) V. la souscription que donnent la plupart des manuscrits héracléens, dans White, *Sacrorum Evangeliorum versio Syriaca philoxeniana*, Oxford, 1778 1803, in-4°, t. I, p. 561, et dans M. Martin, *Op. cit.*, p. 141.

(9) Martin, *ibid.*, p. 142.

des deux ou trois manuscrits qu'il a collationnés, et auxquelles des critiques venus plus tard en ont ajouté d'autres (1). Il a fait quelques additions au texte de Philoxène (elles sont indiquées par l'astérisque) et signalé, au moyen de l'obèle, les passages qu'il avait omis (2). L'importance de cette œuvre est considérable (3).

Quant à Jacques d'Edesse (mort en 707), il n'a pas fait de traduction particulière de l'Ancien Testament. D'après les fragments qui nous sont parvenus (4), sa révision de la Bible est une recension nouvelle de la traduction hexaplaire en usage chez les monophysites, et qui est faite d'après le texte syriaque hexaplaire et la Peschito (5). Il se sert peu de l'édition de Paul de Tella (6).

V. On mentionne aussi, parmi les traductions syriaques, la version de Jérusalem (7), qui avait déjà été décrite par Adler (8), qui en place la date entre le IV[e] et le VI[e] siècle. Il est indubitable que tous les fragments retrouvés de l'Ancien Testament sont traduits d'après les Septante (9).

On cite encore une version des Psaumes par l'abbé Simon (10).

Section III

A VERSION ÉTHIOPIENNE (11)

Dès que le Christianisme fut prêché et se répandit en Ethiopie, au IV[e] siècle, les habitants de ce pays semblent avoir possédé une traduction de la Bible. Elle fut faite probablement par S. Frumence, qui évangélisa ce pays vers 320 (12), dans l'ancienne langue sacrée, le ghez. Les Juifs Ethio–

---

(1) M. Martin, *ibid.*, pp. 143 et suiv.

(2) *Ibid.*, p. 149.

(3) J. White a publié (V plus haut) tout le Nouveau Testament, à l'exception de l'Apocalypse qu'avait déjà éditée L. de Dieu, Leyde, 1627, in-8°. Bernstein a publié l'évangile de S. Jean, Leipzig, 1853, in-8°. — Cfr. Bernstein, *de Charklensi novi Testamenti translatione Syriaca commentatio*, Vratislaviæ, 1837. in-8°.

(4) S. de Sacy, *Notice d'un manuscrit syriaque du Pentateuque*, dans *Notices et extraits des manuscrits*, t. IV. pp. 648 et suiv. M. l'abbé Martin en a publié des fragments, Paris, 1869.

(5) Sa traduction des Rois est au British Museum ; celle de Daniel à la Bibliothèque nationale, mss. Syr. 27.

(6) Cfr. M. Martin, *op. cit.*, pp. 296 et suiv. — M. Ceriani pense au contraire que c'est d'après cette édition que Jacques a travaillé (*Le edizioni e manoscritti delle versioni siriache*, Milan, 1869, in-f°, p. 27).

(7) Les Evangiles de cette version ont été publiés par Minischalchi Errizo, Vérone, 1861-1864, 2 vol. in-4°.

(8) *Versiones syriacæ, simplex, philoxeniana, hierosolymitana*, pp. 137-202.

(9) Land, *Anecdota syriaca*, t. I, p. 44 ; Martin, *op. cit.*, p. 247. — Ailleurs, M. Martin semble modifier son jugement : il n'y reconnaît plus que la traduction d'un évangéliaire grec, faite à l'aide de la peschito, en accommodant le texte de cette dernière au dialecte usité dans quelques districts de la Palestine, vers le VIII[e] ou X[e] siècle de notre ère. V aussi *ibid.*, pp. 259 et suiv.

(10) Cfr. Eichhorn, *Einleitung*, t. II, § 271.

(11) Hævernick, *Einleitung*, § 77 ; Keil, *Einleitung*, § 181.

(12) Une légende éthiopienne nomme comme auteur de cette traduction Abba Salama, c'est

piens (Fellaschas) eux-mêmes s'en servent, quoiqu'elle ait été faite par des chrétiens.

Cette traduction, sur laquelle le plus ancien témoignage est fourni par S. Chrysostôme (1), suit certainement la version des Septante. Il est impossible d'établir, comme on l'a essayé, qu'elle provient d'un original arabe (2). On admettra plus volontiers que le traducteur s'est aidé du texte hébreu (3).

Tous les livres contenus dans la version d'Alexandrie, se trouvent dans la Bible éthiopienne. Elle y a ajouté plusieurs apocryphes, le IVe livre d'Esdras, le livre d'Enoch, l'Ascension d'Isaïe (4). C'est par les bibles éthiopiennes que ces trois livres curieux nous sont parvenus. Cette Eglise semble avoir eu une grande affection pour ce genre spécial de littérature.

La Bible éthiopienne est conservée en Europe dans de nombreux manuscrits (5). Quoique actuellement remplie de fautes, elle est identique, au point de vue dogmatique, avec le texte grec ordinaire. Elle fournit donc ainsi une nouvelle preuve de l'intégrité de nos Saints Livres (6).

Elle n'a jusqu'ici été publiée qu'en partie. Dillmann (7) en a commencé une édition complète, dans laquelle tous les livres historiques ont paru (8).

Section IV

LES TRADUCTIONS EGYPTIENNES

Quand le Christianisme se répandit dans les provinces intérieures de l'Egypte, vers la fin du IIIe siècle et au commencement du IVe, on tra-

---

à-dire Frumence (Ludolf, *Histor. Ethiopiæ*, III, 2). « De auctore et tempore versionis nihil certi compertum habemus : probabile tamen est eam tempore conversionis Habessinorum, vel paulo post, non vero tempore Apostolorum, ut quidam tradiderunt, concinnatam fuisse, et quidem a diversis interpretibus ; quia vocabula rariora et difficiliora, ut sunt gemmarum nomina, non uno modo in diversis libris exponuntur » (*Ibid.*, II, 4, § 5).

(1) « Nonne merito illa omnia extinxit, abolevitque vera et perfecta doctrina? Merito sane et ratione quidem optima ; sed non itidem indocti et illiterati viri (S. Joannis) doctrina evanuit. Verum Syri, Aegyptii, Indi, Persæ, Aethiopes (Αἰθίοπες) et innumeræ gentes dogmata ab hoc introducta in suam transferentes linguam, homines barbari philosophari didicerunt » (*Hom. II in Joann.*).

(2) Bruce, dans Eichhorn, *Allgemeine Bibliothek*, t. III, pp. 120 et suiv.

(3) Telle est l'opinion de Dorn, *De psalterio Aethiop.*, Leipzig, 1825, in-4°. Gesenius (*Allg. Literatur Zeitung*, 1832, n° 2, p. 9), Rœdiger (*ibid.*, n° 8, pp. 58 et suiv.), Hævernick (*l. c.*) sont de l'avis contraire.

(4) Ἀναβατικὸν Ἡσαΐου, publié par Laurence, Oxford et Londres, 1819. Le livre d'Enoch a été publié par le même, Oxford, 1821.

(5) Cfr. T. Pell Platt, *Catalogue of the Ethiopic Bible manuscripts in the Royal Library of Paris and the library of the British and Foreign Bible society, and of these in the Vatican Library*, etc., Londres, 1823, in-4°.

(6) M. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, p. 188.

(7) Leipzig, 1853 et suiv. Dès 1513, on avait imprimé à Rome le Psautier avec les Cantiques.

(8) Outre leur ancienne langue les Ethiopiens ont quelques dialectes, qui diffèrent légèrement et dont le principal est l'Amharique (V. plus haut, p. 211). Tell Platt a publié dans ce dialecte le Nouveau Testament d'après la version d'Abu-Rumi, Londres, 1829.

duisit la Bible dans les différents dialectes parlés dans ce pays. Il existait certainement au IVe siècle des versions égyptiennes ou coptes, et on s'en servait dans la liturgie et dans la prédication. C'est ce que prouve la vie de S. Antoine. Entré un jour à l'église, il entendit ces paroles : « Si tu veux être parfait, vends tout ce que tu as, et donne-le aux pauvres ». Touché par ces paroles, il les mit en pratique et embrassa la vie monastique. Or nous savons par S. Jérôme et Pallade que S. Antoine ne comprenait pas du tout le grec. La conclusion se tire naturellement (1).

L'une fut écrite dans le dialecte de la Basse-Egypte, le copte ou memphitique, une autre dans celui de la Haute-Egppte, le Sahidique ou Thébain. Ces deux versions procèdent des Septante (2). à l'exception du livre de Daniel, traduit d'après Théodotion (3).

De la version memphitique, restent le Pentateuque, les Psaumes, Job, les Prophètes et le Nouveau Testament (4). De la version Sahidique, il ne reste que des fragments (5).

Jusqu'ici, on n'a imprimé de ces deux versions que des livres particuliers ou des fragments (6).

Il existait aussi une troisième version en dialecte basmurique, parlé dans une contrée que l'on ne connait pas, et qui semble avoir été un mélange des deux dialectes précédents (7).

Section V

LES TRADUCTIONS ARABES. MÉDIATES

La version d'Alexandrie a été suivie par quelques traductions arabes de portions séparées de l'Ancien Testament.

1° Une traduction des Prophètes, imprimée dans les Polyglottes de Paris

(1) Cfr. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, Francfort, 1847, in-4°, t. I, pp. 186-188.

(2) V. la comparaison faite par Woide dans l'édition des LXX de Holmes.

(3) Cfr. Adler, *Bibl. Krit. Reise*, pp. 187-188. Muenter y trouve des traces de la récension d'Hésychius. C'est très ingénieux ; mais à condition qu'on nous apprenne en quoi consiste cette recension sur laquelle aucun renseignement ne nous est parvenu.

(4) Sur les manuscrits de cette version, cfr. Zoëga, *Catalogus codicum copticorum manuscriptorum in musæo Borgiano*, Rome, 1810.

(5) Sur les manuscrits de cette version. cfr. Zoëga, *op. cit.*, pp. 172 et suiv. 621 ; et Engelbreth dans *Nev. theol. Journal* d'Ammon, t. VI, pp. 834 et suiv.

(6) Le Pentateuque de la version memphitique a été publié par Wilkins, Londres, 1731, in-4°, par A. Faller, Paris, 1854, et par Lagarde, Leipzig, 1868, in-8°; les Psaumes, par Tuki, Rome, 1749; par Ideler, Berlin, 1837, et par Schwartze, Leipzig, 1843; les douze petits Prophètes par H. Tattam, Oxford, 1836, in-4°; Daniel, par Bardelli, Pise, 1849, in-8°; les grands Prophètes par H. Tattam, Oxford, 1852, 2 vol. in-4°; des passages de Jérémie par Mingarelli, Bologne, 1785; des endroits de Daniel par Münter; le Nouveau Testament par Wilkins, Oxford, 1716, par Schwartze, Berlin, 1846-1847 et par Tattam, Londres, 1829; les Actes et les Epitres par Bœtticher, Halle, 1852. — Quelques fragments de la version sahidique sont dans Münter, Mingarelli et Zoëga.

(7) V. Zoëga, *op. cit.*, pp. 140 et suiv.; Quatremère, *Recherches critiques et historiques sur la langue et la littérature de l'Egypte*, Paris, 1808, in-8°, pp. 228 et suiv.; Engelbreth, *Fragmenta basmurico-coptica veteris et novi Testamenti*, Hafniæ, 1811.

et de Londres (1), fut faite par un clerc d'Alexandrie dont ni le nom, ni l'époque ne nous sont connus, mais qui vivait peut-être vers le X[e] siècle. D'après Gesenius, le texte hexaplaire est la base de sa traduction (2).

2° Les écrits de Salomon, imprimés dans les mêmes Polyglottes.

3° Le livre d'Esdras, qui s'y trouve également (3).

4° Les Psaumes (4).

5° La traduction des Psaumes en usage chez les Melchites, faite par Addallah Ibn Alpadl, avant le XII[e] siècle (5).

6° Plusieurs autres traductions arabes qui ne sont pas encore imprimées (6).

7° Les Evangiles traduits sur une version syriaque ou peut-être même sur la Vulgate (7).

Section VI

AUTRES VERSIONS DÉRIVÉES DES SEPTANTE

I. *Traductions arméniennes*. Au V[e] siècle, Mesrob donna aux Arméniens, en même temps que leur alphabet, une traduction de la Bible qui suit les LXX (sauf pour Daniel traduit sur Théodoret) (8). Mesrob avait employé pour cela deux de ses disciples, Jean Ekelensis et Joseph Palnensis, qu'il envoya à Alexandrie afin qu'il s'y familiarisassent avec la langue grecque (9). Leur œuvre présente un texte mêlé, mais qui n'est pas cependant interpolé au moyen d'emprunts faits à la Peschito (10). Il est peu pro-

---

(1) Et à part, aux frais de la Société biblique, Newcastle, 1811.

(2) *Jesaias*, t. I, pp. 98 et suiv. — Cfr. pour Jérémie : Spohn, *Jeremias vates*, t. I, pp. 21 et suiv.; pour Daniel, Wald dans Eichhorn, *Repertorium*, t. XIV, pp. 204 et suiv.

(3) Cfr. E. Rœdiger, *De origine et indole Arab. Librorum veteris Testamenti historicorum interpretationis*, Halle, 1829, in-4°, p. 35.

(4) Une recension d'origine égyptienne est dans ces Polyglottes ; une recension syrienne se trouve dans Justiniani, *Psalterium octaplum*, Gênes, 1546, et dans le *Liber Psalmorum* édité par Gabriel Sionite et Victor Scialae, Rome, 1614.

(5) Imprimée à Haleb, 1706, 1735, Padoue, 1709, etc.

(6) Cfr. Adler, *Bibl. Krit. Reise*, pp. 68 et 179 ; Paulus, *Specimen*... cité plus haut.

(7) Cfr. Gildemeister, *De evangeliis in arabicum e syriaco translatis*, Bonn, 1865, in-8°.

(8) « Codicem alexandrinum presse sequuntur versiones Armeniacæ... » (Lacroze, *Thesaurus Epistol.*, t. III, p. 201). V. aussi la note suivante. — Cette opinion, soutenue aussi par MM. Lamy, Bruston, Vigouroux, etc., a été combattue par Bredenkamp dans Eichhorn, *Allg. Bibliothek*, t. IV, pp. 630 et suiv.; Herbst, *Einleitung*, t. I, p. 223.

(9) V. Moïse de Chorène, *Historia Armeniæ*, ed. Whiston, c. 54, p. 299 ; cfr. c. 61, p. 313. — « Cum enim Christi anno 406, S. Mastosius sive Mesropes singulari Dei beneficio Armenici alphabeti elementa reperisset, suæque genti tradidisset, mirum profecto dictu est qua cura atque æmulatione universi fere Armeniæ eruditi una cum universorum magistro S. Isaaco patriarcha in antiquorum scriptorum libros vertendos incubuerint, ita ut initio ducto a versione sacrarum litterarum, quas e græca LXX interpretum translatione deduxere, ultra sexenta veterum scriptorum volumina ante annum 450, hoc est 44 annorum spatio, in Haicanum linguam translata sint ». (J.-B. Aucher, préface à la *version arménienne de la Chronique d'Eusèbe*, p. 11).

(10) Cette opinion fondée sur une conjecture de Bar Hebræus (*Schol. ad Psalm.* XVI, dans Walton, *Proleg.* XIII, 16), a été réfutée par Wiseman, *l. c.*, p, 142. et Rhode, *Gregorii Bar Hebræi Scholia in Ps.* V *et* XVIII, p. 74. Elle est admise par M. Lamy, *Intr.*, t. I, p. 180.

bable que, comme l'a affirmé La Croze (1), elle ait été corrigée au XIII[e] siècle d'après la Vulgate (2).

Le texte grec suivi dans cette traduction, est d'une recension assez peu correcte. La version du Nouveau Testament est fidèle sans servilisme. Au point de vue dogmatique comme au point de vue critique, elle est conforme au texte grec ordinaire (3).

Cette traduction a été plusieurs fois imprimée soit en entier, soit par parties (4).

II. *Traduction géorgienne ou grusinienne.* Cette version, faite au VI[e] siècle, d'après les Septante, pour les habitants de l'ancienne Ibérie, est écrite dans la langue sacrée ou ecclésiastique du pays, et transcrite en caractère sacerdotal, c'est à dire arménien. Elle aurait une assez grande valeur critique pour la reconstitution du texte des Septante, si, lors de sa publication à Moscou (5), elle n'avait pas été modifiée d'après la version slave (6).

III. *Traduction gothique.* Vers l'époque où S. Jérôme revisait l'ancienne traduction latine, dans la seconde moitié du IV[e] siècle, la Bible fut traduite dans la langue des Goths, qui étaient alors établis sur le bas Danube. Ils avaient embrassé le Christianisme, mais tel que les Ariens l'avaient corrompu (7). Cette version eut pour auteur l'évêque Ulfilas ou Vulfila (348-388). Comme Mesrob l'avait fait pour les Arméniens, Ulfilas donna aussi à son peuple un alphabet, formé de l'écriture runique combinée avec l'alphabet grec. Il est probable qu'Ulfilas eut des collaborateurs pour sa traduction (8).

L'Ancien Testament fut traduit sur les Septante. Mais, si l'on s'en rapporte à Philostorge, Ulfilas ne traduisit pas les livres des Rois, de peur que l'esprit guerrier de son peuple ne se développât encore davantage au récit des exploits militaires d'Israël.

Sa version rend le grec avec beaucoup d'habileté, de clarté et de fidélité (9).

Il ne reste que quelques fragments de l'Ancien Testament dans les livres

(1) *Op. cit.*, t. III, p. 4.

(2) Il a été réfuté par Alter, *Philol. Krit. Miscellen*, pp. 140 et suiv.;—Holmes, Préface à son édition des LXX, c. IV; — Herbst, *Einleitung*, t. I, pp. 224-225.

(3) Vigouroux, *Manuel*, t. I, p. 189.

(4) Les Psaumes ont été imprimés les premiers, Rome, 1565, Venise, 1642, Amsterdam, 1661, in-4°, etc. La Bible entière a été imprimée, pour la première fois, à Amsterdam, par l'évêque Uskan ou Osgan, 1666 ; elle a été réimprimée à Constance, 1705, à Venise, 1733, in-f°, lorsque Méchitar, fondateur de l'Ordre bénédictino-arménien, vivait encore ; 1805 ; S. Pétersbourg, 1817. Le prophète Abdias, avec traduction latine, a été édité par A. Acoluthi, Leipzig, 1860, in-4°.

(5) Moscou, 1743, in-f°.

(6) Cfr. Eichhorn, *Einleitung*, t. II, § 318.

(7) « Gothi, qui et Getæ, eo tempore quo ad fidem Christi, licet non recto itinere perducti sunt, in Græcorum provinciis commorantes, nostrum, id est theodiscum sermonem habuerunt. Et, ut historiæ testantur, postmodum studiosi illius gentis divinos libros in suæ locutionis proprietatem transtulerunt, quorum adhuc monumenta apud nonnullos habentur ». (Walafrid Strabon, *De rebus ecclesiasticis*, VII ; *Patrol. lat.*, t. CXIX, c. 927).

(8) La première mention de la version gothique se trouve dans S. Jean Chrysostôme, qui dans l'église de S. Paul, à Constantinople, après la lecture de la Sainte Ecriture en langue gothique, prononça une très belle homélie (Lamy. *Introductio*, t. I, p. 183).

(9) Phil. II, 6, est seul mal traduit par suite de l'arianisme d'Ulfilas. Ce célèbre verset où

suivants : Pentateuque, Esdras et Néhémias, Job, Psaumes, Proverbes, Isaïe, Jérémie, Daniel, Osée, Joël, Habacuc et Malachie. Mais les Evangiles (1) et les Epîtres de S. Paul nous sont parvenus, quoiqu'avec de graves lacunes (2).

IV. *Traduction Slavonne*. Cette traduction est due aux missionnaires grecs, S. Cyrille et S. Méthode (seconde moitié du IXe siècle), qui portèrent le Christianisme chez les peuples Slaves (3). Ils l'écrivirent dans cette langue qu'on appelle l'ancien slavon ecclésiastique ou ancien bulgare, à l'aide d'un alphabet tiré du grec par S. Cyrille. La traduction fut très probablement faite sur les Septante.

Introduite en Russie avec la religion chrétienne vers 988, elle a éprouvé divers changements, tant au point de vue de la langue qu'à celui du texte, à partir du XIIe siècle (4).

Chapitre III

TRADUCTIONS ORIENTALES

Section I

PARAPHRASES CHALDAÏQUES OU TARGUMS (5)

I. *Origine*. Au retour de l'exil, l'hébreu fut peu à peu remplacé en Palestine par l'araméen. Le peuple arrivait à ne plus comprendre les livres sacrés qu'on lui lisait dans l'original. Il fallut donc joindre à cette lecture

---

il est dit de Jésus-Christ : « non rapinam arbitratus est esse *æqualem* (ἴσα) Deo », renversait les doctrines ariennes. Aussi Ulfilas traduit-il par *galeiko*, comme s'il y avait ὅμοιος, *semblable*, au lieu de mettre *ibna*, *égal*.

(1) Le fameux *Codex Argenteus*, pris à Prague par les Suédois, pendant la guerre de trente ans et maintenant à Upsal, contient les Evangiles. Il est du Ve ou VIe siècle, et a probablement été écrit en Italie. On a découvert d'autres fragments dans des palimpsestes à Milan et à Wolfenbüttel.

(2) Le tout a été publié plusieurs fois : 1° *Ulfilas, veteris et novi Testamenti versionis gothicæ fragmenta quæ supersunt...*, *ed.* H. C. de Gabelenz et J. Læbe, Leipzig, 1843-1846, in-4°, reproduit dans la *Patrol. latine de Migne*, t. XVIII ; 2° *Ulfilas die heilige Schriften Alt. und Neu. Bundes in goth. Sprache*, by H.-F. Masmann, Stuttgardt, 1859 ; 3° par Bernhardt, Halle, 1875, in-8° ; Upsrtoem a édité des fragments d'Esdras et de Néhemias, 1864-1868. — Cfr. Heinrich, *Histoire de la littérature allemande*, Paris, 1870, in-8°, t. I, p. 20-21.

(3) V. Dummter et Miklosich, *Die legende vom heiligen Cyrillus*, Vienne, 1870, in-8°, et plusieurs articles du P. Martinov dans la *Revue des questions historiques*.

(4) Imprimée pour la première fois à Prague, 1570, réimprimée à Ostrow, 1581, à Moscou, 1783, etc. Toutes ces éditions donnent le texte modifié par les Russes. Quelques parties séparées ont été publiées selon le texte primitif : les Evangiles par Vostokof, S. Pétersbourg, 1843 ; l'Evangile de S. Matthieu, par F. Miklosich, Vienne, 1856 ; les quatre Evangiles d'après le *Codex glagoliticus*, par Jagitch, Berlin, 1879, etc. — V. aussi : *Quatuor Evangeliorum versionis paleoslovenicæ Codex Marianus*, edidit V. Jagic, S. Pétersbourg, 1883, in-4° de xxx-607 pp. — Le même a publié en 1879, à Berlin, l'évangile glagolitique dit Zographos. — Le marianus a été découvert en 1845 au mont Athos par le professeur russe Gregorovitch, il a été écrit vers le XIe siècle dans les pays croates ou serbes ; il est en caractères glagolitiques. M. J. l'a reproduit en caractères cyrilliques. — *Revue critique*, 21 avril 1884, pp. 337-338.

(5) R. Simon, *Histoire critique du vieux Testament*, pp. 296 et suiv. ; Wolf, *Bibliotheca*

une paraphrase orale en dialecte araméen ou chaldaïque. La première trace de cette coutume se trouve au temps d'Esdras et de Néhémias (1), d'après plusieurs auteurs (2). Il est difficile d'admettre qu'on eut déjà besoin de traduire la Bible ; peut-être vaut-il mieux admettre qu'on se contentait de l'expliquer, et que tel est le sens à donner aux paroles de l'auteur sacré.

Quoiqu'il en soit de ce point, il fallait certainement des traductions à l'époque des Machabées, où s'introduisit l'usage de lire publiquement des passages des prophètes (3). Certainement alors, pour la masse du peuple, qui parlait araméen, la langue sainte était devenue étrangère. Il fallut donc la lui traduire ou la lui paraphraser dans la langue dont il se servait journellement. La lecture du texte était accompagnée de la lecture d'une de ces traductions, soit qu'on interprétât à mesure chaque passage, soit que l'on attendît la fin de la lecture du texte (4). A l'origine, une grande liberté était laissée à l'interprète ; mais elle fut peu à peu restreinte par l'établissement de règles herméneutiques très précises.

Cette pratique indispensable amena à fixer par l'écriture ces interprétations, et cela d'assez bonne heure. L'état florissant des synagogues, celui des écoles où on étudiait la loi le fait supposer. Zunz admet que des traductions écrites de la plupart des livres de la Bible existaient sous les Asmonéens (5). Hævernick (6) pense aussi que la Mischna (7) cite des traductions écrites. On a encore voulu conclure de ce que Notre-Seigneur sur la croix prononce le début du psaume XXII (8) en araméen qu'il existait alors une traduction écrite des psaumes. Cela n'est pas une preuve bien solide. On pourrait en trouver une plus convaincante dans un passage de la Ghémare (9), où une interprétation écrite de Job est mentionnée. Il est difficile d'admettre que cette traduction, écrite au temps de Gamaliel (milieu du Ier siècle), ait été entreprise la première. On peut donc correctement accorder une plus haute antiquité aux premières traductions de la Loi. Des critiques autorisés se demandent, sans qu'on puisse leur opposer des arguments bien sérieux si on se servait publiquement de traductions écrites dans le premier siècle de l'ère chrétienne. Dans l'affirmative, on ne comprendrait guère la réputation qu'obtinrent les Septante, même en Palestine, et leur diffusion parmi les Juifs. En outre, comment ni Josèphe (10), ni les Pères (11), ni la Mischna n'en font-ils aucune mention (12) ?

---

hebr., t. II, p. 1135, t. IV, p. 730 ; Masch. *Bibl. Sacra*, t. II, 2e p., p. 23 ; Zeibich, *De paraphr. chald. apud Judæos auctoritate*, Wittemberg, 1737, in-4°.

(1) Neh. VIII, 8.

(2) V. plus haut, partie IVe, p. 238.

(3) Zunz, *Die gottesdienstl. Vortræge*, p. 3.

(4) Zunz, *ibid.*, p. 8. — Cfr. *Meghillah*, IV, 4. D'après cet endroit il paraît qu'on ne pouvait lire de suite qu'un vs. de la Loi et trois des livres prophétiques.

(5) Zunz, *ibid.*, p. 61.

(6) *Einleitung*, § 79.

(7) Tr. *Jadaim*, IV, 5.

(8) Matt. XXVII, 46.

(9) Tr. *Schabbath*, f° 115, I.

(10) Il n'est pas probable que Josèphe se soit servi des Targums. Cette conjecture de Pfannkuche (Eichhorn, *All. Biblioth.*, t. VIII, p. 427) est généralement rejetée.

(11) On a prétendu même, à cause du silence de S. Jérôme, qu'elles lui étaient postérieures. On pourrait dire cependant qu'il n'en a pas parlé parce que les Juifs se les réservaient, ou qu'elles n'étaient pas encore réunies en un corps comme aujourd'hui (R. Simon, *op. cit.*, p. 297).

(12) Bleek, *Einleitung*, p. 787. — Cfr. Wogue, *Histoire de la Bible*, p. 144 ; E. Reuss, *Die Geschichte der H. S. d. A. T.*, p. 723.

L'incertitude est donc entière sur ce point.

II. *Nom et contenu.* Ces interprétations reçurent le nom de *targum*, תרגום, vulgairement *paraphrase*, quoique ce nom ne puisse pas s'appliquer à tous les targums. Il vient du verbe תרגם, *tirguem, targuem* (1). L'auteur d'un targum est appelé *tourguemon*, תרגמן (2).

Des Targums existant aujourd'hui, aucun ne s'étend à tout l'Ancien Testament. Nous n'en possédons pas sur Daniel, Esdras et Néhémias. Au contraire, sur le Pentateuque et sur Esther, il y en a deux ou trois.

Leur texte et leur ponctuation sont loin d'être dans un état critique satisfaisant (3).

L'utilité des Targums consiste surtout en ce qu'ils servent à établir que le texte original dont leurs auteurs se sont servis était, pour le fond, le même que celui des Massorètes. Ils fournissent ainsi une preuve importante de l'intégrité des livres saints (4).

III. *Le targum d'Onkelos.* On ne connaît rien de certain sur la personne d'Onkelos, ni sur l'époque de sa vie. On le dit fils de Kalonymos. Les renseignements que l'on possède s'accordent seulement en ce point qu'il aurait vécu vers l'époque de la destruction du second temple (5). D'après les plus anciens témoignages, il était prosélyte et disciple de Gamaliel l'ancien, le célèbre membre du Sanhédrin et le maître de l'apôtre S. Paul (6), qui mourut peu avant la prise de Jérusalem (7). Telles sont au moins les données rabbiniques sur le compte d'Onkelos (8). On a cru, mais sans apporter de preuves à l'appui, qu'il avait vécu en Babylonie (9).

Il a fait un Targum du Pentateuque : c'est une traduction en pur araméen (10), si fidèle qu'elle est presque mot à mot, ne paraphrase que çà et là, et ne présente pas d'additions hétérogènes (11).

Elle offre des traits de ressemblance frappants avec la version des Septante. Les noms anciens de villes et de peuples sont remplacés par les noms employés de son temps (12).

---

(1) V. Buxtorf, *Lexicon chaldaicum*, c. 2642-2644.

(2) C'est de ce mot que vient le mot français *drogman*, interprète.

(3) Ils étaient d'abord sans points. Buxtorf fut le premier à les vocaliser, d'après les parties chaldaïques de Daniel et d'Esdras.

(4) M. Vigouroux, *Manuel*, t. I, p. 140.

(5) Cfr. Anger, *De Onkelo chaldaico quem ferunt Pentateuchi paraphraste*, Leipzig, 1846, pp. 1 et suiv. — C'est ce qu'on a inféré de la paraphrase de Gen. XLIX, 27, Nombr. XXIV, 9 ; Deut. XXXIII, 18, 19. — V. plus haut, p. 377.

(6) Act. XXII, 3 ; cfr. V, 34 et suiv.

(7) Anger, *ibid.*, p. 13.

(8) « Accidit ut quum R. Gamaliel senex mortuus esset, Onkelos proselytus (הגר) ejus causa septuaginta minas amplius combureret » (*Tosiphta Schabb.* c. 8.). — « Onkelos proselytus, postquam hæreditatem paternam cum fratre diviserat, partem suam in mare mortuum abjecit ». (*Tosiphta Demaï*, VI, § 9. — Cfr. le traité de la Ghémare babylonienne *Aboda Sara*, f° 11). — V aussi Winer, *De Onkeloso, ejusque paraphrasi chaldaica*, Leipzig, 1820.

(9) Eichhorn, *Einleitung*, t. II, § 222 ; cfr. Winer, *op. cit.*, pp. 8 et suiv.

(10) La langue se rapproche beaucoup du chaldaïque biblique : elle ne contient que quelques mots grecs, sans aucun mot latin ; elle renferme beaucoup d'expressions que les Talmudistes ne pouvaient déjà plus comprendre. Cfr. Winer, *op. cit.*, pp. 10-35.

(11) Winer, *op. cit.*, pp 36 et suiv.

(12) *Qardu*, au lieu d'*Ararat*, Gen. VIII, 4 ; *Babylone*, au lieu de *Sennaar*, Gen. X, 10 ; les *Arabes* pour les *Ismaëlites*, Gen. XXXVII, 25 ; *Tanis* pour *Tsoan*, Nombr. XIII, 22, etc.

Elle rejette les antropomorphismes (1) et ne s'occupe guère des idées messianiques (2).

Les parties poétiques sont plus paraphrasées; elles contiennent beaucoup d'additions (3) dont un certain nombre peuvent être des interpolations postérieures (4). Elle n'évite pas toujours les contre-sens, surtout dans ces livres (5).

Les Juifs ont ce Targum en si haute estime qu'il a une Massore, comme la Bible elle-même.

IV. *Le targum de Jonathan ben Uzziel.* Jonathan ben Uzziel, בן יונתן עזיאל est l'auteur d'un Targum sur les premiers, et les derniers prophètes.

On dit qu'il fut disciple (6) de Hillel (7). Il aurait alors vécu avant Onkelos. Les rapports que présentent leurs deux Targums laissent la question indécise (8).

La traduction de Jonathan est plus paraphrasée et moins simple que celle d'Onkelos. Cependant, les livres historiques y sont traduits plus lit-

---

(1) Ainsi il attribue à la *parole* (מאמרא) ou à la *présence* (שכינא), ou à la *majesté* (id.), ou à l'ange (מלאכא) de Jéhovah (V. sur ces mots, Buxtorf, *Lexicon chaldaicum*, c. 125, 2394, 1115), ce qui est dit dans le texte de Dieu lui-même. Dieu ne *descend* pas pour *voir* la tour de Babel ou Sodome; il *apparaît* pour *se venger* ou pour *juger*. Il ne *voit* pas; les choses lui sont *découvertes*. Il protège les Israélites, non comme la prunelle de son œil, mais *de leur œil* (Deut. XXXII, 10). Il ne dit point: « Je lève ma main vers les cieux » (*ibid.*, v, 40), mais: « J'ai fondé dans les cieux le séjour de ma demeure ». Au lieu de traduire littéralement: « Adam est devenu comme *l'un de nous* », il traduit: « Adam est *seul* dans le monde à connaître par lui-même le bien et le mal ». — Dieu ne se *repent* pas, il revient dans sa *parole*. Il n'est pas *affligé* en son cœur, mais il *parle* en son cœur. — Par le même procédé il atténue tout ce qui le choque: les fils de Dieu sont les fils des grands (Gen. VI, 1). La vie humaine n'est pas abaissée à cent vingt ans (*ib.* vs. 3); mais « une prolongation de cent vingt ans est accordée aux hommes (afin de voir) s'ils se convertiront». L'épée et l'arc de Jacob sont la prière et l'oraison (Gen. XLVIII, 22). — Cfr. Bruston, dans l'*Encyclopédie religieuse* de F. Lichtenberger, t. XII, p. 337.

(2) Cfr. Winer, pp. 43 et suiv. — Onkelos n'applique que deux passages au Messie: Gen. XLIX, 10; Nombr. XXIV, 17. M. Vigouroux (*op. cit.*, t. I, p. 140) ajoute Gen. III, 15; mais il est certain qu'Onkelos n'interprète du Messie que le *Schilo* et l'étoile de Balaam. Les Targums plus récents expliquent dix-sept passages dans un sens messianique; V. Buxtorf, *Lexicon chaldaicum*, c. 1268 et suiv.

(3) En particulier, Nombr. XXIV, 1.

(4) Cfr. Luzatto, *Philoxenus seu de Onkelosi chaldaica Pentateuchi versione dissertatio hermeneutica-critica*, Vienne, 1830, in-8°.

(5) Nombr. XXI, 18-20.

(6) « Tradunt Rabbini nostri, octoginta discipuli fuerunt Hilleli senioris, quorum triginta digni erant super quos habitaret schechina ut super Mosem præceptorem nostrum; triginta autem digni propter quos sol consisteret, sicut propter Josuam filium Nun; viginti denique inter illos medii. Maximus omnium fuit Jonathan filius Uzzielis, et minimus omnium Jochanan filius Saccaï » (*Baba Bathra*, c. VIII, f° 134 a). — « Targum prophetarum Jonathan filius Uzzielis fecit, et commota fuit terra Israelis ad quadraginta parasangas. Tunc egressa est vox cœlestis (בת קול) et dixit: Quis ille qui revelavit secreta mea filiis hominum? Constitit Jonathan filius Uzzielis super pedes suos et dixit: Ego sum ille qui revelavi secreta tua coram filiis hominum » (*Megillah*, c. I, f° 3, a). — Cfr. Wolf, *Bibliotheca hebraica*, t. II, p. 1159 et suiv.

(7) Sur cet homme célèbre dont on s'est plu à faire le frère aîné de Jésus (M. Renan), V Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ*, pp. 25, 277-288.

(8) Cfr. *Jon.* Jug. V, 26 et *Onk.* Deut. XXII, 5: *Jon.* II Rois (IV Rois) XIV, 16 et *Onk* Deut. XXIV, 16; *Jon.* Jér. XLVIII, 45, 46 et *Onk.* Nombr. XXI, 28, 29. Zunz (*op. cit.*, p. 63) en conclut, et il est suivi en ce point par Bleek (*Einleit.*, p. 789), que Jonathan connaît le Targum d'Onkelos. Hævernick au contraire (*Einleit.*, § 30) croit que c'est Onkelos qui s'est servi de Jonathan. — Cfr. aussi Wogue, *op. cit.*, p. 145, et Bruston, *ibid.*, p. 338.

téralement que les livres prophétiques (1). De là, on a conclu à tort à la pluralité des traducteurs (2). Car non-seulement les passages parallèles (3) concordent mot pour mot. mais les passages poétiques des livres historiques ont reçu des additions qui ressemblent beaucoup à celles qu'on trouve dans les prophètes (4).

On peut constater chez Jonathan des interpolations postérieures (5), ainsi que des contes et des légendes rabbiniques (6).

Mais, en dehors de ces passages isolés, la manière dont l'auteur traite le texte, en l'enrichissant de gloses et de traditions, est tout à fait conforme au goût de ses contemporains. Il interprète les mots « étoiles de Dieu » par « peuple de Dieu » (7). Dans Isaïe (8), il introduit une légende fabriquée d'après un récit de Daniel (9), et qui a été répétée par les derniers Targumistes (10). Dans le même prophète, il fait apparaître la doctrine de la seconde mort (11) ; dans un autre endroit du même (12), il mentionne la Géhenne, mais simplement et avec une phraséologie semblable à celle du Nouveau Testament (13).

Il a une doctrine particulière relativement au Messie, et il l'appuie souvent sur des passages qui n'ont rien de messianique (14). Ses idées sur ce point se rapprochent parfois des enseignements du Nouveau Testament (15), et parfois en diffèrent (16). Dans d'autres endroits (17) au contraire, il méconnait complètement le sens messianique. D'après lui, Dieu ne détruira pas les chevaux et les chars de son peuple à l'époque messianique (18), ce sont ceux des peuples qu'il détruira. Pour lui le Messie doit être guerrier et triomphant (19). Il s'efforce d'enlever du chapitre LIII d'Isaïe, dont il reconnaît la portée messianique, l'idée d'un Messie humble, méprisé, condamné aux souffrances et à la mort. Pour arriver à son but, il applique aux Israélites, au juste, au temple et même aux peuples étrangers, la plus grande partie de ce que le prophète dit du serviteur de Jéhovah. Malgré tous ses efforts, il n'arrive pas à faire disparaître entièrement l'idée qui l'étonne et le scandalise : il est forcé d'avouer que le Messie sera

---

(1) Zunz, *ibid.*, pp. 62-63.
(2) Eichhorn, *Einleitung*, t. I, § 217 ; Bertholdt, *Einleitung*, t. II, pp. 580 et suiv.
(3) Cfr. Is. XXXVI-XXXIX et II (IV) Rois, XVIII, 13 et suiv.; Is. II, 2-5 et Mich. IV, 1-3.
(4) Cfr. Jug. V, 8 avec Is. X, 4 ; II Sam. (II Rois), XXIII, 4, avec Is. XXX, 26. — Cfr. Gesenius, *Jesaias*, t. I, pp. 69 ei suiv.; Hævernick, *l. c.*; Bleek, *op. cit.*. p. 789.
(5) Cfr. Rashi, sur Ezéch. XLVII, 19.
(6) Gesenius, *ibid.*, p. 76 ; Zunz, *ib.*, p. 63.
(7) Is. XIV, 13 ; cfr. Dan. VIII, 10 ; II Mach., IX, 10.
(8) Is. X, 32.
(9) Dan. III.
(10) V. Targ. de Jérusalem, sur Gen. XI, 28, XVI, 5 ; II Paral. XXVIII, 3.
(11) Is. XXII, 14, LXV, 15 ; Cfr. Apoc. II, 11.
(12) Is. XXX, 13.
(13) V. Buxtorf, *Lexicon chaldaicum*, c. 395 et suiv.
(14) Is. X, 27, XVI, 1 ; XXXIII, 5, XLIII, 10 (?), LXVI, 7. — V. la liste des passages messianiques de Jonathan dans M. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, p. 141.
(15) Cfr. Is. XLII, 1 et suiv., et Matt. XII, 17 et suiv.
(16) Zach. XI, 10.
(17) Jér. XXX, 21 ; Ezéch. XVII, 23, XXI, 26 et suiv., XL-XLVIII.
(18) Mich. V, 10 et suiv., Zach. IX, 10.
(19) Cfr. Stapfer, *Les idées religieuses en Palestine à l'époque de Jésus-Christ*, 2e éd., ch. VII, pp. 111-132.

méprisé (1), et qu'il livrera son âme à la mort (2). Mais, comme malgré cela « il détruira la gloire de tous les royaumes » (3), et « s'emparera du butin de peuples nombreux » (4), il est évident que ce mépris dont au début il sera l'objet de la part de ses ennemis n'aura pas longue durée, et que, *s'il s'expose à la mort* dans les batailles qu'il livrera pour délivrer Israël et pour subjuguer tous les peuples, il ne mourra pourtant pas réellement (5). L'œuvre morale et religieuse du Messie consiste, d'après Jonathan, dans l'intercession : « il priera pour nos péchés » (6), qui « nous seront pardonnés à cause de lui » (7) ; « par sa sagesse il purifiera les purs pour en soumettre beaucoup à sa Loi » (8).

Sa langue (9) ressemble beaucoup à celle d'Onkelos (10).

V. *Le Targum de Jérusalem sur le Pentateuque.* — Quelques écrivains d'époque assez récente ont attribué à Jonathan ben Uzziel un Targum sur le Pentateuque (11). Un examen attentif a fait voir que cette prétendue œuvre de Jonathan est identique avec le Targum de Jérusalem. Le Talmud n'attribue jamais à Jonathan d'autre Targum que celui des Prophètes, et il ne le désigne jamais comme traducteur du Pentateuque. En outre le style et la méthode des deux écrivains diffèrent complètement (12). Jonathan ben Uzziel, s'il n'est pas aussi correct et aussi sobre qu'Onkelos, est cependant plus pur et moins prolixe que l'auteur du Targum de Jérusalem ou le pseudo-Jonathan. Celui-ci fourmille de mots latins, grecs, persans (13). Il donne un certain nombre d'indications géographiques ou autres qui sont totalement inconnues à Jonathan. Ainsi il parle des six ordres de la Mischnah, de Constantinople, des Lombards et des Turcs ; on y trouve les noms de Khadidja et de Fatime. Ces derniers mots ramènent au plus tôt après le VI[e] siècle. Or nous avons vu que Jonathan vivait à une époque bien antérieure (14).

La confusion entre les deux Targums s'est faite très naturellement, comme Mendelssohn l'indique : elle provient de ce que le Targum de Jéru-

---

(1) Is. LIII, 3.
(2) *Ibid.*, 12.
(3) *Ibid.*, 3.
(4) *Ibid.*, 12.
(5) M. Bruston, *art. cit.*, p. 339. — C'est ainsi que plusieurs rabbins postérieurs l'ont entendu. Cfr. Driver et Neubauer, *The 53d chapter of Isaiah*, pp. 113 et 382.
(6) *Ib.* vs. 4, 11, 12.
(7) *Ib.* 4, 12.
(8) *Ib.* 11. — Bruston, *ibid.*; Hævernick, *ibid.*
(9) On y trouve, comme dans Onkelos, un certain nombre de mots grecs, mais pas de mots latins, quoique Eichhorn l'ait prétendu sans preuves. Le mot קרונתא peut difficilement être identifié avec *corona*, car il dérive de קרן (Hævernick, *ibid.*).
(10) La plus ancienne édition de ce Targum est celle de Leiria, 1494, in-f°; elle a été réimprimée dans les Polyglottes d'Anvers, de Paris et de Londres, et dans les Bibles de Bomberg et de Buxtorf. Quelques prophètes ont été aussi publiés séparément. Cfr. Wolf, *l. c.*, p. 1166. M. P. de Lagarde a publié le Targum de Jonathan et celui des Hagiographes, Leipzig, 1837, in-8°.
(11) R. Azaria, *Meor ennaim*, III, 9, etc.
(12) Eichhorn, *Einleitung*, t. I, § 231, 232.
(13) On en trouve la collection dans Petermann, *De duobus Pentateuchi paraphrasibus chaldaicis*, Berlin, 1829, in-4°, pp. 64 et suiv.
(14) Wogue, *Histoire de la Bible*, p. 154.

salem, תרגום ירשלמי, était souvent désigné, ainsi qu'il l'est encore, par les initiales ת"י abréviation qu'on a prise pour תרגום יונתן (1).

Ce Targum est rempli de fables et de légendes qui n'indiquent pas une époque bien ancienne, car on les retrouve aussi dans le Talmud (2). Il ne peut guère servir qu'à nous faire connaître les idées bizarres des Juifs de l'époque talmudique.

L'auteur s'est servi du Targum d'Onkelos et a probablement écrit en Palestine Le travail de l'auteur primitif parait n'avoir jamais été achevé. Un auteur postérieur en recueillit les fragments, les compléta, les remania et en fit un Targum complet sur le Pentateuque (3).

D'après certains récits des rabbins, le Talmud de Jérusalem se serait étendu aux Prophètes (4).

VI. *Les Targums sur les Hagiographes* (5). — Ces Targums appartiennent tous à une époque postérieure. Ils concordent en partie avec le Targum de Jérusalem. Leurs auteurs sont inconnus. Les rabbins ne s'accordent pas dans les noms qu'ils donnent. Cette mention de différents noms que l'on rencontre chez eux indique une diversité d'auteurs. L'examen du contenu confirme aussi cette manière de voir (6).

Les Hagiographes, considérés dans leur ensemble, ont été originairement traduits en araméen. Le livre des Paralipomènes l'a été fort tard. Les livres d'Esdras, de Néhémias et de Daniel, ne l'ont pas été (7).

On possède de ces Targums :

1° Un *Targum des Psaumes, Job et Proverbes.* — Ce Targum est assez ancien. On croit qu'il a été écrit en Syrie.

A. Celui des Proverbes suit très strictement le texte hébreu, et ne s'en écarte que dans des endroits peu nombreux et peu importants (8). Sa conformité avec la version syriaque est remarquable. On a essayé d'expliquer ce fait par l'hypothèse que l'auteur se servait de cette version pour écrire sa traduction. Cette explication n'est pas plausible. La ressemblance partielle des deux versions s'explique suffisamment par le caractère littéral de toutes les deux et par l'affinité de l'idiome. Les quelques formes et expressions syriaques qu'on remarque dans ce Targum font simplement partie du dialecte particulier de son auteur. De plus tous ces syriacismes se retrouvent dans le Talmud, et spécialement dans celui de Jérusalem (9).

---

(1) Wogue, *ibid.*

(2) Petermann, *ibid.*, p. 39.

(3) Il est imprimé dans la *Polyglotte* de Londres, t. IV

(4) Cfr. Zunz, *op. cit.*, pp. 77 et suiv.; Bruns dans Eichhorn, *Repertorium*, t. XV, p. 175.

(5) A l'exception de celui des Paralipomènes qui a été découvert plus récemment (il a été édité par Beck, Augsbourg, 1680 et 1683, in-4°, d'après un ancien ms. d'Erfurth, qui contient beaucoup d'omissions surtout dans les généalogies ; Wilkins l'a édité d'après un ms. de la bibliothèque de Cambridge plus complet, Amsterdam, 1715 ; un mss. de Dresde, n° 598, n'a pas encore été collationné), on les trouve dans les Bibles rabbiniques de Bomberg et de Buxtorf et dans les Polyglottes d'Anvers, de Paris et de Londres.

(6) Cfr. Wolf, *Biblioth. Hebr.*, t. II, pp. 1171 et suiv.; Zunz, *op. cit.*, pp. 64-65.

(7) Pour ce dernier livre la raison donnée par le Talmud (*Megillah*, f° 3, 1) est que le temps où doit paraître le Messie y est révélé. — On peut douter que telle soit la vraie raison (Hævernick, *ibid.*, § 32). Il y a d'ailleurs un Targum de Daniel à la bibliothèque nationale ; il est traduit en persan ; mss. hebr. 128.

(8) Prov. X, 20, XI, 4, 15.

(9) Ainsi le נ à la troisième personne du futur, מנו, הלין, etc. Cfr. Buxtorf *Gramm. chald.*, p. 37.

Notons d'une manière particulière l'affinité du style de ce Targum avec celui des Psaumes et de Job et le Targum de Jérusalem. Cela suffit pour le classer parmi les plus récentes paraphrases, quoiqu'en même temps par sa littéralité il se rapproche de ceux d'une date plus ancienne.

B. Le Targum des Psaumes et de Job lui ressemble au point de vue de l'idée et de la phraséologie. A cause de cela on a pensé qu'il est du même auteur. Toutefois ces trois Targums sont intercalés avec d'autres d'un caractère plus libre, qui ressemblent par leur manière au Targum de Jérusalem. Celui des Psaumes montre çà et là un esprit hostile aux chrétiens (1). Tous deux, surtout celui sur Job, sont très diffus. L'auteur de celui des Psaumes (2) rapporte que Dieu envoya une araignée qui ourdit sa toile à l'entrée de la caverne où David se cachait pour éviter la poursuite de Saül. Ailleurs (3) il raconte que le Messie, après avoir vaincu les rois ennemis, donnera Léviathan à manger aux Juifs.

2° *Targum des cinq Megilloth* (Ruth, Esther, Lamentations, Ecclésiaste et Cantique des Cantiques). Ceux de Ruth, de l'Ecclésiaste et d'Esther ont le style libre d'un Midrasch. Leur origine posttalmudique est prouvée par la mention qui y est faite du Talmud (4) et des Mahométans (5). Le style amène à la même conclusion. On y voit aussi des légendes qui se trouvent dans les hagadas des temps les plus récents. Les Lamentations, d'après l'auteur de leur Targum, n'ont pas seulement rapport à la ruine de Jérusalem par les Chaldéens, mais à celle qui fut l'œuvre des Romains. Les critiques se partagent sur la question de savoir s'ils sont l'œuvre d'un seul (6) ou de plusieurs auteurs (7).

3° *Targums d'Esther*. Les Targums sur ce livre ont dû être nombreux à cause de la prédilection spéciale qu'ont eue pour lui les Juifs. L'un est concis et suit de près le texte (8). Un autre, plus prolixe, donne beaucoup de légendes (9). D'autres sont encore inédits (10).

4° *Targum des Paralipomènes*. Les Juifs eux-mêmes ont douté longtemps de son existence. Il est de date relativement moderne, et ressemble bien à une paraphrase hagadique.

Tous les textes publiés des Targums ne s'accordent pas entre eux. Une édition critique serait fort utile, et les matériaux ne manquent pas pour la mener à bonne fin (11).

---

(1) Cfr. Ps. II, 7, 12, CX, 1.
(2) Ps. LVII, 3.
(3) Ps. CIV, 26.
(4) Cant. I, 1, V, 10.
(5) Cant. I, 7.
(6) L'opinion d'après laquelle Joseph l'aveugle (mort en 325) serait l'auteur de ce Targum, avait déjà été refutée au XIIIe siècle. Cfr. Zunz, *op. cit.*, p. 65.
(7) On les trouve dans les Polyglottes d'Anvers, de Paris et de Londres.
(8) Il est dans la Polyglotte d'Anvers, t. III.
(9) Esth. I, 2, 11, II, 5, 7, III, 1, V, 14, etc.
(10) Les deux dont nous venons de parler ont été imprimés par Tailer, Londres, 1655. in-4°. — Pour les mss. V *Catalogus codicum mss. bibl. bodleianæ*, t. I, p. 432.
(11) A la bibliothèque nationale de Paris, fonds hébreu, on peut consulter : 1° Targum d'Onkelos, les numéros 5-6 (XIIIe siècle), 8-10 (XIVe siècle), 17-18 (XVIe siècle), 33-36 (XIVe siècle), 37 (XIIIe siècle) incomplet, 38 (XIVe siècle), 39 (XIIIe siècle), 40 (XIVe siècle), 41 (XIIIe siècle), 42 (XVe siècle), 45 (XIIIe siècle ?), 48-49 (XVe siècle), 50 (XVe siècle), 54 (XIVe siècle) incomplet pour la paraphrase, 55 (XVe siècle), 68-69 (XIVe siècle) 73 (XIIIe siècle), n'a que les trois premiers livres de Moïse, 75-76 (XVe siècle), 77-78 incomplet.
2° Targum de Jonathan : 17-18 (XVIe siècle), 75-96-98 (XVIe ou XVIIe siècle).

Section II.

ANCIENNES TRADUCTIONS SYRIAQUES ET VERSIONS QUI EN DÉRIVENT (1)

§ 1. — *La Peschito.*

I. La version *peschito*, פשיטא (de la racine פשט), veut dire la version *simple* ou *fidèle* (2). Elle a été sans doute désignée par ce nom, parce qu'elle est la traduction pure et simple du texte original, sans aucuns développements ou paraphrases targumiques (3).

Elle comprend les livres canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament, à l'exception de la deuxième épître de saint Pierre, de la deuxième et de la troisième de saint Jean, de celle de saint Jude et de l'Apocalypse.

II. Elle est faite pour l'Ancien Testament sur l'hébreu, pour le Nouveau sur le grec. Il est nécessaire d'étudier séparément ces deux traductions.

1° La version de l'Ancien Testament est une des plus anciennes qui aient été écrites par des chrétiens.

A qui est due cette traduction?

D'après Richard Simon (4), Frankel, Rapoport, Graetz, Perles (5), M. Vigouroux (6), elle aurait un juif pour auteur. D'après Dathe (7) et Bruston (8), ce serait un judæo-chrétien. Selon Kirsch (9), Michaelis (10), Bertholdt (11), Gesenius, Hirzel (12), Hævernick (13), Wichelhaus (14),

---

3° Targum de Jérusalem : 110 (nombreuses variantes, XVe siècle).
4° Hagiographes 36 (XIVe siècle), 110 (Esther, XVe siècle), 114 (XIVe siècle), 115 (le psaume CXIX seulement), 128

(1) Adler, *Novi Testamenti versiones syriacæ*, Hafniæ, 1789, in-8°; Wiseman, *Horæ Syriacæ*, Rome, 1828, in-8°; Wichelhaus, *De Novi Testamenti versione, peschito*, Halle, 1850, in-4°, et les ouvrages cités plus haut, p. 400 et seqq.

(2) Bertholdt (*Einleitung*, t. II, p. 593) traduit à tort ce mot par κοινή, « qui a une grande diffusion ». Cfr. Hirzel, *De Pentateuchi versionis syriacæ indole*, p. 17. La traduction *littérale* n'est pas meilleure.

(3) On l'a peut-être nommée ainsi par opposition à quelqu'une des versions qui furent faites plus tard (l'abbé Martin, *Introduction*, partie théorique, p. 98). — Bar Hebræus a consacré un chapitre de sa grande grammaire intitulée *Livre des splendeurs*, à la critique de la Peschito (*ibid.*).

(4) *Histoire critique du Vieux Testament*, pp. 270 et suiv.

(5) *Meletemata peschittoniana*, Breslau, 1859.

(6) *Manuel*, t. I. p. 158.

(7) *Psalterium syriacum*, préf., pp. xxiij et suiv

(8) *Art. cité*, p. 271.

(9) *Pentateuchus syriacus*, préf., p. vi.

(10) *Abhandl. Syr. Sprach*, p. 59

(11) *Einleitung*, p. 575.

(12) *L. c.*, p. 127.

(13) *Einleitung*, § 83.

(14) *Op. cit.*, p. 73.

Bleek (1), le P. Cornely (2), elle est l'œuvre d'un chrétien. L'interprétation des passages messianiques (3) parait favoriser cette dernière opinion (4).

On peut admettre qu'elle eut plusieurs auteurs. La méthode d'interprétation n'est pas partout la même : le Pentateuque est traduit d'une façon, les Paralipomènes d'une autre, l'Ecclésiaste et le Cantique des Cantiques d'une troisième. Un passage de saint Ephrem confirme cette manière de voir (5).

L'antiquité de cette version est incontestable (6). Au IVe siècle, saint Ephrem n'en comprend plus certaines expressions, qui avaient vieilli de son temps ; cependant il l'appelle toujours *notre* version. Les deutérocanoniques y avaient été ajoutés avant son temps, car il les cite, à l'exception des additions au livre de Daniel, qui y manquaient encore (7).

Il est probable que tout l'Ancien Testament fut traduit peu après la mort de Notre-Seigneur. C'est ce que dit Bar Hebræus (8). Jacques d'Edesse s'accorde avec lui. Il écrit dans son explication des Psaumes : « Interpretes illi, qui missi sunt ab Adæo (9) apostolo, et Abgaro rege Osroheno in Palæstinam, quique verterunt libros sacros... » (10).

Généralement la Peschito suit de très près le texte hébreu dont elle dérive. Elle se conforme au Canon hébraïque. Elle n'accepte pas les paraphrases juives courantes. Habituellement elle rend d'une manière très heureuse le texte original. Quand elle donne des explications, elle se borne au strict nécessaire et n'apporte pas dans le texte d'additions hétérogènes (11). C'est dans les Psaumes que se trouvent les variations les plus apparentes. Dans les titres, tout ce qui concerne l'histoire ou la musique est supprimé. A la place de ces renseignements, d'autres sont donnés, soit plus longs, soit plus courts, qui concordent souvent avec les interprétations des Pères, et qui, variant dans les manuscrits, n'ont probablement été ajoutés qu'à une époque postérieure (12). La traduction des Psaumes s'éloigne souvent aussi de l'original. Ces différences peuvent provenir de l'usage liturgique.

La Peschito se rapproche souvent de la version des Septante. Mais cet accord ne se produit pas dans les passages difficiles. On peut conclure de là que les traducteurs ne s'en sont pas servis (13). Il n'est pas plus admissi-

---

(1) *Einleitung*, p. 791.

(2) *Introductio*, p. 410.

(3) Is. VII, 14, III, 15, LIII, 8, Zach. XII, 10, etc.

(4) Wiseman (*Horæ Syriacæ*, pp. 100-101) et Lamy (*Introductio*, t. I, pp. 176-177), ne se prononcent pas.

(5) « Quia nesciebant, qui in syriacum transtulerunt quænam sit vis vocis hebraicæ בזיותיה, ipsam retinuerunt ». In Jos. XV, 28. *Op.*, t. I, p. 305.

(6) Cfr Cornely, *Introductio*, p. 168. Mais elle ne remonte pas, comme le prétend Ichou-Had, évêque d'Hadeth, au VIIIe siècle, jusqu'au règne de Salomon (Martin, *op. cit.*, p. 99).

(7) Cfr. Assemani, *Bibliotheca orientalis*, t. I, 72 ; von Lengerke, *De Ephræmi Syri arte hermeneutica*, p. 3.

(8) Cité par Wiseman, pp. 86-87, 90.

(9) Thaddée.

(10) *Explanat. in Psalm.*, dans Wiseman, p. 103.

(11) V. Hirzel, *op. cit.*, pp. 18 et suiv.; Gesenius, *ibid.*, p. 81 : Credner, *De prophetarum minorum versionis syriacæ quam Peschito vocant indole*, Gœttingue, 1827, pp. 82 et suiv.

(12) Carpzov, *Critica sacra*, pp. 633 et suiv.

(13) Credner et Gesenius pourtant l'admettent, mais sans motifs suffisants. Cfr. Hirzel, *l. c*. Bleek (*Einleitung*, p. 791) suppose que les emprunts faits aux LXX proviennent d'interpolations.

ble qu'ils dépendent des versions araméennes dont ils se rapprochent parfois aussi (1).

Ces ressemblances peuvent s'expliquer en partie par l'influence de la tradition exégétique qui guide plus ou moins tous les anciens traducteurs, en partie par des interpolations desquelles la traduction n'a pu entièrement se préserver.

2° La version du Nouveau Testament est faite sur le grec ; d'après quelques auteurs (2), l'Evangile selon S. Mathieu a peut-être été traduit sur l'original araméen (3).

Elle a été faite, non pas à la fin du premier siècle (4), mais dans le second siècle (5), à une époque que l'on ne saurait préciser davantage.

On peut admettre qu'elle fut écrite à Edesse ou dans la haute Syrie. L'auteur n'en est pas connu (6).

II. Son succès fut unanime dans les églises syriennes. Toutes les fractions entre lesquelles s'est divisée cette Eglise, à partir du V[e] siècle et pendant le moyen âge, s'en servent dans leurs offices, leurs livres liturgiques, leurs commentaires. Les Nestoriens, les Melchites, les Jacobites, les Maronites l'admettent également. Aujourd'hui encore cette version reste la plus répandue, sinon la seule en usage parmi les chrétiens qui ont conservé l'araméen pour langue liturgique. Après avoir été portée aux Indes, elle est employée par les chrétiens du Malabar, les Nestoriens de Perse, les Chaldéens du Kurdistan, les Syriens de la Mésopotamie, les Jacobites et les Melchites de la Syrie, les Maronites du Liban (7).

De toutes les versions, il n'en est peut-être pas qui ait moins changé : ses manuscrits présentent peu de variantes en dehors de celles qui proviennent de l'orthographe et de la prononciation.

Il est plus que probable que nous ne la connaissons aujourd'hui que dans la forme qu'elle reçut d'une révision faite par ordre de l'autorité ecclésiastique, et qui produisit une vulgate syriaque analogue à notre vulgate latine (8). La forme actuelle de cette version ne peut représenter exactement le texte original. C'est ce qu'ont très bien vu Griesbach et Hug au commencement de ce siècle. D'après eux, l'ancienne version a été révisée sur les manuscrits grecs.

III. *La version Cureton.* Cette hypothèse a été vérifiée par les découvertes modernes.

---

(1) Gesenius l'admet (*Jesaias*, t. I, p. 83) ; la ressemblance des deux langues pourrait seule appuyer cette manière de voir. V plus haut, p, 405.

(2) Telle est l'opinion du D[r] Cureton, de M. Le Hir (le P. de Valroger, *Introduction*, t. I, pp. 460 et suiv.).

(3) Lamy, *Introductio*, t. I, p. 177.

(4) Martin, *op. cit.*, pp. 100 et suiv.

(5) Il faut bien en effet admettre que l'Evangile de S. Jean a été écrit avant d'être traduit.

(6) Ce n'est pas l'endroit d'étudier la question de l'antériorité du Διὰ τεσσάρων de Tatien sur la Peschito. V. sur ce point M. l'abbé Martin, *le Diatessaron de Tatien*, dans la *Revue des questions historiques*, avril 1883, pp. 350 et suiv.

(7) M. Martin, *Introduction théorique*, p. 105.

(8) M. Le Hir, dans la *Notice* citée plus bas, note 2, MM. Westcott et Hort, *The New Testament in the original greek, Introduction*, p. 84. — M. Martin est d'un avis complè-

Un ancien manuscrit syriaque des Evangiles, attribué au IVe ou Ve siècle, a été découvert en 1858 par le Dr Cureton, chanoine anglican de Westminster (1). Ce manuscrit contient des fragments considérables de S. Matthieu, S. Luc et S. Jean. Il a été apporté d'Egypte au British Museum en 1842.

D'un examen attentif de ce manuscrit (2), il résulte que : 1° cette version est infiniment moins conforme au grec que la Peschito, est plus libre, pleine de leçons singulières et insolites. Malgré cela, ces deux versions se touchent par une multitude d'endroits, elles ont une foule de termes identiques, de locutions et de phrases communes. 2° Ces coïncidences ne peuvent s'expliquer ni par le hasard. ni par des emprunts faits par un second traducteur au premier. 3° Les divergences indiquent la main d'un correcteur et non d'un traducteur nouveau. C'est le texte le plus libre qui a été révisé et travaillé pour obtenir le texte plus exact de la Peschito. 4° La révision a été faite dans le but de rendre la version plus conforme au grec, et en même temps plus grammaticale et plus littéraire. 5° Ce but n'a pas été atteint, et en une foule d'endroits, la Peschito reste plus conforme au texte Cureton qu'au grec. De tout cela, il faut conclure, comme nous l'avons dit, que la Peschito actuelle ne donne pas l'état primitif de la traduction, mais n'en est qu'une révision sur le grec. Il faut admettre deux Peschito, l'une non révisée, représentée par le manuscrit Cureton, l'autre révisée et que l'on trouve dans les éditions ordinaires.

La révision s'est probablement faite à l'époque et sous l'influence de S. Ephrem. M. Le Hir s'était assuré que les citations des Evangiles faites par ce Père sont conformes à la Peschito révisée. Mais d'autres auteurs du IVe siècle (3), le maître de S. Etienne, S. Jacques de Nisibe, l'auteur de la version syriaque de la Théophanie d'Eusèbe (4), se servent encore de l'ancienne Peschito non révisée. Le mouvement de révision avait Edesse pour centre. Il a dû être à peu près achevé avant le milieu du Ve siècle.

Tout récemment, un syracisant distingué, M. l'abbé Martin, professeur à l'Institut catholique de Paris, a émis une opinion fort différente sur l'origine de la version Cureton. D'après ce savant (5), elle est l'œuvre de Jacques d'Edesse (630-709). Il reconnaît la parenté de cette version avec les plus anciens manuscrits connus du Nouveau Testament, א, B, surtout D. D'après lui, l'auteur de cette traduction ne savait pas très bien le grec (6) et n'écrit pas un syriaque très pur. Le manuscrit est postérieur d'au

---

tement opposé, *op. cit.*, pp. 107 et suiv.; mais il nous semble que le tableau comparatif qu'il donne favorise plutôt la thèse de ses adversaires que la sienne.

(1) *Remains of a very ancient recension of the four Gospels in Syriac, hitherto unknown in Europe, discovered, edited and translated* by W. Cureton, Londres, 1858, in-4°. — Cfr. Le Hir. *Notice sur une ancienne version syriaque des Evangiles récemment découverte et publiée par le Dr Cureton*, Paris, 1860, in-8°; le P. de Valroger, *Introduction*, t. I, pp. 449 et suiv.

(2) British Museum, Add. 14451.

(3) M. Martin (*Introduction.. théorique*, pp. 117 et suiv.) croit qu'Aprhaates (mort en 350) cite la Peschito telle que nous l'avons. Plus loin cependant (p. 126), il reconnaît des divergences, qu'il explique en disant qu'Aphraates écrivait en vers, et que l'exigence de la mesure a causé ces variantes. V aussi p. 193, où il indique les rapports entre Aphraates et la version Cureton.

(4) Editée par S. Lee, Oxford, 1842.

(5) *Introduction.. théorique*, pp. 168 et suiv., 212 et suiv.

(6) Il est remarquable, comme l'a fait voir M. Le Hir (*op. cit.*) que ces fautes ne se trou-

moins deux siècles à l'époque qu'on lui a assignée : c'est ce que prouveraient les στίχοι qui s'y trouvent.

Sans nous permettre d'attaquer la thèse d'un auteur aussi érudit que l'est M. Martin, nous prendrons la liberté de faire à l'encontre de son système, les observations suivantes :

Les travaux de Jacques d'Edesse, comme M. Martin l'avoue d'ailleurs (1), portent surtout sur l'Ancien Testament, et ce n'est que par voie de supposition qu'on lui attribue des travaux relatifs au Nouveau Testament.

L'orthographe du manuscrit Cureton est blâmée par Jacques d'Edesse (2). Pour résoudre cette difficulté, M Martin admet que Jacques a changé d'orthographe. C'est ce qu'il faudrait démontrer.

En outre, le savant critique confond la stichométrie avec l'écriture *per cola et commata.*

IV. *Manuscrits et éditions.* 1° La version Cureton a été éditée par ce savant, comme on l'a déjà vu (3).

Quelques fragments de la même version (4) ont été découverts plus tard par Brugsch-Bey et publiés par Rœdiger (5).

2° La Peschito est conservée dans de nombreux manuscrits, dont, pour le Nouveau Testament onze sont du V[e] siècle (6), proportion bien plus forte que pour les manuscrits grecs et latins.

L'Ancien Testament, a été publié dans les Polyglottes de Paris (7) et de Londres. Plus tard il a été réimprimé par S. Lee aux frais de la société biblique (8). La dernière édition est d'Ourmiah (9). Il faut noter aussi la publication de M. Ceriani (10).

M. P. de Lagarde a publié les deutéro-canoniques, d'après la Polyglotte de Londres, avec des variantes tirées des manuscrits de Nitrie (11). Le Pentateuque a été publié par Kirsch (12) ; les Psaumes par Dathe (13).

Le Nouveau Testament a été publié dans les Polyglottes d'Anvers, de Paris, de Londres. On cite les éditions de Widmanstadt (14), de Tremel-

---

vent pas dans S. Matthieu, parce que l'auteur traduisait sur l'original araméen, qui existait encore de son temps ; c'est là une grande preuve en faveur de l'antiquité de la version Cureton.

(1) *Op. cit.*, p. 227.

(2) *Ibid.*, p. 229.

(3) Plus haut, p. 422, note 1[re].

(4) Jean. VII, 37-52, VIII, 12-19; Luc, XV. 12-XVI, 12, XVII, 1-23.

(5) *Monatsbericht der Kœn. Preussischen Akademia der Wissenschaften zu Berlin*, Juillet 1872, p. 557. Ils ont été reproduits, avec quelques corrections, par M. W Wright.

(6) V. la liste donnée par M. Martin, p. 132.

(7) Par Gabriel Sionite qui suppléa les lacunes de son manuscrit d'après la Vulgate.

(8) Londres, 1823, in-4° (sans voyelles).

(9) 1852, in-4°. On y a joint une traduction en syriaque moderne, tel que le parlent les Nestoriens d'Ourmiah et des environs.

(10) *Translatio syra Peshitto veteris Testamenti ex codice Ambrosiano fere sæculi VI, photolithographice edita.* Milan, 1876-1879, in-f°.

(11) Leipzig 1861, in-8°.

(12) Hafnia, 1787, in-4°.

(13) Halle, 1768, in-4°.

(14) Vienne, 1555, in-8°.

lius (1), de Trostius (2), de Gutbir (3), de la Propagande (4), de Leusden et Schaaf (5), de S. Lee (6), de Greenfield (7), etc.

§ 2. *Versions dérivées de la Peschito.*

I. Les traductions arabes de livres particuliers, dans les Polyglottes de Paris et de Londres, dérivent de cette version. Outre les traductions de Job et des Paralipomènes (8), il y en a, provenant d'auteurs chrétiens du XIIIe et du XIVe siècle, qui comprennent les livres des Juges, de Ruth et des Rois (9).

II. Deux traductions arabes des Psaumes : celle de l'édition syriaque des Psaumes imprimée au mont Liban en 1585, et celle d'un Psautier manuscrit du British Museum.

III. Quelques Pentateuques arabes, soit inédits, soit inconnus (10).

IV. Plusieurs traductions des Evangiles (11).

Section III

TRADUCTIONS ARABES D'APRÈS LE TEXTE ORIGINAL

I. La traduction de R. Saadia Gaon (mort en 942) est écrite dans un style paraphrastique, qui se rapproche des explications des Targums et des rabbins. Elle a de l'importance, comme monument de la philologie juive au Xe siècle, pour l'intelligence des passages obscurs de la Bible (12). Tous les livres de cette traduction ne nous sont pas parvenus. Le Pentateuque et Isaïe sont imprimés (13); Job ne l'est pas (14), non plus que

---

(1) Leyde, 1571.
(2) Anhalt, 1621.
(3) 1663.
(4) Rome, 1703.
(5) Leyde, 1709.
(6) Londres, 1821.
(7) *Ibid.*, 1823.
(8) Cfr. Eichhorn, *Einleitung*, t. II, § 290.
(9) Cfr. Rœdiger, *De origine et indole arabicæ librorum veteris Testamenti historicorum interpretationis*, Halle, 1829, in-4°, pp. 102 et suiv.
(10) Paulus, *Specimen versionum Pentateuchi arabicarum*, pp. 36 et suiv.
(11) Gildmeister, *De Evangeliis in arabicum e syriaco translatis*, Bonn, 1865.
(12) Cfr. Gesenius, *Jesaias*, t. I, pp. 98 et suiv.
(13) Le Pentateuque a été imprimé à Constantinople, 1516; puis dans les Polyglottes de Paris, t. VI, et de Londres, t. I. — Isaïe a été publié par Paulus, Iéna, 1790-1791.
(14) Trouvé par Gesenius à Oxford (*Jesaias*, préf., p. X) et utilisé souvent par lui dans son *Thesaurus*.

les petits Prophètes (1) et les Psaumes (2). Kimchi cite la traduction d'Osée.

II. La traduction de Josué. imprimée dans les Polyglottes (3), rend fidèlement le sens. Une partie des Rois (III Rois, XII — IV Rois, XII, 16), traduite par un Juif du XI[e] siècle. La traduction de Néhémias (I — IX, 27) due à un auteur juif et interpolée d'après la Peschito par un chrétien (4).

III. Le Pentateuque publié par Erpenius, est une traduction littérale, due à un Juif africain du XIII[e] siècle (5).

IV. D'autres traductions de la Genèse, des Psaumes, de Daniel, ne nous sont connues que par quelques spécimens (6); d'autres n'ont pas encore été décrites (7). On peut dire que ce sujet n'a pas été jusqu'ici étudié d'assez près.

Section IV

TRADUCTIONS PERSANES

I. La Polyglotte de Londres (8) contient une traduction persane du Pentateuque par un Juif appelé Jacob fils de Joseph Taoûs (9). Cette traduction ne peut pas remonter au-delà du IX[e] ou du X siècle (10), quelques auteurs même la reculent jusqu'à la première moitié du XVI[e] siècle (11). Le texte est traduit littéralement sur la massore. Le traducteur conserve même des expressions hébraïques qui ne conviennent pas au génie de la langue perse; il introduit aussi dans sa traduction beaucoup de mots hébreux. Il évite les anthropomorphismes et les anthropopatismes. Il suit Onkelos

(1) Mss. Oxford.

(2) Deux mss. à Oxford, un à Munich. Schnurrer et Ewald ont publié quelques fragments de ce dernier.

(3) Le texte arabe des Polyglottes a été réimprimé par la Société biblique, Newcastle, 1811.

(4) Cfr. Rœdiger, *l. c.*

(5) Leyde, 1622.

(6) Cfr. Dœderlein dans Eichhorn, *Repertorium*, t. II, pp. 153 et suiv.; Schnurrer dans Eichhorn, *Allg. Bibliothek*, t. III, pp. 425 et suiv.; Rink, *ibid.*, pp. 665 et suiv. M. P. de Lagarde en a publié un certain nombre. V. Bickell, dans *Zeitschrift fur katholische Theologie*, 1875, pp. 386 et suiv.

(7) A la bibliothèque nationale de Paris, il y a mss. fonds hébreu, 79, un Pentateuque en arabe qui a peut-être R. Yapheth pour auteur.

(8) T. IV. Cette version avait d'abord été imprimée à Constantinople, en 1546, en caractères hébreux. Elle fut transcrite en caractères persans par Thomas Hyde pour la Polyglotte. Cfr. Rosenmuller, *De versione Pentateuchi persica*, Leipzig, 1813, in-4°, p. 5.

(9) Ou le Paon. — Ce nom s'explique encore par une dérivation de Tus, ville du Khorasan, célèbre par son académie juive. La première explication semble préférable.

(10) Rosenmuller, *op. cit.*, le conclut de ce que בבל dans Gen. X, 10, est rendu par Bagdad, qui a été fondée en 762.

(11) Ainsi Lorsbach (*Iéna allg. Lit. Zeitung*, 1816, n° 58, p. 459) et M. Vigouroux (*Manuel biblique*, t. I, p. 191).

dans l'explication des passages difficiles, et çà et là il s'accorde avec Saadia (1).

II. Il existe plusieurs autres traductions persanes manuscrites. Une d'elles, contenant le Pentateuque, diffère de la précédente (2); elle est écrite en caractères hébreux. Elle reproduit presque toujours littéralement la paraphrase chaldaïque d'Onkelos (3).

Une autre (4) renferme Josué, les Juges, Ruth, Esdras et Néhémias. Comme celle qui précède, elle est écrite en caractères hébreux. Cette version est très littérale.

Une troisième (5), écrite aussi en caractères hébreux, donne les quatre livres des Rois et les Paralipomènes. C'est plutôt une paraphrase qu'une traduction; elle suit en effet exactement la paraphrase de Jonathan.

III. On possède aussi une traduction, écrite comme celles qu'on vient d'indiquer, en caractères hébreux, des prophètes Isaïe, Jérémie et Ezéchiel (6). Elle est faite sur le texte massorétique, suivant la paraphrase de Jonathan et le commentaire de Kimchi (7).

Une traduction de Jérémie, écrite en caractères hébreux (8), est faite sur la paraphrase de Jonathan.

Une autre, écrite de même, donne les Lamentations de Jérémie et les douze petits Prophètes. Cette traduction contient beaucoup de contresens.

IV. Les Proverbes, l'Ecclésiaste et le Cantique des Cantiques, écrits de même (9).

Job et les Lamentations, écrits de même (10).

Job, écrit de même (11).

Job, écrit de même (12).

Esther, écrit de même (13).

Daniel, écrit de même (14).

Daniel, écrit de même. Cette version s'accorde avec la précédente (15).

Tobie, Judith, l'histoire de Bel et du Dragon, écrits de même (16).

---

(1) V. Rosenmuller, *l. c.*, pp. 6 et suiv.

(2) Bibl. nat., mss. hebr., 70-71.

(3) V. Munk dans la *Bible* de Cahen, t. IX, pp. 135 et suiv.

(4) Bibl. nat., mss. hebr. 90. Le ms. est daté de 1601.

(5) *Ibid.* 91.

(6) *Ibid.* 97.

(7) V. la *Bible* de Cahen, t. IX, pp. 141 et suiv.

(8) Bibl. nat., mss. hebr. 100.

(9) *Ibid.*, 117. — Cfr. Hassler, dans les *Theolog. Studien und Kritiken*, t. II (1829), pp. 469 et suiv.

(10) *Ibid.*, 118. — V. la *Bible* de Cahen, t. IX, p. 140.

(11) *Ibid.*, 120.

(12) *Ibid.*, 121.

(13) *Ibid.*, 127.

(14) *Ibid.*, 128. — V. la *Bible* de Cahen, t. IX, p. 140.

(15) *Ibid.*, 129.

(16) *Ibid.*, 130. — V. Zotenberg, *Catalogue des manuscrits hébreux et samaritains de la Bibliothèque impériale*, Paris, 1866, in-4°. Nous en avons tiré les renseignements qui précédent.

Section V

LA TRADUCTION SAMARITAINE DU PENTATEUQUE (1)

I. Le Pentateuque de la recension samaritaine (2) a été traduit dans le dialecte samaritain (3). Cette traduction suit le texte mot à mot. Elle imite toutefois les Targums en employant des circonlocutions pour les noms divins. Elle évite les anthropopathismes (4). Elle emploie des euphémismes. Cela peut s'expliquer, non par l'emploi d'Onkelos (5), mais par l'influence qu'a exercée la tradition herméneutique des Juifs sur la théologie des Samaritains (6). La traduction s'accorde en effet fréquemment avec Onkelos, mais s'en éloigne dans bien des passages difficiles.

L'auteur et l'époque en sont inconnus. D'après les Samaritains, le grand-prêtre Nathanael (mort vers 20 de l'ère chrétienne) l'aurait écrite (7). D'après Gésénius (8), elle daterait de peu d'années avant la naissance du Sauveur. Selon Juynboll (9), elle était depuis longtemps employée au second siècle de l'ère chrétienne, puisqu'à cette époque on faisait en Egypte une traduction grecque d'après son contenu. Mais d'autres critiques, Hævernick en particulier (10), croient que la traduction dont il s'agit est plus ancienne que le Samaritain. On a même soutenu qu'elle ne datait que d'une époque postérieure à Mahomet (11).

II. Elle fut connue en Europe par un manuscrit apporté à Rome en 1616 par della Valle. Le P. Morin l'imprima dans la Polyglotte de Paris en l'accompagnant d'une mauvaise version latine. De là, elle passa dans la Polyglotte de Londres (12). Elle a été publiée encore tout récemment en caractère carré (13).

III, *Traductions grecque et arabe du Pentateuque samaritain.* Chez les Pères du IIIe et du IVe siècle, ainsi que dans des manuscrits des Septante, à côté de fragments d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion, on trouve des scolies ou fragments d'une traduction grecque du Pentateuque

(1) Keil, § 194-195.
(2) V. plus haut, p. 363, note.
(3) Cfr. Gesenius, *De Pentateuchi Samaritani origine, indole et auctoritate*, Leipzig, 1815, in-4°; Winer, *De versionis Pentateuchi Samaritani indole*, Leipzig, 1817, in-4°.
(4) Gesenius, *ibid.*, p. 19; Winer, *ibid.*, pp. 29 et suiv.
(5) C'est l'opinion d'Hottinger et de Eichhorn, *Einleitung*, t. II, pp. 326-327.
(6) Cfr. Winer, *ibid.*, pp. 64 et suiv.
(7) Winer, *ibid.*, p. 9.
(8) *Op. cit.*, p. 18.
(9) *Orientalia*, t. II, p. 116.
(10) *Einleitung*, § 90.
(11) Frankel, dans *Verhandl. der ersten Versammlung deutscher und ausl. Orientalisten*, p. 10.
(12) V. aussi Uhleman, *Chrestomathia Samaritana*, Leipzig, 1837. — Cfr. Winer, *op. cit.*, pp. 10 et suiv.
(13) Par Brüll, *Das Samaritanische Targum*, 1875-1876. La Genèse avait déjà été publiée par Petermann, *Pentateuchus Samaritanus, fasc. I, Genesis*, 1872.

appelée τὸ Σαμαρειτικόν (1). On a conclu de là à l'existence d'une traduction complète du Pentateuque dérivée du Samaritain (2). D'autres critiques, Castell, Vossius, Herbst (3), doutent qu'une telle traduction ait jamais existé, et pensent que ces scolies sont des extraits traduits de la version samaritaine. Sur ce point même, il y a encore partage : on ne sait pas au juste si ces scolies viennent directement de la version samaritaine, ou si elles sont tirées d'une recension de cette version, faite pour corriger et expliquer les Septante (4). Hengstenberg croit même que ce n'est que la traduction grecque des Septante altérée dans quelques passages particuliers (5).

Après la disparition de la langue samaritaine, vers 1070, un Samaritain égyptien, Abou Saïd, fit une traduction arabe du Pentateuque à l'usage de ses concitoyens (6). Il prit pour base de son travail la traduction de Saadia, qu'il suivit mot à mot, la plupart du temps, dans les endroits où le Pentateuque samaritain s'accorde avec l'hébreu. Aidé de la version samaritaine, il fit une version fidèle en général. Seulement, à l'exemple des Targumistes, il supprima les anthropopathismes, employa des euphémismes, et se permit de petites altérations, surtout à l'égard des noms propres (7).

Comme les Samaritains de Syrie se servaient de la traduction de Saadia, même après que celle d'Abou Saïd se fut répandue, Aboul Baracat, vers 1208, composa des scolies sur cette version pour la recommander et pour ruiner le crédit de celle de Saadia. De là provinrent deux recensions de la traduction samaritano-arabe, l'une égyptienne, celle d'Abou Saïd, l'autre syrienne, celle d'Aboul Baracat. Dans la suite, les manuscrits les mêlèrent, et on ne peut plus les distinguer d'une manière certaine (8).

On en a jusqu'ici publié fort peu de chose (9).

---

(1) Une liste de ces scolies est donnée par Walton, *Prolegom.* XI, 14.

(2) Gesenius, Winer, Juynboll.

(3) *Einleitung*, t. I, p. 191.

(4) Eichhorn, *ibid.*

(5) *Beitræge*, t. II, p. 33. — Bleek (*Einleitung*, p. 779) n'admet pas non plus l'existence d'une traduction complète.

(6) Cfr. Sylv. de Sacy, *Sur la version samaritaine-arabe des livres de Moïse*, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. XLIX, pp. 1-199 ; G. van Vloten, *Specimen philologicum continens descriptionem codicis ms. bibliothecæ Lugduno-Bat., partemque inde excerptam versionis samaritano-arabicæ Pentateuchi*, Leyde, 1803, in-4° ; Juynboll, *Orientalia*, t. II, pp. 114 et suiv.

(7) S. de Sacy, *op. cit.*

(8) Cfr. Juynboll, *op. cit.*, pp. 135 et suiv.

(9) Kuenen a édité la Genèse, Leyde, 1851, et l'Exode et le Lévitique, *ibid.*, 1854.

Chapitre IV

LA VULGATE LATINE ET LES VERSIONS QUI EN DÉRIVENT (1)

Section I

LA VULGATE LATINE

§ 1. *Prolégomènes.*

I. La Vulgate latine se compose : 1° des livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament, conservés de l'Italique et non révisés par S. Jérôme, à l'exception de Tobie et de Judith ; 2° du Nouveau Testament et du Psautier (Psalterium Gallicanum, (2), venus de l'Italique après avoir été révisés par S. Jérôme ; 3° des livres proto-canoniques de l'Ancien Testament (à l'exception du Psautier) et des livres de Tobie et de Judith, traduits par S. Jérôme sur l'hébreu et le chaldéen.

II. Pour le catholique, la Vulgate est la traduction de la Bible la plus importante. Par sa valeur intrinsèque et son antiquité, elle l'emporte sur toutes les autres traductions (3). C'est elle que les Pères de l'Eglise latine, au moins en majorité, ont citée.

Depuis le VII[e] siècle, elle est presqu'exclusivement en usage dans l'Eglise, et en particulier dans le Missel et dans le Bréviaire. De toutes les traductions, c'est la seule qui ait été déclarée authentique par un décret d'un concile général. Depuis le concile de Trente, c'est la version dont le théologien catholique fait le plus fréquent usage (4).

§ 2. *Origine de la Vulgate.*

I. S. Jérôme était encore activement occupé à la révision de l'Italique, quand, sur les conseils de ses amis, il prit la résolution d'en-

---

(1) Cfr. Riegler. *Kritischen Geschichte der vulgata*, Sulzbach, 1820, in-8° : L. Van Ess, *Pragmatisch-Kritische Geschichte der Vulgata im allgemeinen und zunœchst in Beziehungauf das Trientische Decret*, Tubingue, 1824, in-8° ; Kaulen, *Geschichte der Vulgata*, Mayence, 1868, in-8° ; Ungarelli, *Prælectiones de Novo Testamento et historia Vulgatæ Bibliorum editionis*, Rome, 1847, in 8°.

(2) V. plus haut, p. 403.

(3) Sauf peut-être la Peschito, au point de vue de l'antiquité (V. plus haut, p. 419).

(4) Gilly, *Précis d'Introduction*, t. I, p. 228.

treprendre une nouvelle traduction directement sur le texte hébreu (1).
S. Jérôme était préparé à cette tâche par une connaissance sérieuse de l'hébreu, véritablement admirable à l'époque où il vivait. Ni grammaires, ni dictionnaires n'existaient alors, et il fallait avoir recours à l'enseignement d'un rabbin juif (2). S. Jérôme se soumit à ce dur labeur et se rendit maître de la langue (3).

II. Alors il entreprit la traduction de tous les livres hébreux de l'Ancien Testament. Il passa quinze ans à ce travail (390-405). Dès 386, à Césarée, il avait copié sur l'original d'Origène le texte hébreu des Hexaples (4). En 391, il traduit les quatre livres des Rois et le livre de Job. De 391 à 392, il traduit Judith, Tobie, Esther, les Psaumes, l'Ecclésiaste, les Proverbes, le Cantique des cantiques, les grands et les petits Prophètes. En 394, il traduit la Genèse, Josué, les Juges et Ruth ; en 396, les Paralipomènes et le reste des Prophètes. Il achève sa traduction dans les années suivantes, et l'a terminée en 404.

III. Il se servit de bons manuscrits hébreux (5). Il utilisa aussi la tra-

---

(1) « Quia nuper cum Hebræo disputans, quædam pro Domino Salvatore de psalmis protulisti testimonia, volensque ille te illudere, per sermones pene singulos asserebat non ita haberi in hebræo, ut tu de LXX interpretibus opponebas : studiosissime postulasti, ut post Aquilam, Symmachum et Theodotionem, novam editionem latino sermone transferrem ». (*Ad Sophron, Pref. in Psalm.*) — « Desiderii mei desideratas accepi epistolas... obsecrantis ut translatum in latinam linguam de Hebræo sermone Pentateuchum nostrorum auribus traderem » (*In Pentat.*, préf.). — « Si LXX interpretum pura et ut ab eis in Græcam versa est editio permaneret, superflue me, Chromati, Episcoporum sanctissime atque doctissime, impelleres ut hebræa volumina latino sermone transferrem » (*In Paralip.*, préf.). — Dans quelques endroits, il justifie son entreprise et semble dire qu'il ne l'a commencée que pour la défense de l'Eglise : « Qui scit me ob hoc in peregrinæ linguæ eruditione sudasse, ne Judæi falsitate scripturarum ecclesiis ejus diutius insultarent » (*In Isaiam*, préf.). — « Ut scirent nostri quid hebraica veritas contineret, non nostra confinximus, sed, ut apud Hebræos invenimus, transtulimus » (*Epist. LXXXIX, ad Augustin.*).

(2) Les maîtres de S. Jérôme étaient des rabbins de Lydda ou de Tibériade (*In Job*, préf., cité plus bas, p. 431, note 1re ; *In Paralip.*, préf.) ; un d'entre eux s'était converti au christianisme : « Dum essem juvenis et solitudinis me deserta vallarent, incentiva vitiorum, ardoremque naturæ ferre non poteram, quem, cum crebris jejuniis frangerem, mens tamen cogitationibus æstuabat : ad quam edomandam cuidam fratri, qui ex Hæbreis crediderat, me in disciplinam dedi, ut post Quintiliani acumina, Ciceronis fluvios, gravitatemque Frontonis et lenitatem Plinii, alphabetum discerem » (*Ep. IV ad Rusticum*). S. Jérôme donne le nom d'un de ces maîtres : « Putabant me homines finem fecisse discendi. Veni rursum Hierosolymam et Bethlehem, quo labore, quo pretio *Barrabanum* nocturnum habui præceptorem ! Timebat enim Judæos, et mihi alterum exhibebat Nicodemum. Horum omnium frequenter in opusculis meis facio mentionem » (*Epist.* LXXXIV *ad Pammach. et Ocean.*). — V. aussi *in Dan.* préf., cité plus bas, p. 431, note 1re. D'un passage de l'*Apol. contr. Rufinum* (I, 16), nous apprenons que le vrai nom de ce Juif était Bar-Hanina.

(3) Le Clerc et après lui J.-G. Rosenmuller (*Historia interpretationis librorum sacrorum* t. III, p. 333) ont prétendu que S. Jérôme ne savait l'hébreu que très médiocrement. C'est une accusation fausse, dictée par des préjugés de secte. V. R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, pp. 257 et suiv.

(4) Tillemont, *Mémoires pour... l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, in-4°, t. XII, pp. 103 et suiv.

(5) « Subito Hebræus intervenit, deferens non pauca volumina quæ de Synagoga quasi lecturus acceperat. Et illico habes, inquit, quod postulaveras, meque dubium et quid facerem nescientem ita festinus exterruit, ut omnibus prætermissis ad scribendum transvolarem quod quidem usque in præsens facio » (*Epist. CXXV ad Damasum*).

dition exégétique des Juifs (1), et les traductions anciennes (2). S'appuyant sur des principes solides, il sut éviter en même temps un littéralisme excessif qui amène parfois à devenir inintelligible, et des déviations arbitraires de l'original (3). Il travaille, il est vrai, quelquefois trop à la hâte : de son propre aveu, en effet, il traduisit Tobie en un jour (4) et les livres de Salomon en trois jours (5). Si parfois aussi il sacrifie de bonnes traductions à l'autorité des écrivains antérieus, par peur des innovations, il l'emporte pourtant sur tous les autres anciens traducteurs en exactitude et en fidélité.

L'œuvre de S. Jérôme est un monument unique et sans rival parmi les traductions anciennes, dit un savant anglican, M. Westcott (6). Les critiques, soit protestants, soit catholiques, s'accordent généralement sur ce point (7). La traduction de S. Jérôme, dit Nœldeke (8), est pour son temps un chef-d'œuvre (9).

IV. En général, elle est fidèle, et il est fort rare que S. Jérôme n'ait pas compris le sens véritable, si ce n'est dans des endroits obscurs et sujets à discussion. Parfois cependant il est difficile de se rendre compte des motifs qui l'ont décidé à traduire comme il l'a fait (10). Il ne s'assujettit pas à

---

(1) « Memini me ob intelligentiam hujus voluminis Lyddæum quemdam præceptorem, qui apud Hæbreos primus haberi putabatur, non parvis redemisse nummis, cujus doctrina an aliquid profecerim nescio. Hoc unum scio, non potuisse me interpretari, nisi quod ante intellexeram » (*In Job*, préf.). — « Quia vicina est Chaldæorum lingua sermoni hebraico, utriusque linguæ peritissimum loquacem reperiens unius diei laborem arripui, et quidquid ille mihi hebraicis verbis expressit, hoc ego, arcito notario, sermonibus latinis exposui » (*In Tobiam*, préf.) — « Impegi novissime in Danielem, et tanto tædio affectus sum, ut desperatione subita omnem laborem veterem voluerim contemnere. Verum adhortante me quodam Hebræo, et illud mihi in sua lingua ingerente : Labor omnia vincit, qui mihi videbar sciolus inter Hebræos cœpi rursus esse discipulus Chaldaicus ». (*In. Dan.* préf.)

(2) « Hoc breviter admonens quod nullius auctoritatem secutus sum : sed de hebræo transferens, magis me LXX interpretum consuetudini coaptavi, in his dumtaxat quæ non multum ab hebraicis discrepabant. Interdum Aquilæ quoque et Theodotionis et Symmachi recordatus sum, ut nec novitate nimia lectoris studium deterrerem, nec rursus contra conscientiam meam fonte veritatis amisso, opinionum rivulos consectarer ». (*Comm. in Eccl.*, préf.).

(3) « Et hanc esse regulam boni interpretis ut ἰδιώματα linguæ alterius suæ linguæ exprimat proprietate ». (*Ep.* CXXXV *ad Sunniam et Fretelam*). — Non debemus sic verbum de verbo exprimere ut, dum syllabas sequimur, perdamus intelligentiam » (*Ibid.*). — Cfr. *Ep.* CI *ad Pammachium*, *De optimo genere interpretandi*.

(4) V. la note 1re de cette page.

(5) « Itaque longa ægrotatione fractus, ne penitùs hoc anno reticerem et apud vos mutus essem, tridui opus nomini vestro consecravi, interpretationem videlicet trium Salomonis voluminum. » (*In libr. Sal.*, préf.). Cfr. aussi *Comm. in Amos*, *libr.* III, *proœm.*

(6) Smith, *A Dictionary of the Bible*, t. III, p. 1700.

(7) V. les témoignages rassemblés par Glaire en tête de sa traduction française de *la Sainte Bible selon la Vulgate*, t. I, pp. xix-xxij. — Cfr. aussi Branca, *De sacrorum librorum latinæ Vulgatæ editionis auctoritate, ejusque perpetuo in Ecclesia usu disputatio*, Milan, 1781, t. I, pp. 73 et suiv.; Hævernick, *Einleitung*, § 87, etc.

(8) Nœldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, trad. fr., p. 386.

(9) Melchior Canus (*De loc. theolog.* II, 14), Titelmann (cité par le même), Salmeron, le P. Morin (*Exercit. bibl.* l. VI : cap. 12, n. 9, 14), etc., ont admis l'inspiration de S. Jérôme Gretser a écrit : « Deum interpretis manum et calamum ita rexisse et direxisse ut *nusquam* a Spiritus Sancti mente deflecteret ». (*Defensio Bellarmini*, II. 10). Ils ont été refutés par Serarius (*Proleg. Bibl.*), Driedo, Andrade, Mariana. Bellarmin soutient la même thèse, avec une distinction scolastique : « Non simpliciter non errasse, sed cum restrictione quadam, non errasse in ea versione quam ecclesia approbavit » (*De verbo Dei*, II, 11, ad arg. 2um).

(10) Par exemple Gen. XIV, 5, XL, 3, etc.

rendre toujours uniformément les mots hébreux, et il varie souvent dans leur interprétation, sans qu'on puisse dire pourquoi (1). Quelquefois aussi il traduit des noms propres par des appellatifs (2), et *vice versa* (3). Mais on ne pourra faire un crime à S. Jérôme d'avoir souvent employé les expressions courantes de son temps pour rendre des noms propres auxquels les auteurs de l'original avaient attaché un autre sens. Tout traducteur est sujet à ces manières d'agir (4).

Cette fidélité même a eu pour résultat d'introduire dans la traduction de fréquentes constructions hébraïques ou grecques. Aussi est-il souvent nécessaire de recourir à l'original pour comprendre la traduction, et est-il indispensable d'avoir une connaissance à tout le moins superficielle de l'hébreu (5).

Parmi les particularités de construction qu'on remarque dans la Vulgate, nous indiquerons les suivantes (6) :

Union des phrases et des membres de phrases par la conjonction *et*,

---

(1) בגד est rendu par *contemnere*, Jér. III, 20, V. 11 ; *detestari*, Jug. IX, 23 ; *spreverunt, sprevi*, Ex. XXI, 8, Lam. I, 2 ; *prævaricari*, Os. IV, 7. VI, 7 ; *despicere*, Malach. II, 13, 14 ; *pugnare*, Jér. XII, 6 ; *reprobare*, Ps. LXII, 15. — בהמה est traduit par *animantia*, Gen. VI, 7, *animantes*, *ibid.*, 2, 8, Lévit. XI, 2 ; *jumenta*, Gen. VI, 20, Exod. IX, 25, IV Rois, III, 17 ; Is. XXX, 6, XLVI, 1 ; *pecus*, Gen. VII, 23, VIII, 20. — מעולם, par *semper*, Is. XLII, 14 ; *prioris sæculi*, Is. XLVI, 9 ; *a sæculo*, Is. LXIII, 16 ; *æternales*, Ps. XXIII, 7 : *antiquam*, Jérém. V, 15. — שרות est rendu par *gravitas*, Jer. III, 17, VII, 24, IX, 13, XI, 8, XIII, 10, etc. ; *desideria cordis*, Ps. LXXX, 13, *pravitas cordis*, Deut. XXIX, 19. — בהן par *pollices*, Exod. XXIX, 20, Levit. VIII, 23, 24, etc. ; par *summitates*, Jug. I, 6, 7. — מכשלה, מכשול, par *mina*, Jérém. VI, 20 ; *petra scandali*, Is. VIII, 14 ; *offendiculum*, Ezéch. III, 20. — סוד par *consilium*, Jérém. XXIII, 18 ; *secretum*, Amos, III, 7. — קשרים par *murenulas*, Is. XII, 20 ; *fasciæ pectoralis*, Jérém. II, 32. — כנפים par *alis*, Jér. II, 34 ; *angulos*, Deut. XXVII, 12 ; *oram*, I Rois, XXIV, 5. — נדה, *sterquilinium*, Ezéch. VII, 19, *immunditia*, ibid. VII, 20. — לפידים, *lampades*, Gen. XV, 17, Exod. XX, 18, Nah. II, 4 ; *faces*, Jug. XV, 4. — צעדה, *in fervorem*, Jer. XV, 4 ; *in vexationem*, ibid., XXIV, 9, etc.

(2) Cfr. Jérém. XLVIII, 2, 4, etc.

(3) 1 Rois, IV, 18, etc.

(4) Ainsi כתיים est rendu soit par *Cethim*, Gen. X, 4, Jerem. II, 10, Isaïe, Paralip., Mach. ; soit par *Italia*, Nombr. et Ezech., soit par *Romani*, Daniel. On a fait sur ce point de très bonnes remarques, que nous allons mettre sous les yeux du lecteur : « Combien d'arguties la critique moderne ne pourrait-elle pas accumuler contre les livres protocanoniques de l'ancien Testament, en passant au crible la version de saint Jérôme, par exemple, quelque exacte et quelque admirable qu'elle soit, si nous n'avions pas l'original hébreu pour lui fermer la bouche ? Comment admettre l'authenticité de ces prétendues histoires hébraïques, ne manquerait-elle pas de nous dire, lorsqu'elles nous assurent, entre autres choses, que David s'était procuré du marbre de Paros, *marmor Parium* (I Paralipomènes, XXIX, 2), en abondance, pour construire le temple de Jérusalem ? Qui croira jamais que le marbre de Paros abondait en Palestine à cette époque ? Est-il vraisemblable, nous demanderait-elle encore, qu'il y eut en Judée des monceaux consacrés à Mercure, *acervum Mercurii* (Proverbes, XXVI, 8), et contre lesquels les passants lançaient des pierres ? « On pourrait soulever des difficultés analogues contre les onocentaures d'Isaïe, XXXIV, 14 ; contre les *pythones*, *mulier pythonem habens*, dont il est assez souvent question dans la Vulgate (Deut. XVIII, 11 ; I, Rois, XXVIII, 7, 8 ; IV, Rois, XXI, 6 ; XXIII, 24 ; Isaïe, VIII, 19 ; XIX, 3 ; XXIX, 4). Les Hébreux connaissaient-ils donc les onocentaures et le serpent Python de la mythologie grecque ? Toutes ces difficultés et beaucoup d'autres analogues, tirées des mots et des locutions, se dissipent comme une vaine fumée quand on remonte au texte original, où, au lieu de ces expressions employées par le traducteur latin comme des expressions courantes, on rencontre des termes ayant un sens analogue, mais qui ne donnent lieu à aucune objection ». (l'abbé Daniel, *Univers* du 18 avril 1878).

(5) Gilly, *Précis d'introduction*, t. I, p. [illegible].

(6) D'après le même auteur, *ibid.*

même lorsque le latin demanderait une autre liaison (1); addition au pronom relatif du pronom démonstratif ou possessif, comme en hébreu avec אשר (2); usage du prétérit ou du futur pour le présent (3); emploi du positif au lieu du comparatif en modifiant la construction au moyen des particules *præ*, *super*, *quam*, même avec les verbes (4); l'affirmation qu'exprime le verbe principal rendue plus forte par l'addition du participe de ce même verbe ou par le nom dérivé, comme en hébreu (5); la traduction par le gérondif avec *in*, de l'infinitif avec une préposition, le sujet étant mis à l'accusatif, rarement au nominatif (6).

Cette fidélité n'a pas empêché S. Jérôme de soigner le style de sa traduction; mais en même temps il n'a pas hésité à employer des mots et des tournures populaires plus clairs et plus propres à rendre sa pensée (7). On y trouve en effet des formations de mots entièrement étrangères au latin classique. des mots archaïques ou des locutions provinciales, des mots pris dans un sens tout différent de celui qu'ils ont dans la langue littéraire : *minare*, *pascua*, *infernus*, *inferi*, *capitium*, *grossitudo*, *odientes*, *sinceriter*, *eruere*, *calumnia*, *lacus*, *confiteri* dans le sens de *laudare* (8), *oriens* (9) dans celui de *germen*, etc. (10). Il est juste d'ajouter que plusieurs de ces expressions proviennent de l'ancienne version latine dont S. Jérôme conserva le plus qu'il put pour ne pas dérouter ceux qui étaient habitués à la lire et qui en savaient des fragments par cœur (11).

§ 3. *La Vulgate jusqu'au Concile de Trente.*

I. Malgré cette supériorité réelle, la traduction de S. Jérôme souleva contre lui une grande partie de ses contemporains, précisément à cause des différences qu'elle présentait avec l'ancienne version latine (12). Rufin

---

(1) I Mach. I, 1 et suiv.; Jon. I, 2; 1 Rois, 10, 31.

(2) Ps. XXXII, 12 : Matt. III, 12.

(3) Ps. I, 1.

(4) Ps. XVIII, 1, XXXVI, 16, LII, 51, CXVII, 9, CXVIII, 72; Is. LV, 9.

(5) Ps. CXVII, 18. CXXXI, 15, CXXXV, 6; Is. LXI, 10; Ezéch. XXXIII, 14, 15; Luc, XXII, 15.

(6) Ps. IX. 4, CI, 2, 3, CXXV, 1.

(7) « Illud autem semel monuisse sufficiat nosse me cubitum et cubita neutrali appellari genere, sed pro simplicitate et facilitate intelligentiæ vulgique consuetudine, ponere et genere masculino. Non enim curæ nobis est vitare sermonum vitia, sed Scripturæ sanctæ obscuritatem quibuscumque verbis disserere » (*In Ezech.* XL, 6). — Cfr. M. Vigouroux, *op. cit.*, t. I, p. 170.

(8) Is. XXXVIII, 18.

(9) Zach. VI, 12.

(10) Cfr. Vercellone, *Variæ lectiones*, t. 1, p. cxij, t. II, p. xxvij ; Kaulen, *Geschichte der Vulgata*, pp. 181-182.

(11) M. Vigouroux, *ibid.*, pp. 170-171 ; S. Jérôme, *In Eccl.* prolog.

(12) C'est ce que S. Jérôme lui-même nous apprend. « Cogor per singulos Scripturæ divinæ libros adversariorum respondere maledictis, qui interpretationem meam reprehensionem LXX interpretum criminantur » (*In Job.*, préf. 1e). — « Si aut fiscellam junco texerem aut palmarum folia complicarem, ut in sudore vultus mei comederem panem, et ventris opus sollicita mente pertractarem, nullus morderet, nemo reprehenderet. Nunc autem, quia juxta sententiam Salvatoris volo operari cibum qui non perit, et antiquam divinorum voluminum viam sentibus, virgultisque purgare, error mihi geminus affingitur : corrector vitiorum falsarius

accusa son ancien ami d'hérésie et de falsification des Ecritures (1); il ne lui ménagea même pas des plaisanteries ou des allusions assez grossières. Saint Augustin, pour de tout autres motifs, ne crut pas devoir cacher ses scrupules relativement à cette nouvelle traduction : il craignait que l'autorité des Septante ne fut ébranlée, au grand dommage de l'Eglise habituée à l'entendre et convaincue que cette traduction avait été approuvée par les Apôtres (2); aussi, à cause de cela, ne voulait-il pas qu'on la lût dans les Eglises (3). Il finit toutefois par changer d'avis en présence des observations présentées par S. Jérôme dans la défense de sa traduction, et plus tard nous le verrons même employer souvent la nouvelle traduction (4).

C'est en Gaule qu'elle fut d'abord employée dans les Eglises. Cassien (5) l'appelle *emendatior translatio ;* Prosper d'Aquitaine l'approuve et

---

dicor, et errores non auferre, sed serere ». (*In Job*, préf. 2e). — « Hæc obtrectatoribus meis tantum respondeo, qui canino dente me rodunt, in publico detrahentes et legentes in angulis » (*In Paral.*, préf.).

(1) *Invectiva in Hieronymum.* Voici quelques passages de cette critique, d'où on verra et l'esprit qui anime Rufin et quelques-uns des chefs d'accusation qu'il développe : « An ut divinarum scripturarum libros, quos ad plenissimum fidei instrumentum ecclesiis Christi Apostoli tradiderunt, nova nunc et a Judæis mutata interpretatione mutares ?... Ista vero, quæ nunc tu interpretaris et per ecclesias et monasteria, per oppida et castella transmittis, quomodo suscipiamus, tanquam divina, an tanquam humana ? Et quid facimus, quod per Prophetarum.. nominibus titulantur, veriora hæc abs te, quam illa, quæ Apostoli probaverunt affirmantur ? Istud commissum dic quomodo emendabitur ? Imo nefas quomodo expiabitur ? Si enim in explicanda lege aliquid aliter sensisse damnabile apud te ducitur, ipsam legem pervertere in aliud quam Apostoli tradiderunt, quoties damnabile judicandum est ? cur non magis pro hujus ausi temeritate dicam, quis exstat et tantis prudentibus et sanctis viris, qui ante te fuerunt, ad istud opus ausus sit manum mittere ? Quis præsumat sacras scripturas, spiritus voces et divina volumina temerare ? Quis præter te divino muneri et Apostolorum hæreditati manus intulerit ?... Quis ergo in ista eruditorum virorum copia ausus est instrumentum divinum quod Apostoli ecclesiis tradiderunt et depositum S. Spiritus compilare ? Annon est compilare, cum quædam quidem immutantur et error dicitur corrigi ?... De quo, ut omittam illud dicere, quod LXX virorum per cellulas interpretantium unam et consonam vocem, dubitandum non est, si Spiritus inspiratione prolatam, et majoris id debere esse auctoritatis, quam id, quod ab uno homine, sibi Barraba aspirante translatum est... Tuum igitur, frater, tuum istud est factum, nec quemquam te in hoc comitem, vel socium in ecclesia habuisse certum est, nisi istum solum, quem frequenter commemoras *Barrabam.* Quis enim alius auderet ab Apostolis tradita ecclesiæ instrumenta temerare, nisi judaicus spiritus ? Illi te, o mi frater ! antequam a Judæis capereris, illi te in hæc mala præcipitant ; illi te libellis editis notas infligere Christianis... faciunt et de omni Christianorum ordine fanda atque nefanda scribere, turbare pacem nostram, scandala ecclesiæ generare... »

(2) *Ad Hieronymum, epist.* XXVIII, LXI, LXXXII, XCVII. — Cfr. *De Civitate Dei,* XVIII, 43.

(3) « Ideo autem desidero interpretationem tuam de LXX, ut et tanta Latinorum interpretum, qui qualescumque hoc ausi sunt, quantum possumus imperitia careamus, et hi qui me invidere putant utilibus laboribus tuis, tandem aliquando, si fieri potest, intelligant propterea me nolle tuam ex Hebræo interpretationem in ecclesiis legi, ne contra LXX auctoritatem tamquam novam aliquid proferentes, magno scandalo perturbemus plebes Christi, quarum aures et corda illam interpretationem audire consueverunt, quæ etiam ab Apostolis approbata est » (S. Aug. *Epist.* XCVII, *ad Hieronym.*).

(4) « Nos autem secundum LXX interpretes... obscuriora nonnulla, quia magis trophica eorum ; sed sicut ex hebræo in latinum eloquium presbytero Hieronymo utriusque linguæ perito interpretante translata sunt » (*De doctr. Christ.*, IV, 7). — Cfr. *Ep. X ad Hieron.* — S. Augustin approuve et emploie la traduction de S. Jérôme dans *Quæst. in Deuteron.* 20, 54. *in Job.* 7, 15, 19, 24, 25, *in Jud.* 16, 37, 47, 55 ; cfr., aussi *Quæstiones in Heptateuchum.*

(5) *Collat.* XXIII, 8

l'adopte (1), et S. Eucher la préfère. S. Vincent de Lérins (2), S. Mamert (3), Fauste de Riez (4), Salvien (5) s'en servent.

Déjà, au temps même de S. Jérôme, quelques évêques l'avaient reçue et s'en servaient pour l'office (6). Lucinius, évêque d'Andalousie, envoya des scribes à Rome et à Bethléem pour faire copier la version de l'Ancien Testament d'après l'hébreu (398); l'exemplaire qu'on lui apporta était presque complet : il n'y manquait que le Pentateuque.

L'Eglise grecque accueillit plus favorablement encore la traduction de S. Jérôme : le patriarche Sophronius traduisit en effet, en grec, les Psaumes et les prophètes d'après la version nouvelle (7).

S. Léon suit encore l'ancienne traduction (8). Mais Sedulius, Marius Mercator, Cerealis, Victor de Vite, Just, Cassiodore (9), le pape Vigile, etc., ont adopté celle de S. Jérôme. Grâce surtout à l'autorité de S. Grégoire-le-Grand, qui s'en servit dans son commentaire sur Job, et qui l'estimait au point qu'il l'apprit par cœur (10), elle fut ensuite approuvée à Rome et dans les autres églises de l'Occident. Quoique Pélage Ier (11) et l'évêque Primasius (12) suivent encore l'ancienne version, celle-ci fit peu à peu place à la nouvelle. Deux siècles après la mort de S. Jérôme, sa version était reçue universellement dans l'Eglise (13). Bède l'appelle *nostra editio* (14) ; l'Italique n'est plus pour lui que *antiqua translatio*.

II. Mais, dès l'époque même où la traduction hiéronymienne était universellement reçue, elle avait déjà subi de graves atteintes, à cause de l'usage simultané de l'ancienne version. On faisait, soit intentionnellement, soit sans intention, passer des fragments de l'ancienne dans la nouvelle. En outre, par des procédés arbitraires et dénués de toute critique, les possesseurs de manuscrits croyaient enrichir leurs exemplaires au moyen de gloses tirées d'autres manuscrits, des passages scripturaires parallèles, des offices liturgiques, des écrits de S. Jérôme et même de ceux de Josèphe (15).

---

(1) *Chronic.*, ad ann. 386.
(2) *Comment.*
(3) *Lib. de statu animæ.*
(4) *Sermo ad monach.; Liber de libero arbitrio.*
(5) Ce dernier emploie indifféremment l'ancienne version et celle de S. Jérôme, *De guber nat. Dei; Liber adv. avaritiam.*
(6) Aug., *epist.* LXXI *ad Hieron.;* S. Jérôme, *Epist. XXVIII ad Lucinium.*
(7) S. Jérôme, *Catal. scriptor. eccles.*, c. CXXXIV.
(8) On le voit par la manière dont il cite Matth. XX, 28, dans *Epist. ad Pulcheriam.*
(9) *De Inst. divin. litt.* XII, XV, XXI.
(10) *Moral. in Job*, préface.
(11) *Epist. ad Valerian. Patricium.*
(12) *Comm. in Galat*, et *Comm. in Apocalyps.*
(13) « De hebræo autem in Latinum eloquium tantummodo Hieronymus presbyter sanctas scripturas convertit : cujus editione generaliter omnes ecclesiæ usquequaque utuntur..... » (S. Isidore de Séville, *De offic. eccles.* I, 12).
(14) *De sex ætatibus mundi*, etc.
(15) Le témoignage de Roger Bacon est formel sur tous ces points. « Textum est pro majori parte corruptus horribiliter in exemplari vulgato... ubi non habet corruptionem, habet tamen dubitationem tantam, quæ merito cadet in omnem sapientiam... Et hæc dubitatio nascitur ex contentione correctorum, qui quot sunt lectores per mundum, tot sunt correctores, sed magis corruptores; quia quilibet præsumit mutare quod ignorat, quod non licet facere in libros poetarum... sed hic quilibet lector mutat secundum caput suum... quapropter damnari debet textus modernorum in loco et antiquitas revocari... quilibet correxit sicut voluit usque in

Déjà, vers 802, Alcuin, par l'ordre de Charlemagne, avait entrepris une révision du texte sur de bons manuscrits (1). Mais cette révision, qui fut purement grammaticale et ne fut pas faite sur l'hébreu, quoi qu'on en ait dit (2), ne fit qu'altérer plus profondément encore le caractère original de la Vulgate. De nouvelles corrections furent entreprises au XI[e] siècle par Lanfranc, archevêque de Cantorbéry (3), et au XII[e] par S. Etienne de Citeaux, et le cardinal Nicolas de S. Damase (4).

Vers la même époque, apparaissent les *Epanorthotœ* ou *Correctoria biblica* (5), espèces de commentaires critiques sur les variantes de chaque passage, sur les grandes divisions du texte et celles des phrases, sur les particularités grammaticales, etc. On y insérait des gloses tirées des autres manuscrits, des écrits des Pères et des écrivains chrétiens les plus estimés, on y tentait aussi des corrections d'après les textes originaux. Ces Correctoria sont dus pour la plupart à des Ordres monastiques ou à des corporations savantes (6).

Le plus ancien semble celui de S. Etienne de Citeaux, vers 1150. Le Correctorium de la Sorbonne (7) montre chez ses auteurs une connaissance étendue des Pères et une critique assez intelligente. Il faut citer aussi le *Correctorium parisiense* (8). Celui d'Hugues de S. Cher et des Dominicains, qui a probablement servi à rédiger le précédent, est remarquablement exécuté, indique de bons principes critiques et une science étendue (9). Il existe un autre Correctorium d'un religieux du même Ordre,

---

hodiernum diem. Et cum habent sensus diversos, accidit tanta diversitas in textu, quod non est finis... Quia non sequuntur antiquas biblias, et quia ignorant græcum et hebræum... Iterum illi, qui compositam translationem ponunt, illi componunt ut volunt : nam allegant quod litera bibliæ est composita ex multis, et ideo ponunt quod volunt, et miscent, et mutant omnes, quæ non intelligunt. Et iterum accipiunt, quæ volunt, a simili translatione et composita, non solum ab illis translationibus recitatis in originalibus sanctorum, sed a Josepho in antiquitatum libris, qui exponit textum, et ponit sensum Historiæ S. et mutat verba sicut ei placuit. Unde moderni corriguut multa et mutant per eum, cum tamen hoc non deceat fieri aliquando, nisi inveniretur in bibliis antiquis. Deinde ab officio ecclesiæ multa accipiunt, et ponunt in textu. Sed illi, qui statuerunt officium, multa mutarunt, ut competebat officio propter intellectum planiorem, et devotionem excitandam... Et sic se excusant, quia una sententia pluribus sermonibus exprimatur... Nam quilibet lector in ordine Minorum corrigit, ut vult, et similiter apud Prædicatores, et eodem modo Scholares, et quilibet mutat quod non intelligit, quod non licet facere in libris poetarum » (*Epist. ad Clement. papam,* ou *Opus minus.* V *Fr. Rog. Bacon opera quœdam hactenus inedita,* edited by J. S. Brewer, Londres, 1849, in-8° (seul publié), pp. 330 et suiv. — Cfr. notre *Essai sur l'Histoire de la Bible* pp. 72 et suiv.).

(1) V. notre *Essai sur l'histoire de la Bible dans la France chrétienne au moyen-âge,* Paris, 1878, in-8°, p. 12.

(2) Jahn, *Einleitung,* t. I, p. 228, etc.

(3) D'après Robert du Mont, Additions à la *Chronique* de Sigebert de Gembloux, ad ann. 1089.

(4) Cfr. Hody, *op. cit.*, p. 417. — V. aussi notre *Essai*, p. 29.

(5) V. notre *Essai*, p. 67.

(6) Cfr. S. Berger, *Des essais qui ont été faits à Paris au X[e] siècle pour corriger le texte de la Vulgate,* Lausanne, 1883, in 8°.

(7) Bibl. nat. mss. lat. 15467, 15185. — Cfr. S. Berger, *ibid.*, p. 12.

(8) Bibl. nat. mss. lat. 15554. — Cfr. R. Simon, *Histoire critique des versions du Nouveau Testament,* p. 117; *Nouvelles observations sur le texte et les versions du N. T.,* part. 2[e], ch. 1.

(9) Bibl. nat. mss. lat. 16719-16722. Cfr. *Essai sur l'histoire de la Bible...,* p. 67. — Il y en a un exemplaire ms. dans la Bibliothèque de Nuremberg.

Magdalius Jacob Gaudensis (1). Les Chartreux et les Franciscains firent des travaux semblables. Un manuscrit de la Bibliothèque Vaticane contient peut-être celui qu'avait entrepris Roger Bacon (2).

Les principes de critique sur lesquels s'appuient tous ces ouvrages n'étaient probablement pas suffisants, car ils n'atteignirent leur but que d'une manière fort imparfaite (3). En tous cas ils n'arrêtèrent pas la corruption progressive du texte.

III. Après la découverte de l'imprimerie, le désordre et l'altération du texte de la Vulgate apparurent d'une manière frappante (4). Chaque édition suivait pour ainsi dire un manuscrit différent.

Ces éditions sont de diverses sortes. Les unes reproduisent un ou plusieurs manuscrits de la Vulgate, d'autorité plus ou moins contestable et de provenances variées. D'autres contiennent un choix de variantes tirées des manuscrits consultés par l'éditeur. D'autres sont des recensions du texte faites non-seulement d'après les manuscrits latins, mais encore d'après les textes originaux (5).

---

(1) Imprimé à Cologne en 1508. — Un correctorium dû à des Dominicains est conservé en manuscrit à Leipzig. On citera encore ceux de la bibliothèque de l'Arsenal, à Paris, mss. 118 et 119; ceux du Vatican : Ottoboni, 293 (XIVe siècle), Vat. 4240 (XIVe siècle) ; celui du British Museum, King's Library, I, A. VIII.

(2) *Essai*, p. 68. Bibl. Vatic. mss. nº 3466.

(3) Voici un spécimen du Correctorium de Cologne : « Gen. VI. *Non permanebit Spiritus meus in homine in æternum.* Hebraica veritas habet : « Non disceptabit Spiritus meus in æternum ». Expositio chaldaica sic habet : « Non erigetur generatio putrida contendere coram me in æternum ». Secundum Paulum Burgensem sic : « Non vaginabitur Spiritus meus in homine ».

(4) Les premières éditions imprimées n'ont ni lieu ni date. On en cite de 1450, 1458, 1459, sans être bien sûr de leur existence. Il y en a deux certaines, l'une à 36 lignes, l'autre à 42 lignes. La première avec lieu et date est de Mayence, 1462. On lit à la fin cette inscription : *Pns hoc opusculum finitu ac copletu, et ad eusebiam dei industrie in civitate Maguntu per Johanne fust cive. et Petru Schoiffher de Gernsheym clericu diocesz eiusdem est consumatu. Anno Incarnacois dnice mcccclxii in vigilia assumpcois glose Virginis Marie :* (Le catalogue d'un libraire anglais, B. Quaritch, avril 1884, nº 15875, en annonce un exemplaire au prix de 1800 livres, 45,000 fr. Dom Calmet dit que de son temps il y en avait dix exemplaires à Paris, dont neuf sur vélin et un sur papier). — Viennent ensuite les éditions de Rome, 1471, 2 vol. in-fº, de Nuremberg, 1471, in-fº, de Plaisance, 1475, in-4º, de Nuremberg, 1475, 2 vol. in-fº (on n'en connaît que huit exemplaires), de Naples, 1476, in-fº, de Paris, 1476, in-fº, de Nuremberg, 1477, in-fº, de Bâle (?) 1483, 2 vol. in-fº, etc. — D'après Panzer, il existait en 1517, 228 éditions différentes de la Vulgate : 94 en Allemagne, 79 en France, 55 en Italie. — La première avec concordances est de Nuremberg, 1478, in-fº ; la première avec commentaires (les postilles de Nicolas de Lyre) est de Cologne, 1480, 7 vol. in-fº ; une autre avec la glose ordinaire est de Nuremberg, 1493, 6 vol. in-fº. — Cfr. Brunet, *Manuel du libraire*, 6e éd., tome I : Lelong et Masch, *Bibliotheca sacra*. — Parmi les éditions critiques, nous citerons : celle de Paris, Petit et Kerver, 1504, in-fº, avec les variantes d'Adrien Gumelli, reproduites dans la Bible de J. Sacon, Lyon, 1506, in-fº ; celle de Castellan, Venise, 1511, in fº ; celle de la Polyglotte d'Alcala, 1517, faite d'après des manuscrits, et qui est reproduite par Osiander, Nuremberg, 1522, in-fº, etc.; celle de la Polyglotte d'Anvers ; les éditions de S. de Colines, Paris, 1525, in-fº, de Rudel, Cologne, 1527, 1529, in-fº ; de Hittorp, Cologne, 1530. — Une mention spéciale est due aux éditions de Robert Estienne, Paris, 1528, 1532, in-fº, 1534, in-8º, 1540, 1545, in-fº, avec une traduction latine nouvelle ; 1546, in-fº avec variantes marginales, 1555-1558, in-8º, avec la division en versets ; 1557, avec les notes de Vatable et de Bèze. — L'édition de Benoit, Paris, 1541, in-fº, est faite d'après le titre, « ad priscorum, probatissimorumque exemplarium normam, adhibita interdum fontium authoritate ». Le texte de celle d'Isidore Clarius, Venise, 1542, in-fº, est dite « ad hebraicam et ad græcam veritatem emendatum diligentissime ».

(5) Gilly, *Précis d'introduction*, t. I, p. 238.

En outre catholiques et protestants entreprenaient de nombreuses traductions latines d'après les textes originaux : parmi les catholiques on citera celles de Xantes Pagnini (1), du cardinal Cajetan (2), et d'Erasme (3); parmi les protestants, celles d'Osiander (4), de Sébastien Munster (5), de Léon Juda (6) et de Castalion (7).

§ 4. *Le décret du Concile de Trente.*

I. Le Concile de Trente, frappé de la confusion qu'engendrait cet état de choses, fut nécessairement amené à discuter la question. Il la mit en délibération le 18 février 1546 (8). Une commission fut nommée à cet effet. Le 17 mars, dans un rapport, elle releva les altérations signalées et indiqua les moyens qu'on pouvait employer pour y remédier : le premier était d'opposer aux variantes nombreuses une seule version officielle ; le second de faire imprimer, par les ordres et sous la surveillance du Souverain Pontife, un texte soigneusement revu et corrigé. On se mit bientôt d'accord sur la préférence à donner à la Vulgate (9). Quelques esprits ardents firent la motion de censurer toutes les autres versions, surtout celles faites par des hérétiques ; mais leur opinion ne prévalut pas. Il fut résolu de borner la révision à la seule Vulgate latine, dont l'usage était si ancien, et que personne n'avait jamais pu noter d'hérésie, encore que çà et là elle s'écartât de l'hébreu.

Cet avis prévalut et le Concile rendit le décret suivant (8 avril 1546) :

« Decretum de editione et usu sacrorum librorum.

« Insuper eadem sancta synodus considerans non parum utilitatis accedere posse Ecclesiæ Dei, si ex omnibus latinis editionibus, quæ circumferuntur, sacrorum librorum, quænam pro authentica habenda sit, innotescat, statuit et declarat, ut hæc ipsa vetus et vulgata editio, quæ longo tot sæculorum usu in ipsa ecclesia probata est (10), et in publicis lectionibus, disputationibus, prædicationibus et expositionibus pro authentica habeatur,

(1) Lyon, 1527, in-4° ; *ibid.*, 1528, in-4°. — Cfr. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, pp. 313 et suiv.

(2) Dans ses Commentaires ; — Cfr. R. Simon, *op. cit.*, p. 319.

(3) Pour le Nouveau Testament seulement, Bâle, 1526. — Cfr. sur ces traductions, R. Simon, *op. cit.*, pp. 311 et suiv.

(4) 1522.

(5) Bâle, 1534.

(6) Publiée après sa mort par Bibliander, Pellican, etc., Zurich, 1543. — Cfr. sur ces traductions, R. Simon, *op. cit.*, pp. 321 et suiv.

(7) La traduction latine de toute la Bible, due à Séb. Chateillon (Castalion, Castalion n'est que la forme latine de son nom), ne parut qu'en 1551, Bâle, in-f° ; mais dès 1546 l'auteur avait publié à Bâle la traduction du Pentateuque, et en 1547, il avait donné le Psautier. L'édition de cette Bible de 1573 passe pour la meilleure. La dernière édition est de Leipzig, 1756. — On peut citer encore parmi les traductions latines dues à des protestants, mais postérieures au décret du Concile de Trente, celles de Tremellius et Junius, Francfort, 1575-1579, in-f°, de Piscator, Herborn, 1601-1618, in-8°, de Schmidt, Strasbourg, 1696, in-4°, de J. Leclerc, Amsterdam, 1693 et suiv.

(8) V. Pallavicini. *Histoire du Concile de Trente*, VI, 11 et suiv.

(9) *Ibid.*, c. 15.

(10) V. sur la connexion qu'il y a entre ce considérant du décret et le décret lui-même, le card. Franzelin, *De divina traditione et Scriptura*, éd. citée, p. 519.

et ut nemo illam rejicere quovis prætextu audeat vel præsumat... Decrevit et statuit ut posthac S. Scriptura, potissimum vero hæc ipsa vetus et vulgata editio, quam emendatissime imprimatur » (1).

II. Quel est le sens du mot *authentique* qu'on lit dans ce décret (2)?

D'après R. Simon (3), Jahn (4), MM. Lamy (5), Vigouroux (6), etc., ce mot ne peut pas s'entendre dans son acception propre et ancienne, « qui est de marquer le premier et véritable original d'une chose pour la distinguer de sa copie » (7). Il doit se prendre dans le sens où on le trouve dans les livres des jurisconsultes et dans les Conciles: un document est authentique lorsque, traduit d'une autre langue, il ne contient pas d'erreur grave relativement à son contenu et qu'il est digne de foi. C'est simplement ce qu'a voulu dire le Concile : il a déclaré que dans la Vulgate il n'y a point de fautes contre la foi, ni contre les mœurs. Elle est authentique en ce sens qu'elle est fidèle, et qu'elle rend exactement le texte original, au moins quant à la substance, de sorte qu'elle nous fait connaître la révélation insérée par Dieu dans les Ecritures (8).

Mais le Concile (9) n'a pas prétendu que la Vulgate ne contenait aucune faute. Il a voulu seulement témoigner qu'entre toutes les éditions latines alors répandues, la Vulgate rend en général, d'une manière claire et excellente, les textes originaux, et qu'elle ne contient rien de contraire soit à la doctrine révélée, soit à la piété (10).

III. Le concile de Trente n'a pas déclaré que la Vulgate est inspirée, qu'elle n'a pas de défauts, et qu'elle est si excellente qu'on ne peut en faire une plus parfaite (11).

C'est la doctrine générale. Bellarmin l'expose ainsi (12) : « Nemo ex catholicis est qui nunc inspirationem tueatur in latina vulgata adornanda (13), aut qui adhuc existimet ita eamdem vulgatam editionem esse a quibusvis librariis aut typographicis mendis immunem, ut nequeat ulteriori subjici emendationi, id quod auctor ipse præfationis ad lectorem in editione Clementis VIII fatetur. In eo tamen unanimi prorsus sensu catholici conve-

---

(1) *Concil. Trident. Sess.* IV, *decret.* 2[m].

(2) Sur les divers sens que peut prendre le mot authentique, V. le cardinal Franzelin, *op. cit.*, pp. 512 et suiv.

(3) *Histoire critique du Vieux Testament*, p. 265.

(4) *Introductio in libros SS. Veteris fœderis in epitomen redacta*, 2[e] éd., Vienne, 1814, p. 75.

(5) *Introductio*, t. I, p. 168.

(6) *Manuel biblique*, t. 1, p. 173.

(7) R. Simon, *l. c.*

(8) C'est ce qu'explique très nettement le cardinal Pallavicini, *Hist. conc. Trid.*, VI, 17.

(9) Lami, *l, c.*; Vercellone, *Variæ lectiones vulg.* t. II, p. vj.

(10) André Vega avait entendu le président du Concile expliquer ainsi le décret : « Concilium... eatenus voluit eam authenticam haberi, ut certum omnibus esset, nullo eam fœdatam errore, ex quo perniciosum aliquod dogma in fide et moribus colligi posset, atque ideo adjecit ne quis illam quovis prætextu rejicere auderet » (*De justificatione*, XV, 9).

(11) V. Bazilius Poncius Legionensis, *De Script. S.*, quæst. 3[a], cap. 1.

(12) *De verbo Dei*, II, 10.

(13) C'est là une assertion de controversiste, car l'inspiration de la Vulgate a été soutenue par plus de trente théologiens ou commentateurs. On peut voir leurs noms dans L. Van Ess, *Geschichte der vulgata*, p. 211, note. Plusieurs de ces auteurs sont, il est vrai, postérieurs à Bellarmin.

niunt omnes nullum vulgata in editione errorem contineri, in iis saltem quæ ad fidem moresque spectant, aut etiam quæ alicujus momenti sint in rebus atque sententiis. Quoad errores qui rei substantiam non attingunt, utrum reipsa nonnulli in vulgata editione reperiantur, affirmant alii, alii vero negant » (1).

IV. Le Concile n'enlève rien à l'autorité du texte original, hébreu ou grec (2). Il ne parle même nullement ni de ces textes ni des anciennes versions. Comme avant le décret du Concile, les critiques et les commentateurs peuvent recourir aux originaux et aux versions anciennes. Ils peuvent étudier le texte actuel de la Vulgate et démontrer, si c'est possible, qu'il n'est pas, en tel ou tel endroit, le texte de la vieille édition vulgate qui a été pendant de si longs siècles employée par l'Eglise. « Textus per se dogmaticus qui est in editione Clementina utique ex multis rationibus præsumitur esse veteris editionis, prout in Ecclesia longo sæculorum usu legi consuevit ; sed si de aliquo tali textu posset demonstrari non esse ex veteri vulgata editione, ejus conformitas cum scriptura primitiva non posset dici per decretum concilii declarata. Qui ergo textum ita admittit vel non admittit, prout exstat vel non exstat in veteri vulgata editione, quæ longo sæculorum usu in Ecclesia probata est, is nihil agit contra decretum concilii » (3).

V. Le Concile fait un choix entre les versions latines qui circulaient de son temps, et il ordonne qu'à leur exclusion on se serve de la Vulgate, « in publicis lectionibus, disputationibus et expositionibus ». Ce décret n'a pas pour but d'empêcher les églises orientales, grecque, syrienne, arménienne, de se servir de leurs versions. Le Concile préfère seulement la Vulgate aux autres traductions *latines* faites au XVI[e] siècle (4).

---

(1) Telle est aussi l'opinion d'Azevedo : « Et ne alia argumenta aliunde congeram, in hac ipsa correcta editione Vulgata nonnulla adesse in rebus levioris momenti menda et errata, expressiones quoque minus accuratas, minusque proprias, et alios hujusmodi defectus, abunde probant loca infra per totum fere hoc opus annotanda, in quibus hujusmodi defectus occurrunt. Hos autem defectus ne dicamus a Concilio fuisse approbatos et canonizatos contra propriam mentem (non enim ignoravit Concilium in Vulgata adesse menda et errata, quæ jussit emendari, ut paulo supra dicebamus), debemus dicere Concilium nequaquam voluisse quælibet etiam minima, quæ in Vulgata leguntur, approbare. Nec obstat quod Concilium approbaverit omnes sacros *libros integros cum omnibus suis partibus*, *prout in Vulgata habentur*, quod objiciunt immoderati nostri Vulgatæ patroni ; nam hæc verba, quibus Concilium voluit coercere Novatorum licentiam, qui non omnes sacros libros, qui in Vulgata continentur, neque omnes ipsorum partes ut canonicam scripturam suscipiebant, neque hodie etiam suscipiunt, apposite ad hunc Consilii scopum sunt accipienda ; ita scilicet, quasi voluerit Concilium cogere christianos omnes ad suscipiendos tanquam scripturam sacram omnes libros, qui in Vulgata continentur, cum omnibus ipsorum capitibus et singulis partibus notabilibus et substantialibus ; de his enim erat inter catholicos et hæreticos controversia, sive hæc sint dogmatica, sive moralia, sive prophetica, sive historica, non autem quasi voluerit canonizare singulas voces, et minima quælibet quæ magis particulæ quam partes dici possunt, super quibus litem non movebant hæretici » (*Pro vulgata SS. Bibliorum latina editione*, XVI, Lisbonne, 1795). — V. aussi les nombreux témoignages réunis par Van Ess, *op. cit.*, pp. 404 et suiv.

(2) Pallavicini, *op. cit.*, VI, 17.

(3) Le cardinal Franzelin, *De Traditione*, p. 530.

(4) Lami, *Introductio*, p. 171. — Cfr. Salmeron, *Prolegomena in sacrosancta Evangelia*, III

VI. La pratique des Théologiens est d'accord avec cette explication théorique du décret. Ils recourent aux originaux pour prouver les dogmes anciens ou pour réfuter de nouvelles erreurs. « On peut tirer du texte hébreu ou du texte grec, dit M. Vigouroux (1), des arguments qui reposent sur les mots mêmes dont s'est servi l'auteur sacré et dont la force est perdue dans la traduction. On a d'autant plus besoin de recourir quelquefois au texte primitif, quand il s'agit d'erreurs nouvelles. que les Pères n'ayant pu réfuter des doctrines qu'ils ne connaissaient pas, la tradition ne nous fournit pas contre elles des témoignages directs. La Vulgate suffit ordinairement; mais le terme latin n'est pas toujours aussi précis que le texte original, et, dans tous les cas, quand l'argument repose sur les mots mêmes, le texte primitif corrobore fortement la preuve tirée de la traduction » (2).

§ 5. *L'édition de Sixte-Quint* (3).

I. Le Concile de Trente, comme corollaire de son décret. avait ordonné que la Vulgate fût imprimée avec le plus grand soin et la plus grande correction. Le jour même où le décret fut publié, les légats firent connaître cette décision au pape Paul III. Neuf jours plus tard (17 avril 1546), le cardinal Farnèse répondit, au nom du Souverain Pontife, que le décret ne spécifiait pas ceux qui devraient s'occuper de cette correction. Les légats répondirent (28 avril) : « Le désir du Concile est que la révision soit faite à Rome sous les yeux de Votre Sainteté, qui pourra, si elle le juge utile, réviser aussi les Bibles grecque et hébraïque. Les théologiens du Concile s'occuperont en même temps de ce travail, et l'édition corrigée pourra paraître avec l'approbation du Pape et du Concile » (4). Aucun document ne nous met à même de savoir quels furent, s'ils existèrent même, les travaux des théologiens du Concile.

Mais à Rome, sous Jules III, on s'occupait déjà activement, de ce travail et, en 1554, Sirlet reçut du Pape cinquante écus d'or, comme rémunération du travail qu'il avait fait pendant quelques années pour corriger le Nouveau Testament, conformément au décret du Concile de Trente (5). Pie IV, avant de monter sur le siège de S. Pierre, avait favorisé Nicolas Majoranus qui, de 1554 à 1557, réunit les variantes des textes hébreu et grec et peut-être du latin. Devenu Pape, il nomma une commission pour la révision de la Vulgate, et fit venir à Rome Paul Manuce, qui devait seconder Faernus et Sirlet, et éditer leurs corrections. Faernus étant mort en 1561, le travail fut interrompu.

(1) *Manuel biblique*, t. I, p. 177.

(2) Cfr. le card. Newmann, *Du culte de la Sainte Vierge dans l'église catholique*, trad. de G. Duprey de Saint-Maur, Paris, 1866, in-12, pp. 62-64.

(3) Outre les ouvrages mentionnés plus haut, V. Gilly, *Le Concile de Trente et la Vulgate de Clément VIII* dans le *Précis d'introduction*, t. I, pp. 243 et suiv. Nous empruntons beaucoup à ce remarquable travail. — V. aussi dans le P. de Valroger, *Introduction*, t. I, pp. 507 et suiv., l'appendice VIII[e] intitulé : *Etudes faites à Rome et moyens employés pour corriger la Vulgate* (d'après une dissertation du P. Vercellone, Rome, 1858).

(4) *Analecta juris pontificii*, livr. 28, col. 1019 et suiv.

(5) Mss. du Vatican, n° 3765, f° 48 (Gilly, *Op. cit.*, p. 248).

Saint Pie V conserva pour l'entreprise les mêmes personnes que son prédécesseur avait choisies. Mais rien ne fut achevé sous son pontificat, quoiqu'on eut collationné les citations des plus anciens pères et quelques manuscrits précieux, parce que la correction des livres liturgiques passa avant celle de la Vulgate. Grégoire XIII s'occupa surtout de la réforme du cérémonial et du calendrier.

II. Pendant cet intervalle, des Bibles latines continuaient de paraître (1). Jean Heuten en faisait imprimer une édition (2). basée principalement sur celle de Robert Estienne de 1540, et accompagnée d'un certain nombre de variantes : elle acquit bientôt une grande réputation (3). Un peu plus tard, le célèbre imprimeur d'Anvers, Plantin, écrivit à Rome pour savoir si la Bible que l'on y préparait serait bientôt publiée, et si, en attendant, il pouvait céder aux instances qui lui étaient faites de donner une nouvelle édition de la Vulgate. Il reçut une réponse affirmative (4). Il publia alors une édition très estimée (5).

En 1572, Grégoire XIV avait, à l'instigation du cardinal Perretti, depuis Sixte V, nommé une commission chargée, sous la présidence du cardinal Caraffa, d'éditer les Septante et de corriger la Vulgate. Parmi les membres de cette commission figuraient des savants connus : Lælius Landus, Fulvius Orsini, Bellarmin, Agellius, Pierre Morin, Valverde, William Allen (6). On avait la pensée, en editant les Septante, d'y recourir plus tard comme à une autorité dans la discussion des passages contestés de la Vulgate latine (7).

Une fois devenu pape (24 avril 1585), Sixte V pressa vivement l'édition demandée par le décret du Concile de Trente. Il activa les travaux de la Congrégation. Celle-ci avait à sa disposition un certain nombre de manuscrits importants (8). Le théologien du cardinal Caraffa, Lælius, collationnait les manuscrits ; Agellius comparait les passages douteux aux textes primitifs. Puis leur travail était lu et discuté dans la Congrégation. Les principales règles de critique suivies furent celles-ci : 1° Comparer le latin à l'hébreu dont S. Jérôme l'a tiré, et le corriger d'après le texte original en consultant toujours l'Amiatinus. 2° En cas de différence, suivre ce manuscrit. 3° Dans les cas où ce manuscrit ne tranche pas la question, recourir aux Septante. 4° Supprimer les interprétations latines des mots hébreux, comme ne faisant pas partie de l'original (9).

Sixte V revit lui-même le travail de la Congrégation, en se faisant aider par F. Tolet et Ange Rocca. Puis on le fit imprimer sous la direction d'Alde le jeune. Quelques erreurs typographiques furent corrigées au moyen de

---

(1) Celle de Benoit, dont nous avons mentionné plus haut l'édition originale, fut réimprimée en 1549, 1552, 1558, 1564, 1565, 1567, 1573; celle de Gryphius (1541) est réimprimée en 1550, in-f°.

(2) Louvain, 1547, in-f°.

(3) L'édition de 1574 à laquelle prirent part Fr. Lucas, J. Molanus, etc., est très estimée.

(4) Gilly, *Ibid.*, p. 251.

(5) Anvers, 1583, in-4° (avec les notes de Fr. Lucas).

(6) V. dans Dom Calmet, *Dictionnaire de la Bible*, in-8°, t. VI, p. 327, et dans Hurter, *Nomenclator litterarius*, t. I, des notices sur tous ces savants.

(7) Gilly, *ibid.*, p. 252.

(8) L'Amiatinus, celui de S. Paul hors les murs, le Vallicellanus, les leçons d'un codex gothique envoyées par l'évêque de Léon (Vatican, mss. 5859).

(9) Gilly, *Ibid.*, p. 255.

bandes de papier collées, ou par des grattages et des corrections manuscrites (1). Les règles suivies par le Pape diffèrent de celles de la Congrégation (2) : 1° Reproduire la Vulgate telle qu'elle est sortie de la main du traducteur, autant que possible. 2° En cas de discordance des manuscrits, avoir recours aux langues étrangères (grec. hébreu), sans pourtant rejeter, sinon pour de graves motifs, l'usage de l'Eglise. On conservera donc les anciennes façons de parler reçues par l'Eglise et acceptées depuis de nombreux siècles. 3° On choisira de préférence les leçons appuyées par l'accord des manuscrits. 4° Les passages des Pères et des écrivains ecclésiastiques seront utilisés. 5° Quand une leçon n'est pas suffisamment appuyée par les manuscrits et les Pères, on recourra à l'hébreu et au grec. 5° L'autorité des Pères devra toujours l'emporter. 7° Les interpolations que condamnent les manuscrits et les Pères seront supprimées. 8° On n'ajoutera pas de variantes aux marges du texte adopté.

La Bible de Sixte V parut à Rome, 1590, 3 vol. in-folio. Le pape ordonnait dans sa Constitution que ce texte fut adopté dans tous les livres liturgiques et ecclésiastiques.

On a prétendu que Sixte V, mécontent de sa Bible, l'avait condamnée. Rien n'est moins fondé (3).

§ 6. *L'édition de Clément VIII.*

I. Sixte V mourut le 27 août 1590. La Congrégation présidée par le cardinal Caraffa, dont le travail n'avait pas été entièrement adopté par le pape défunt. attaqua son œuvre, en l'accusant de précipitation, et en critiquant le peu de soin avec lequel elle avait été imprimée. Les consulteurs, parmi lesquels Bellarmin (4), circonvinrent Grégoire XIV afin de lui faire réformer le travail de Sixte V. Une commission fut nommée à cette fin (5). Au moment où son travail était terminé, le pape mourut (15 octobre 1591). Sous Clément VIII, une nouvelle commission fut formée : son membre le plus actif fut le Père Tolet, de la Compagnie de Jésus, depuis cardinal ; ce fut lui qui fit presque tout le travail (6). C'est un résumé de tout ce qui avait été fait précédemment. Pourtant ce n'est pas d'après son œuvre qu'a été faite l'édition de Clément VIII. Il est probable qu'on s'est servi pour l'impression d'un exemplaire de la Bible de Sixte V (7), et que les épreuves furent corrigées par Ange Rocca.

---

(1) V, la lettre de Renouard à Van Ess, *Geschichte...*, p. 505. — Le nombre de ces endroits n'excède pas *quarante*.

(2) Elles sont exposées dans la Constitution *Æternus ille*, dont Sixte V a fait précéder cette édition. Elle n'a pas été reproduite dans le Bullaire mais on la trouvera in-extenso dans Van Ess, *op. cit.*, p. 269 et suiv., et dans le P. Cornely, *Introductio*, p. 465.

(3) Gilly, *ibid.*, pp. 258-259.

(4) La conduite de Bellarmin a été assez sévèrement jugée. V. les pièces dans Van Ess, *op. cit.*, pp. 291 et suiv., et un résumé dans Gilly, *op. cit.*, pp. 260 et suiv.

(5) On a le procès-verbal de ses travaux, Gilly, p. 263.

(6) Son Correctoire est conservé à la Bibliothèque vaticane.

(7) Cet exemplaire est conservé à la bibliothèque angélique, à Rome (Gilly, p. 268).

L'édition, parue en 1592, n'était guère correcte : on y pouvait relever plus de deux cents fautes d'impression, des transpositions de mots, des changements de cas, des altérations grossières d'orthographe (1). Elle est précédée de la lettre *Cum Sacrorum Bibliorum* de Clément VIII, dans laquelle le pape défend de rien changer au texte qu'elle renferme (2). L'édition de 1593 renferme encore plus de fautes que la précédente. Celle de 1598 est plus correcte (3) : elle donne trois tables d'errata, une pour chacune de ces trois éditions (4).

II. Quelles différences y a-t-il entre l'édition de Sixte V et celle de Clément VIII ?

Thomas James, anglican du XVII[e] siècle, avait, dans un ouvrage devenu fameux (5), essayé de mettre aux prises Sixte V et Clément VIII, en prétendant qu'il existe environ deux mille différences entre les éditions de la Vulgate données par ces deux Papes. Ce chiffre s'accorde assez avec celui du P. Henri de Bukentop, qui, dans un savant ouvrage trop peu connu (6), a relevé toutes ces variantes (7), mais en rétablissant leur caractère. A la lecture du tableau parallèle qu'il a dressé, on voit sans peine qu'il n'existe pas de réelle contradiction entre les deux éditions, qu'aucune de leurs variantes ne touche ni à la foi ni aux mœurs, que le sens est presque partout le même, et que les mots seuls sont changés ou construits d'une manière différente (8). Un autre critique, F. Lucas de Bruges, avait déjà indiqué plus de quatre mille passages où l'on pouvait corriger les Bibles imprimées d'après l'édition de Clément VIII (9). Loin d'être blâmé à Rome, il fut loué par le cardinal Bellarmin, qui lui écrivit qu'il y avait sans doute encore bien des corrections à faire pour amener la Vulgate à la perfection.

---

(1) Ainsi Gen. XXXV, 8, la nourrice de Rebecca est ensevelie *super quercum*, au lieu de *subter quercum*. Cette faute se retrouve dans les éditions de 1593, 1598, 1624 (Gilly, p. 269).

(2) « Ne minima quidem particula de textu mutata, addita, vel ab eo detracta. »

(3) Elle renferme cependant beaucoup de fautes d'impression. On en trouve la liste dans Van Ess, *op. cit.*, p, 373. L'imprimeur entr'autres a mis *saulos* pour *salvos*, Ps, CXLIV, 19; *sicariis* pour *ficariis*, Jér. L, 39 ; *eis vi* pour *eis ut*, Ezéch. XVI, 33 ; *solita es* pour *sollicita es*, Luc. X, 41 ; *magnum* pour *magum*, Act. XIII, 6 ; *indicantes* pour *judicantes*, Act. XXI, 25. Sur les 89 fautes relevées, la plupart ne sont que de simples fautes d'orthographe.

(4) V les fautes de la première édition dans Van Ess, *op. cit.*, pp. 366 et suiv.

(5) *Bellum papale sive Concordia discors Sixti V et Clementis VIII circa hieronymianam editionem*, Londres, 1600, in-4°. Réimprimé, Londres, 1678, in-8° ; 1855 (éditeur M. Cox).

(6) אור מאור *Lux de luce. Libri tres in quorum primo ambiguæ locutiones, in secundo variæ ac dubiæ lectiones quæ in Vulgata latina S. Scripturæ editione occurrunt, ex originalium Linguarum S. Scripturæ editione occurrunt, ex originalium Linguarum Textibus illustrantur. et ita ad determinatum clarumque sensum, certamque aut verisimiliorem lectionem reducuntur. In tertio agitur de editione Sixti V facta anno 1590. Multaque alia tractantur quæ (saltem pleraque) omnes hactenus latuerunt theologos et S. Scripturæ interpretes.* Collegit et digessit F. Henricus de Bukentop. ord. FF. Minorum Recollectorum, in academia Lovaniensi S. Theologiæ Lector jubilatus, Provinciæ Germaniæ inferioris ex Definitor, et actualis custos custodum ; Coloniæ, 1710, in-4°. pp. 315 et suiv.

(7) On en compte chez lui 2,300 environ.

(8) *Lux de luce*, p. 316. — C'est ce que nous avons vérifié par une comparaison attentive.

(9) *Annotat. in N. T.*, préf.

§ 7. *Manuscrits et éditions critiques de la Vulgate.*

I. Les principaux manuscrits de la Vulgate sont :

A. *Amiatinus,* autrefois au monastère du mont Amiata, en Etrurie, aujourd'hui à la Bibliothèque Laurentienne à Florence. Ecrit probablement par Servandus vers 541 (1). Décrit par A. M. Bandini, collationné par Fleck, ce manuscrit, un des plus importants, a été édité en partie par Tischendorf (2). Nous en donnons, p. 446, un fac-simile.

B. *Fuldensis.* Il est presqu'aussi ancien que le précédent. E. Ranke en a donné une édition (3). Il contient le Nouveau Testament. On en trouvera, p. 447, un fac-simile. Il ne fut pas connu des correcteurs romains.

C. *Toletanus.* A Tolède. Ecrit en caractères gothiques vers le milieu du VIII[e] siècle. Collationné par Palomores (4).

D. *Paulinus* ou *Carolinus.* Rome, à S. Paul hors les murs, IX[e] siècle. Reproduit la révision faite par Alcuin, et contient toute la Bible, sauf Baruch. Il a été collationné par le P. Vercellone.

E. *Vallicellianus.* Bibliothèque de l'Oratoire (aujourd'hui Bibliothèque Victor-Emmanuel) à Rome, IX[e] siècle. Autre exemplaire de la recension d'Alcuin. D'après Baronius (5), il a eu une grande influence sur la correction de la Vulgate. Contient toute la Bible. Collationné par le P. Vercellone.

F. *Ottobonianus* ou *Corvinianus,* VIII[e] siècle, antérieur à la révision d'Alcuin, très incomplet.

G. *Cavensis,* VIII[e] siècle environ. A la Cava, près de Salerne. Contient toute la Bible (6).

H. *Halensis.*

J. *Forojuliensis.* En partie à Frioul, en partie à Venise et à Prague. VI[e] siècle. Contient les quatre Evangiles. Bianchini en a publié trois (7).

II. Nous n'avons pas d'éditions critiques de la Vulgate. Les lois ecclésiastiques défendent de rien changer au texte de Clément VIII, tel qu'il a été établi dans la troisième édition donnée par ce Pape, en 1598. Il n'est même pas permis d'indiquer en note ou en marge les variantes.

La réimpression la plus exacte a été donnée à Rome, en 1861, par le P.

---

(1) Nous ne savons sur quoi s'appuie M. Gilly (*Op. cit.*, p. 255) pour dire que l'Amiatinus provient du texte envoyé par S. Jérôme lui-même à Lucinius d'Andalousie.

(2) Ce critique a publié le Nouveau Testament, Leipzig, 1853, in-4° ; 2° éd., *ibid.*, 1854, in-4° ; quant à l'Ancien Testament, il a été publié par Heyse et Tischendorf sur un autre plan : ils donnent le texte de Clément VIII, d'après l'édition romaine de 1861, et mettent en note les variantes de l'Amiatinus, Leipzig, 1873, gr. in-8°.

(3) Munich, 1868, in-8°. On croit que les gloses en marge sont de la main de S. Boniface, apôtre de la Germanie.

(4) Cette collation a été imprimée par Bianchini, *Vindiciæ canonicarum Scripturarum* Rome, 1740, in-f°, et reproduit dans l'édition des *Œuvres* de Saint Jérôme donnée par Migne t. X, c. 875 et suiv.

(5) *Annal.* ad. ann. 231, n° 62.

(6) V. Wiseman, *Mélanges*, Paris, 1853.

(7) *Evangeliorium quadruplex*, Rome, 1749, in-f°, appendice.

ET AIT DNS DS AD SERPENTEM
QUIA FECISTI HOC MALEDICTUS ES INTER
OMNIA ANIMANTIA ET BESTIAS TERRA
SUPER PECTUS TUUM GRADIERIS
ET TERRAM COMEDES CUNCTIS
DIEBUS UITAE TUAE
INIMICITIAS PONAM INTER TE
ET MULIEREM
ET SEMEN TUUM ET SEMEN ILLIUS
IPSA CONTERET CAPUT TUUM
ET TU INSIDIAUERIS CALCANEO EIUS
MULIERI QUOQUE DIXIT

EMISIT EUM DNS DS DE PARADISO
UOLUPTATIS
UT OPERARETUR TERRAM DE QUA
SUMPTUS EST EIECITQUE ADAM
ET COLLOCAUIT ANTE PARADISUM
UOLUPTATIS
CHERUBIN ET FLAMMEUM GLADIUM
ATQUE UERSATILEM
AD CUSTODIENDAM UIAM·
LIGNI UITAE
IIII. ADAM UERO COGNOUIT HAEUAM
UXOREM SUAM

Codex Amiatinus (Vulgate de S. Jérôme).

ADDISPERSOS

ETFLOSEIUSDECIDIT·ETDE
CORUULTUSEIUSDEPERIIT
ITAETDIUESINITINERIBUS
SUISMARCESCIT
II· BEATUSUIRQUISUFFERT
TEMPTATIONEM· QUO
NIAMCUMPROBATUSFUE
RITACCIPIETCORONAM
UITAE· QUAMREPROM
MISITDSDILIGENTIBUSSE
NEMOCUMTEMPTATURDI
CATQUIAADOTEMPTATUR·
DSENIMINTEMPTATOR
MALORUMESTIPSEAUTE
NEMINEMTEMPTAT·
UNUSQUISQ·UEROTEMPTA
TURACONCUPISCENTIA
SUAABSTRACTUSETINLEC
TUS· DEINCONCUPIS
CENTIACUMCONCEPERIT
PARITPECCATUM· PEC
CATUMUEROCUMCONSUM
MATUMFUERITGENERAT
MORTEM·
III NOLITEITAQ·ERRAREFF
MEIDILECTISSIMI· OM
NEDATUMOPTIMUMETOM
NEDONUMPERFECTUMDE
SURSUMEST·

Codex Fuldensis.

Vercellone (1). On peut signaler comme éditions correctes celles de Turin, 1851 et de Ratisbonne, 1849, 1863.

Il n'est nullement impossible que le Saint-Siège n'entreprenne un jour une nouvelle édition de la Vulgate, lorsque les travaux accomplis par les docteurs particuliers ou par les universités catholiques auront rendu la tâche possible et relativement facile (2).

Section II

VERSIONS DÉRIVÉES DE LA VULGATE

I. La traduction anglo-saxonne du Pentateuque et du livre de Josué, faite par l'abbé Aelfric, au X[e] siècle (3), dérive de la Vulgate et non des Septante (4).

Dans ce siècle le roi Alfred avait fait précéder ses lois d'une traduction des dix commandements et de quelques autres fragments tirés de l'Exode. On sait aussi qu'il avait entrepris une traduction des Psaumes lorsqu'il mourut (901). Vers cette époque ou un peu plus tard, les quatre Evangiles étaient probablement traduits pour l'usage public. Toutes ces traductions sont certainement faites sur le latin (5).

On cite encore un Psautier, d'une date postérieure, dû à un auteur inconnu (6).

II. L'Eglise catholique a répandu en Orient la Vulgate qui a été souvent traduite en arabe (7). Notre Psautier a même été traduit en persan (8).

---

(1) Reproduite pour le N. T. à Fribourg, 1868, in-16. — Il faut voir les *variantes lectiones vulgatæ* de ce savant Barnabite.

(2) M. Martin, *Introduction, partie théorique*, p. 92.

(3) *Heptateuchus, Liber Job et Evangelium Nicodemi anglo-saxonice : historiæ Judith fragmenta dano-saxonica. Ed. ex mss. codicibus* Edw. Thaites, Oxford, 1698.

(4) Eichhorn, *Einleitung*, t. II, § 318 ; Bertholdt, *Einleitung*, t. II, p. 565, l'ont supposé à tort.

(5) Wescott, *A general view of the history of the English Bible*, Londres, 1868, in-8°, pp. 5, 6.

(6) *Psalterium Davidis latino-saxonicum vetus*, ed. J. Spelman, Londres, 1640, in-4°.

(7) Toute la Bible a été imprimée en arabe, Rome, 1671, in-4°; elle a été réimprimée par la Société biblique, Londres, 1822, in-8°.

(8) Walton en connaissait deux, *Prolegom.* XVI, 8.

Chapitre V

LES POLYGLOTTES (1).

I. On appelle communément Bible polyglotte un recueil qui contient le texte sacré en entier ou en partie, et deux versions au moins en différentes langues, rangées dans le même volume sur plusieurs colonnes (2). Si le texte n'y est pas, il doit y avoir au moins trois traductions différentes de ce texte. On ne fait pas entrer en compte les versions qui ne sont que la doublure d'une traduction ancienne retraduite en une langue plus connue : ainsi le Nouveau Testament de 1584, qui contient le grec, la Peschito et une traduction latine de cette version par Le Fèvre de la Boderie, n'est pas une Polyglotte (3). La Polyglotte est surtout un livre de science et d'étude.

II. Les Hexaples d'Origène (4) sont la plus ancienne des Polyglottes. On peut citer au moyen âge le Psautier à quatre colonnes (1105) d'Odon, abbé de S. Martin de Tournay (mort en 1113) (5) : il y avait réuni au texte grec des Psaumes écrit en caractères latins les trois versions de S. Jérôme. Le copiste suivait de très près les textes anciens puisqu'il a joint à la version faite sur l'hébreu un alphabet de cette langue (6). Un autre Psautier triple, d'Eadwin, moine de Cantorbéry, vivant vers 1130, donne, à côté des trois traductions latines deux versions interlinéaires, l'une saxonne, l'autre normande (7).

III. Après l'invention de l'imprimerie, les Polyglottes deviennent assez nombreuses.

1° *Polyglotte d'Alcala* (en latin *Complutum*). Le cardinal François Ximénès de Cisneros, archevêque de Tolède, avait formé, dès 1502, le projet d'imprimer une Polyglotte (8). Il trouva des collaborateurs érudits : Antoine de Lebrixa (Nebrissenus), Lopez de Zuniga (Stunica), Nunez de Valladolid (Nonnius Pincianus), Démétrius Ducas, grec de Crète, Jean de

(1) V. le P. Lelong, *Discours historique sur les principales editions des Bibles polyglottes*, Paris 1713, in-12 ; Masch, *Bibliotheca sacra*, t. I ; G. Outhuys, *Geschiedkundig verslag der voornaamste uitgaven van het Biblia Polyglotta*, Franeker, 1822, in-8° ; Vigouroux, *Manuel biblique*, t I, pp. 191 et suiv.; S. Berger, art. *Polyglottes*, dans l'*Encyclopédie* de F. Lichtenberger, t. X, pp. 676 et suiv.

(2) Lelong, *op. cit.*, préface.

(3) S. Berger, *art. cité*, p. 677.

(4) V. plus haut, p. 380.

(5) Ce Psautier a été récemment acquis par la Bibliothèque nationale de Paris, mss. nouv. acq. latin. 2195.

(6) V. notre *Essai sur la Bible*, p. 39 ; M. L. Delisle, *Mélanges de paléographie*, Paris, 1880.

(7) Fr. Michel, *Le livre des Psaumes*, Paris, 1876, in-4°.

(8) Le Psautier de Justiniani a été publié plus tôt ; mais le Nouveau Testament d'Alcala étant imprimé dès 1514, nous croyons devoir mentionner cette Polyglotte la première.

Vergara, Alphonse Zamora, Alphonse Medico et Paul Coronel, ces trois derniers juifs convertis (1). Léon X encouragea l'entreprise.

Ximénès acheta quatre mille ducats des manuscrits hébreux dont deux ont été retrouvés à Madrid (2). Quant aux manuscrits grecs, on ne connaît pas ceux qui furent employés : Stunica parle d'un manuscrit de Rhodes contenant les Epîtres, qui a disparu ; le Sénat de Venise avait envoyé une copie d'un manuscrit correct ayant appartenu à Bessarion ; deux manuscrits de la bibliothèque du Vatican, parmi lesquels ne figurait certainement pas le Vaticanus, furent envoyés de Rome. En fait de manuscrits latins, l'auteur de la vie du cardinal Gomez dit qu'il y en avait remontant aux VIIe et VIIIe siècles (3).

La Polyglotte d'Alcala est en six volumes in-folio. Le Nouveau Testament était imprimé dès 1514 ; les dictionnaires en 1515 ; l'impression de l'Ancien Testament finit le 10 juillet 1517.

Le premier volume a pour titre : *Vetus Testamentum multiplici lingua nunc primo impressum*. L'Ancien Testament est en quatre volumes ; le Nouveau Testament est contenu dans le cinquième ; dans le sixième sont un vocabulaire hébreu et chaldéen. une introduction à la grammaire hébraïque et un dictionnaire grec.

Dans l'Ancien Testament, la Vulgate tient le milieu entre l'hébreu et les Septante, « comme l'Eglise latine placée entre la synagogue et l'église grecque, ainsi que le Christ entre les deux larrons » (4). On y trouve l'hébreu avec la version latine de S. Jérôme, la paraphrase chaldaïque du Pentateuque (5) avec une traduction latine littérale, le grec des Septante avec une traduction latine interlinéaire. Les deutéro-canoniques (IIIe et IVe volumes) sont donnés en grec avec la traduction de S. Jérôme et une nouvelle version littérale. Pour le Nouveau Testament, il n'y a que le grec et la Vulgate latine.

Le cardinal Ximénès prit à sa charge tous les frais qui s'élevèrent à plus de cinquante mille ducats. Le prix de l'exemplaire fut fixé à six ducats et demi « environ quarante livres de notre monnaie, dit le P. Lelong (6), et ce qui faisoit il y a deux cens ans une grosse somme » (7). L'ouvrage fut tiré à six cents exemplaires.

Ximénès n'avait entrepris cette œuvre que pour ranimer les études bibliques. Quand on lui apporta la dernière feuille de ce livre, il s'écria : « Je vous rends grâces, ô mon Seigneur et mon Dieu, de ce que vous avez mené à bonne fin cette difficile entreprise » (8). Il mourut cinq mois après (8 novembre 1517). L'ouvrage ne fut mis en vente qu'en 1520, après que le Pape Léon X l'eut approuvé par une bulle (22 mars 1520).

2° *Psautier de Justiniani*. Augustin Justiniani, évêque de Nebbio, mort

(1) V. des notices sur ces personnages dans Lelong, *op. cit.*, pp. 24 et suiv.
(2) F. Delitzsch, *Complut. Varianten zum Alt. Test.*, Leipzig, 1878, in-4°.
(3) S. Berger, *La Bible au XVIe siècle*, pp. 50-51.
(4) 2e préface.
(5) Les autres Targums n'ont pas été reproduits.
(6) *Op. cit.*, p. 22.
(7) Ce ne fut pas Ximénès qui fixa ce prix, mais l'évêque d'Avila, en 1520, sur l'ordre du Pape (Lelong, *ibid.*). — On en a mis en vente récemment en Angleterre un exemplaire à 5,625 fr. (*Cat. Quaritch*, avril 1884, n° 15745).
(8) Hefele, *Der Cardinal Ximenes*, 2e édit., Tubingue, 1851, in-8°, pp. 113-147. Il y a deux traductions françaises de ce livre.

en 1536, avait formé le projet d'une Bible polyglotte qu'il ne put exécuter. Il n'a publié que le Psautier en cinq langues : *Psalterium Hebreum, Grecum, Arabicum et Chaldaicum cum tribus latinis interpretationibus et glossis* (1). Le verso et le recto de chaque feuillet sont divisés chacun en quatre colonnes : la première (v°) à gauche contient l'hébreu ; la seconde, une traduction latine de l'hébreu ; la troisième, la Vulgate latine ; la quatrième, le grec ; la cinquième (r°) la version arabe ; la sixième, le chaldéen ; la septième, la version latine de cette paraphrase ; la huitième, des scolies et des remarques (2).

3° *Psautier de Polken.* Jean Polken, prévôt de la collégiale de S. Georges à Cologne, a fait imprimer un Psautier en quatre langues : hébreu, grec, latin et éthiopien (qu'il appelle chaldéen) (3).

4° *Pentateuques des Juifs en quatre langues.* Il y en a deux, imprimés tout en caractères hébreux avec les points-voyelles. Le premier, en hébreu, chaldéen, persan et arabe, a été imprimé à Constantinople en 1546. Le Commentaire deRaschi y est joint. Le second, en hébreu, en chaldéen, en grec vulgaire et en espagnol, aussi accompagné du Commentaire de Raschi, a été imprimé à Constantinople en 1547.

5° *Bible de Draconitès.* Jean Draconitès (1494-1566), avait entrepris une *Biblia pentapla*, dont il n'a pu donner que de courts fragments : les six premiers chapitres de la Genèse (4), les deux premiers psaumes (5), les sept premiers chapitres d'Isaïe (6), les Proverbes (7), Malachie (8), Joël (9), Zacharie (10), Michée (11). Le texte est imprimé en cinq langues : hébreu, chaldéen, grec, latin, allemand (version de Luther). La disposition est assez bizarre : ces cinq langues sont placées l'une sous l'autre, ligne par ligne. Les Septante, la Vulgate et la traduction allemande sont corrigées d'après l'hébreu. Les passages messianiques sont imprimés en rouge. Un commentaire est placé au-dessous des cinq lignes du texte dont il interrompt la suite d'une manière peu heureuse.

6° *Bible de Chevalier.* Antoine Chevalier (12) (1507-1572) avait entrepris une nouvelle édition de la Bible en quatre langues, dont J.-A. de Thou (13) avait vu des parties manuscrites : le Pentateuque et Josué en hébreu, en chaldéen, en grec et en latin (14).

7° *Polyglotte d'Anvers.* Elle a pour titre : *Biblia hebraice, chaldaice, græce et latine, Philippi II. Regis Catholici pietate et studio ad Sacro-Sanctæ Ecclesiæ usum. Christophorus Plantinus excud. Antverpiæ* (1569-1573), 8 vol. in-folio. Philippe II, voulant faire imprimer de nouveau

(1) Gênes, Porrus, 1516, in-f°.
(2) Lelong, *op. cit.*, p. 35.
(3) Cologne, 1518.
(4) Wittemberg, 1563, in-f°.
(5) *Ibid.*, 1563, in-f°.
(6) Leipzig, 1563, in-f°.
(7) Wittemberg, 1564, in-f°.
(8) Leipzig, 1564, in-f°.
(9) Wittemberg, 1565, in-f°.
(10) *Ibid.*, 1565, in-f°.
(11) *Ibid.*, 1565, in-f°.
(12) Ou Le Chevalier, *Cevalerius*.
(13) *Hist.* ad ann. 1572.
(14) De ce travail proviennent peut-être les traductions latines de quelques-uns des Targums faites par Chevalier, et que Walton a publiées dans sa Polyglotte.

le texte des livres sacrés avec les plus anciennes versions, confia le soin de cette entreprise à Benoit Arias Montanus (1). Cet érudit vint à Anvers pour s'entendre avec Plantin, choisi par le roi pour l'impression de cette Bible. Il y arriva le 15 mai 1568. Pendant que Plantin faisait fondre les caractères nécessaires, Arias réunissait les matériaux. Il fut aidé par Lucas de Bruges, André Masius (van der Maas) et Guy Le Fèvre de la Boderie.

Cette Polyglotte contient pour l'Ancien Testament l'hébreu, le chaldéen, le grec et le latin; pour le Nouveau Testament le grec, le syriaque et le latin. Le syriaque est imprimé en caractères hébreux. Les versions sont traduites en latin. L'Ancien Testament est contenu dans les quatre premiers volumes, le Nouveau Testament dans le cinquième. Les trois autres volumes ont le titre d'*Apparatus*. Le premier contient une grammaire hébraïque et un abrégé par Fr. Raphelenge du *Thesaurus* de Pagnini; la grammaire chaldaïque et le dictionnaire syro-chaldaïque de Le Fèvre de la Boderie; la grammaire syriaque et le vocabulaire intitulé *Peculium Syrorum* de Masius; une grammaire et un dictionnaire grecs dont on ne connaît pas l'auteur. Le second donne l'hébreu et le grec avec une traduction interlinéaire (2). Le troisième renferme un recueil des idiotismes hébraïques et des dissertations d'Arias Montanus sur l'interprétation de la Bible, les poids et mesures, la géographie, la chronologie, etc. On y trouve aussi des recueils de variantes.

Grégoire XIII appela cette Polyglotte *opus regium* (3).

8° La Polyglotte en dix langues de Raimondi n'a jamais existé qu'à l'état de projet (4).

9° *Bible de Bertram*. Cette Bible (5) donne l'Ancien Testament en hébreu et en grec, avec les traductions latines de S. Jérôme et de Xantès Pagnini, et avec les notes attribuées à Vatable. Bertram (mort en 1594), dont cette Bible porte le nom (on lui donne aussi celui de Vatable à cause des notes de ce savant), était un hébraisant calviniste d'origine française.

10° *Bible de Wolder*. Cette Bible (6) qui tenait son nom de son éditeur, le ministre luthérien David Wolder, est en grec, en latin et en allemand: elle donne les deux versions latines de la Vulgate et de Pagnini et la traduction allemande de Luther.

11° *Bibles de Hutter* (7). Il y en a plusieurs, qui diffèrent seulement en un point. Cette Polyglotte en six langues contient l'hébreu, le chaldéen, le grec et le latin d'après la Polyglotte d'Anvers, puis la version allemande de Luther. Pour la sixième les exemplaires varient selon les nations auxquelles ils sont destinés: les uns ont la version sclavonne de l'édition de Wittemberg, les autres la traduction française de Genève, les autres la version italienne de Genève, et les quatrièmes la version saxonne faite sur

(1) V. plus haut, p. 286.
(2) Il a été plusieurs fois édité avec un titre nouveau.
(3) V. *Annales Plantiniennes*, dans le *Bulletin du Bibliophile belge*, 1856.
(4) Lelong, *op. cit.*, p. 74-84.
(5) Heidelberg, 1586, 2 vol. in-f°. On l'a redonnée avec un nouveau titre, Heidelberg, 1599, 1616.
(6) Hambourg, 1596, 4 vol.
(7) Nuremberg, 1599. — Hutter (1554-1605) fut un orientaliste distingué, qui avait la passion des Polyglottes. Cfr. Glaire, *Introduction historique et critique*, t I, pp. 226 et suiv

l'allemande de Luther (1). Mais ces dernières traductions n'ont été imprimées que pour le Pentateuque, Josué, les Juges et Ruth.

12° *Nouveau Testament de Hutter* (2). Les douze langues qu'on y trouve sont, excepté le texte grec, les versions latine et syriaque. toutes du XVI[e] siècle. « Hutter a imprimé le syriaque sur l'édition de Tremellius de 1569. Il a suppléé l'histoire de la femme adultère et le passage des trois témoins célestes, les quatre épitres canoniques et l'Apocalypse, qu'il a traduits du grec en syriaque. La version hébraïque est aussi de lui ; il la fit. comme il le dit, dans l'espace d'une année. Le texte grec est pris des éditions communes (3). L'italien est de l'édition de Genève de 1562. L'espagnol de la version de Cassiodore Reyna de 1569. Le français de la version de Genève de 1588. Le latin des éditions ordinaires de la Vulgate. L'allemand de la version de Luther. Le bohémien de l'édition de 1593. L'anglais de celle de, 1562. Le Danois de celle de 1589, et enfin le polonais de l'édition de 1596 » (4).

13° *Bible d'André de Léon*. N'a jamais existé qu'en projet (5).

14° *Polyglotte de Paris* (6). Michel Le Jay, conseiller d'Etat, avocat au Parlement (7), conçut le projet de cette Polyglotte. Il eut pour collaborateurs le P. Jean Morin, de l'Oratoire, Philippe d'Aquin, les maronites Gabriel Sionite, Jean Hesronite, et Abraham Echellensis. Cette œuvre fut approuvée par le clergé de France (8). Elle renferme l'hébreu. le samaritain, le chaldéen, le grec. le syriaque, le latin et l'arabe. Elle n'a pas de valeur critique, et n'a été faite que sur un petit nombre de manuscrits; une douzaine tout au plus. Les éditeurs ne se sont servis ni de l'édition des Septante d'après le *Vaticanus*, ni de la Vulgate de Clément VIII. Ils suivent partout la Polyglotte d'Anvers. Ils ont ajouté la Bible en arabe, l'Ancien Testament et quelques parties du Nouveau Testament en syriaque, et le double Pentateuque samaritain. L'exécution typographique de cette Polyglotte est magnifique (9) ; mais son format en rend l'usage assez difficile. Les frais furent énormes et ruinèrent Le Jay, qui n'avait pas voulu accepter les offres de Richelieu, désireux, comme Ximénès, d'attacher son nom à cette grande publication (10).

15° *Polyglotte de Londres* (11). Cette Polyglotte est la meilleure qui ait été publiée. Elle fut entreprise par Brian Walton, mort évêque anglican de Chester (1600-1661). avec l'aide d'hommes éminents. Usher (Usserius), Pococke, Castle (Castellus), S. Clarke, etc. Elle fut publiée par souscrip-

---

(1) Lelong, *op. cit.*, p. 95.

(2) Nuremberg, 1599, 2 vol. in-f°.

(3) Cette édition n'a rien de scientifique. Pour le grec elle a été fabriquée au mépris de toutes les règles de la probité littéraire, suivant l'orthodoxie de l'auteur (Berger, *art. cité*, p. 680.)

(4) Lelong, *op. cit.*, p. 97.

(5) *Ibid.*, pp. 98 et suiv.

(6) Paris, Vitré, 1628-1645, 9 tomes en 10 vol, gr. in-fol.

(7) Il n'a jamais été libraire. Il mourut le 10 juillet 1674.

(8) V. l'approbation de l'Assemblée du clergé de France, du 31 janvier 1636, dans Lelong. *op. cit.*, p. 379.

(9) Aug. Bernard, *Antoine Vitré et les caractères orientaux de la Bible polyglotte*, Paris, 1857, in-8°.

(10) Quelques exemplaires ont été publiés avec un titre nouveau, par des libraires de Hollande (Lelong, *op. cit.*, p. 203).

(11) Londres, Royeroft, 1657-1669, 6 vol. in-f°.

tion sous le patronage de Cromwell, qui lui accorda l'exemption des droits sur le papier. Après la restauration des Stuarts, on enleva la dédicace au Protecteur et on la remplaça par une autre à Charles II (1). On y joint le *Lexicon heptaglotton* de Castell (2). Le premier volume contient, après des Prolégomènes (3), le Pentateuque hébreu avec la traduction interlinéaire d'Arias Montanus, la Vulgate, les Septante avec la traduction latine de Flaminius Nobilius, la version Syriaque et le Targum d'Onkelos, tous deux avec traduction latine, le Pentateuque Samaritain et la version Samaritaine avec une traduction latine pour les deux, l'arabe avec traduction latine. Tous ces textes sont sur la même feuille. Dans le second volume sont les livres historiques, avec le Targum ; dans le troisième Job et les suivants jusqu'à Malachie ; les Psaumes ont une version éthiopienne; dans le quatrième, les livres deutéro-canoniques en grec, latin, arabe et syriaque, les deux textes hébreux de Tobie, trois Targums, (deux Chaldéens et un persan), sur le Pentateuque; tous ces textes sont accompagnés de traductions latines. Le cinquième volume renferme le Nouveau Testament: il donne le texte grec avec la version interlinéaire d'Arias Montanus, les traductions syriaque, persane, latine, arabe, éthiopienne, avec versions latines. Le sixième volume contient les variantes (4) et des notes critiques. Encore aujourd'hui ce grand ouvrage est le manuel indispensable pour toute étude critique du texte biblique.

16° *Les Evangiles de Stiernhielme* (5). Ce gentilhomme suédois a publié les Evangiles en gothique d'après le manuscrit d'Upsal (6). Il y a ajouté une ancienne version suédoise, une irlandaise et la Vulgate latine.

17° *Polyglotte de Bagster* (7). Elle contient l'hébreu, le Pentateuque samaritain, les Septante, la Vulgate, le Syriaque, le Nouveau Testament grec d'après le texte de Mill, la traduction allemande de Luther, la traduction italienne de Diodati, la française d'Osterwald, l'espagnole de Scio, l'anglaise autorisée. Elle donne aussi des prolégomènes, dûs à S. Lee. Cette polyglotte ne semble pas avoir de valeur sérieuse.

18° *Polyglotte de Stier et Theile* (8). Elle contient pour l'Ancien Testament, l'hébreu, les Septante, la Vulgate et la traduction allemande de Luther; pour le Nouveau Testament, le grec, la Vulgate et l'allemand (9).

19° *Hexaglott Bible, comprising the holy scriptures of the Old and New Testament, in the original tongues, together with the LXX, the syriac* (pour le Nouveau Testament), *the vulgate, the authorised english and german, and the most approved french versions, edited by* R. de Levante (10). Cet ouvrage n'a pas de valeur critique.

---

(1) Les premiers exemplaires, qu'on appelle *républicains*, sont les plus recherchés (Cfr. Brunet, *Manuel du libraire*, t. I).

(2) Londres, 1686, 2 vol. in-f°.

(3) Nous en avons parlé plus haut, p. 24.

(4) V. la liste de ces recueils de variantes dans Lelong, *op. cit.*, pp. 219 et suiv.

(5) Stockolhm, 1671, in-4°.

(6) V. plus haut, p. 410.

(7) Londres, 1819-1828, 2 vol. in-f°; *ibid.*, 1831, 2 vol. in-f°; depuis sans date.

(8) Bielefeld, 1847-1856, 4 tomes en 6 volumes in-8°. — Cette polyglotte a eu quatre éditions.

(9) Nous l'avons signalée, p. 289. On se demande pourquoi le grec de l'Ancien Testament reproduit l'édition d'Alcala.

(10) Londres, 1876, 6 vol. in-4°.

20° *Novum Testamentum triglotton* (1). Edité par Tischendorf, il donne le texte grec avec des variantes, la traduction latine de S. Jérôme avec les variantes de l'édition de Clément VIII, et la traduction allemande de Luther revue sur les premières éditions.

21° *Psalterium tetraglottum, græce, syriace, chaldaice, latine, ex codicibus, Vaticano et Sinaitico græcis, Ambrosiano syriaco, Amiatino latino, et ex Lagardiana Targumi editione*, ed. Eb. Nestle (2).

IV. Une polyglotte, a-t-on dit fort justement, est un livre de science ou elle n'est rien (3). Une polyglotte qui ne poursuivrait que le but de la lecture ou de l'édification serait un livre inutilement coûteux. On cherche dans les versions antiques les éléments de la critique du texte et l'histoire même de ces vieux documents. Dans l'état actuel de la science, on ne peut collationner toutes les anciennes versions. Un travail de ce genre dépasserait les forces d'un seul homme. Au moyen des Polyglottes on peut en aborder une partie.

En finissant, il ne sera pas sans intérêt de dire quelques mots du projet de polyglotte fort remarquable conçu par R. Simon. Il avait publié, sous un pseudonyme, selon son habitude invétérée. une dissertation intitulée *Novorum Bibliorum Polyglottorum Synopsis* (4), dans laquelle, sous forme d'une lettre adressée à J. H. Ambrosius par Origenès Adamantius (ce qui indique un certain orgueil d'ailleurs légitime (5), il développait le projet déjà esquissé par lui à la fin de l'*Histoire critique du Vieux Testament* (6). Dans une réponse supposée d'Ambrosius à la lettre précédente (7), il donna de nouveaux développements à son projet.

Plus tard. Simon travailla à mettre son projet à exécution, mais il ne put l'achever. Il trouvait que les Polyglottes, telles qu'on les imprime, étaient trop volumineuses et qu'il y avait trop de place et de peine perdues. Il voulait imprimer seulement l'hébreu massoréthique, la Vulgate d'après l'édition de Clément VIII, les Septante d'après le *Vaticanus*, avec les variantes des versions qui dépendent de chacun de ces textes. A une époque il voulait aussi y mettre l'Itala pour l'Ancien Testament (8). Pour exécuter sa Polyglotte, R. Simon avait pris un exemplaire de celle de Londres, où il avait. au moyen de bandes de papier, caché ce qu'il voulait retrancher et écrit ce qu'il voulait substituer (9). On ne sait pas malheureusement ce que cet exemplaire est devenu (10). La méthode de R. Simon se recommande encore aujourd'hui à tous les bons critiques (11).

---

(1) Leipzig, 1854, gr. in-8° ; 2e éd., *ibid.*, 1865, gr. in-8°.
(2) Tubingue, 1877-1879, in-4°.
(3) S. Berger, *art. cit.*, p. 680.
(4) Utrecht, 1684, in-8° de 31 pp.
(5) S. Berger, *ibid.*, p. 684.
(6) Ed. de Rotterdam, p. 514.
(7) *Ambrosii ad Origenem Epistola, de Novis Bibliis polyglottis*, Utrecht, 1685, in-8° de 14 pp.
(8) Il ne parle plus de cette version dans l'*Histoire critique*, pp. 521-522.
(9) Le P. Lelong connaissait l'existence de ce travail de Simon, quoi qu'en dise M. Berger (*ibid.*, p. 681) ; il suffit en effet de lire ses additions à sa préface pour s'en convaincre.
(10) M. Bernus (*Notice bibliographique sur R. Simon*, n° 247, p. 41) dit qu'il est à la Bibliothèque de Rouen, où M. S. Berger (*Ibid.*) dit qu'on l'a inutilement cherché.
(11) M. S. Berger, *ibid.*

Chapitre VI

TRADUCTIONS EN LANGUE VULGAIRE

Section I

TRADUCTIONS FRANÇAISES

§ 1. — *Avant la découverte de l'imprimerie* (1).

I. Les traducteurs français du moyen âge n'ont pas travaillé sur les originaux, mais sur le texte latin.

Le Psautier à été le premier traduit, sur la version que S. Jérôme avait faite directement de l'hébreu. Cette version ancienne existe dans deux manuscrits seulement (2). Cette traduction est probablement d'origine anglo-normande et a dû être faite non loin de Cantorbéry.

D'autres ont traduit les psaumes d'après le Psautier gallican. Le plus ancien ouvrage de cette classe, duquel sans doute dérivent les autres (3), est le Psautier de Montebourg (4). Les cantiques ont été traduits sur une combinaison des Psautiers hébraïque et gallican (5).

Quant à la Bible des Vaudois, elle est décidément passée à l'état de légende et d'une légende qui n'est plus à détruire (6).

On a retrouvé l'Evangéliaire de Metz (7). Il est accompagné d'un commentaire dû à Haimon, moine de Savigny en Normandie (mort en 1173).

Les quatre livres des Rois (8) et les deux livres des Machabées furent traduits dans le XII[e] siècle, les premiers par un anglo-normand, les se-

---

(1) V Reuss. *Fragments littéraires et critiques relatifs à l'histoire de la Bible française*, dans la *Revue de théologie* de Strasbourg, 1852, 1853, 1857, 1865, 1866, 1867 : notre *Essai sur l'histoire de la Bible dans la France chrétienne au moyen âge*; et surtout S. Berger. *La Bible française au moyen âge, Etude sur les plus anciennes versions de la Bible écrites en prose de langue d'oïl*, Paris, 1884, in-8° ; — J. Bonnard, *Les traductions de la Bible en vers français au moyen âge*, Paris, 1884, in-8°. — Nous suivrons ici l'étude si complète et si abondante en résultats de M. S. Berger.

(2) Cambridge, Bibl. de Trinity College ; Paris, Bibl. nat., mss. lat. 8846.

(3) S. Berger, *op. cit.*, p. 200.

(4) Oxford. Biblioth. Bodléienne, fonds Douce, 320. — Il a été publié par M. F. Michel, *Libri psalmorum versio antiqua gallica e cod. ms. in Bibliotheca Bodleiana asservato, unâ cum versione metrica, aliisque monumentis pervetustis*, Oxford, 1860, in-8°. — Cfr. Meister, *Die Flexion in Oxforder Psalter*, Halle. 1877. in 8°. — M. F. Michel a publié aussi le Psautier (latin-français), de Cambridge, XII[e] siècle, *le livre des Psaumes*, Paris, 1876, in-4°.

(5) S. Berger. p. 30 et suiv.

(6) *Ibid.*, p. 35.

(7) Bibl. de l'Arsenal, mss. 2083. — V. des fragments dans S. Berger, pp. 41 et suiv.

(8) *Les quatre livres des Rois, traduits en français du XII[e] siècle..., publiés par* M. Le Roux de Lincy, Paris, 1841, in-4°. — Un autre ms. de ce livre est à l'Arsenal, 5211.

conds par un auteur de l'Ile de France ou de la Bourgogne (1). L'Apocalypse a été traduite vers la même époque (2), au milieu du XII[e] siècle.

II. C'est sans doute dans l'université de Paris, sous le règne de S. Louis, qu'a été faite la première traduction française complète de la Bible. « La Bible du XIII[e] siècle s'est annexé plusieurs morceaux qui existaient avant elle, et elle a si bien occupé la place, qu'on n'a jamais pu refaire d'une manière populaire, l'œuvre accomplie, fort brillamment du reste, au temps de S. Louis » (3). Elle ne s'est conservée intégralement que dans quelques manuscrits (4). On y trouve des commentaires empruntés à la *Glossa ordinaria* de Walafrid Strabon. La traduction de la Genèse est excellente, claire, brève, exacte et énergique (5). Le livre des Juges est glosé ; mais il n'y a aucune glose dans les Rois, les Paralipomènes, Esdras, Néhémias, Tobie, Judith et Esther. Job présente des gloses. On compte cent soixante-treize psaumes (6). La traduction des prophètes n'a pas de gloses ; elle est très bonne. Celle des Evangiles est excellente par sa précision et sa brièveté ; elle contient quelques commentaires. La traduction des Epîtres, où on ne lit que peu de gloses, est inégale : l'épître aux Romains est très bien rendue. Les Actes et les Epîtres catholiques sont traduits avec lourdeur et sans style. L'Apocalypse reproduit l'ancienne version normande.

Il est évident que plusieurs traducteurs ont travaillé à cette Bible (7).

Quant à la date, il est possible que la version ait été faite entre 1226 et 1250 (8).

III. Cette Bible avait des défauts : elle était longue, inégale, encombrée au commencement de commentaires sans valeur (9). Cinquante ans après son apparition, Guyart Desmoulins, chanoine d'Aire (mort avant 1322), voulut donner au public une œuvre populaire, dans laquelle il prit pour modèle l'*histoire scolastique* de Pierre Comestor (mort en 1179 ou en 1198). Mais il ne se borna pas à une simple traduction de cet ouvrage ; il mêla au texte biblique suivi dans plusieurs passages une traduction libre de l'Histoire scolastique. Moins de dix-huit ans après l'achèvement de l'ouvrage de Guyart, les copistes y ajoutèrent les trois quarts de la Bible parisienne. Ainsi agrandi, il a formé le livre qu'on appelle la *Bible historiale* (10), et qui, à proprement parler, est plutôt une histoire sainte qu'une Bible. Elle fut prise pour base d'une Bible française par beaucoup

(1) Nous ne parlerons pas des Psautiers glosés sur lesquels on lira avec intérêt M. Berger, pp. 64 et suiv.

(2) Bibl. nation. mss. fr. 403. — V. aussi *ibid.*, les mss. 9574 ; British Museum, 15 D II Arsenal, 5214, etc., et la note 1[re] de M. Berger, *op. cit.*, p. 87.

(3) Berger, *op. cit.*, p. 110.

(4) Pour la première partie de la Bible, Bibl. nat. mss. fr. 899 ; 6-7 ; Arsenal, 5056 ; British Museum, Harleien, 616 ; Cambridge ; Strasbourg (détruit durant le siège). Pour la seconde, Mazarine, 684 ; Bibl. nat. mss. fr. 398, 6258, 12581 : Vatican, Bibl. de la reine Christine, 26 ; Bruxelles, 15516 ; Rouen, A, 211.

(5) Berger, p. 123. — V. les citations qui sont données à cette p. et aux suivantes.

(6) V. l'explication de ce nombre dans M. Berger, p. 131.

(7) *Ibid.*, p. 146. Dans plusieurs mss., il y a deux versions de l'épître à Tite, qui se suivent.

(8) *Ibid.*, p. 151.

(9) *Ibid.*, p. 157.

(10) V. notre *Essai*, p. 85 et suiv. ; et M. Berger, pp. 168 et suiv.

de personnes, qui y intercalèrent les livres de l'Ecriture qui leur plaisaient le plus. Ce fait se produisit du vivant même de Guyart (1). On a pu distinguer trois familles de ces Bibles historiales complétées (2). C'est à Paris qu'on a commencé à enrichir, ou, du moins, à allonger ainsi Guyart (3). On est arrivé jusqu'à y faire entrer la traduction d'une partie des prologues de la Vulgate (4).

IV. Au XIVe siècle, nous trouvons la traduction des Epîtres et des Evangiles (5) selon l'ordre du Missel de Paris, par Jean de Vignay (6) ; la Bible anglo-normande (7), traduite probablement en Angleterre (8) ; la Bible du roi Jean, traduite par Jean de Sy, ou peut-être seulement excellente révision de la Bible anglo-normande ; la Bible de Raoul de Presles, (mort en 1382), traduite pour Charles V (9), qui a pour base la version du XIIIe siècle, et est en général une œuvre de seconde main ; enfin le Psautier lorrain qui se rapproche beaucoup de celui de Raoul de Presles (10).

On voit, par ces quelques détails, que l'activité littéraire de la France n'a pas laissé de côté le champ des traductions bibliques. Peu de pays en ont fait autant au moyen âge (11).

§ 2. — *Depuis la découverte de l'imprimerie.*

I. *Catholiques.* La traduction française du Nouveau Testament faite par deux Augustins, Julien Macho et Pierre Farget, est la première que nous puissions citer (12).

---

(1) Berger, p. 188.
(2) *Ibid.*, p. 189 et 210.
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*, p. 196.
(5) Bibl. nat. mss. fr. 22890, 22936 ; Ashburnham, fonds Barrois 195.
(6) Berger, *op. cit.*, pp. 221 et suiv.
(7) Bibl. nat., mss. fr. 1, 9562 ; British Museum 1 C III.
(8) Berger, *op. cit.*, p. 237.
(9) *Ibid.*. p. 244 et suiv.
(10) *Ibid.*, p. 278. — Il a été publié par M. F. Apfelstedt, *Lothringischer Psalter*, Heilbronn, 1881, in-8° ; il doit l'être prochainement par M. Bernhardt. M. F. Bonnardot vient de commencer la publication de : *Le psautier de Metz, texte du XIVe siècle, édition critique publiée d'après quatre manuscrits*, Paris, 1885, in-8°, t. I.
(11) Nous ne pouvons nous occuper ici des traductions en vers, pour lesquelles nous renvoyons à l'ouvrage de M. Bonnard, cité plus haut : les principales sont celles d'Herman de Valenciennes (XIIe siècle), « chanson de geste ecclésiastique » (Bonnard. p. 41), de Geffroy de Paris (XIIIe siècle), de Jean Maltaraume (XIIIe siècle), de Macé de Cenquoins (vers 1300), d'un anonyme du XIIIe ou du XIVe siècle (Bibl. nat. mss. fr. 763), celle de la Genèse, du champenois Evrat (XIIe siècle). Les Psaumes ont été plusieurs fois traduits en vers. On possède aussi des traductions versifiées du Cantique des Cantiques, des Proverbes et des Machabées. Il y a plusieurs poèmes sur le Nouveau Testament ; mais en fait de traductions en vers proprement dites, on n'en connaît qu'une de l'Apocalypse (Bonnard, p. 217).

M. S. Berger (*op. cit.*, pp. 321 et suiv.) donne une description fort soignée des manuscrits contenant des Bibles françaises. Son ouvrage doit être consulté par ceux qui s'occuperont à l'avenir de cet intéressant sujet.

Les Moralités sur la Bible, si fréquentes au moyen âge, ne rentrent pas dans le cadre de notre travail.

(12) Lyon, 1477, in-f°. — Nous ne mentionnerons qu'en passant les Bibles historiales impri-

Dès 1523, Lefèvre d'Etaples avait traduit le Nouveau Testament et l'avait publié sous l'anonyme (1). Malgré les censures de la faculté de théologie de Paris (26 août 1523), cette traduction, protégée par François I, fut réimprimée à Paris en 1524 et 1525, et se répandit promptement dans toute la France (2). Elle fut suivie de près par la traduction des Psaumes (1525) et par celle du reste de l'Ancien Testament (3). Cette traduction est faite immédiatement sur la Vulgate pour les livres historiques de l'Ancien Testament : ces livres, en effet, n'avaient pas été insérés dans la Bible historiale où on ne trouve que le résumé de Guyart Desmoulins. Quant aux parties déjà traduites dans la Bible de Jean de Rély, la version de Lefèvre en dépend certainement. Du reste, le traducteur déclare lui-même, dans sa préface, qu'il n'a fait que revoir l'ancienne traduction (4), et cette déclaration est confirmée par la comparaison des deux textes (5).

On s'étonnera de voir la Bible de Lefèvre mise au rang des traductions catholiques. Mais il faut bien remarquer que Lefèvre s'était bien gardé de traduire toujours d'après les doctrines protestantes (6), et se vantait dans la préface, d'avoir traduit « selon le latin qui se list communément partout, sans rien n'y adjouster ou diminuer ». Il gardait les mots *prêtre*, *pénitence* (7). Enfin, il faisait donner à son œuvre un brevet d'orthodoxie, en y insérant une approbation de Nicolas Coppin, docteur en théologie de Louvain (8). Aussi fut-elle reproduite plusieurs fois, avec privilège de Charles-Quint (9). Elle fut revue par deux théologiens de Louvain, Nicolas de Luye et François van Larben (10), et dans cet état elle a été souvent réimprimée (11).

René Benoist, docteur en théologie de l'Université de Paris et curé de Saint-Eustache (mort en 1608), fit une révision de la Bible (12) de Genève, qu'il accompagna de notes marginales destinées à l'explication des passages difficiles. Censurée par la faculté de théologie de Paris en 1567, elle

---

mées. La première édition est celle de Paris, 1488, 2 vol. in-f° ; elle donne la Bible de Guyart avec des intercalations de livres saints dont la traduction a été retouchée par Jean de Rely. On la réimprimait en 1541.

(1) Paris, S. de Collines, 1523, in-8°.

(2) Le seul British Museum possède douze éditions de ce Nouveau Testament, imprimées à Anvers, Paris, Bâle, de 1524 à 1543.

(3) Anvers, 1528, 7 vol. in-8°. — M. Douen (*Histoire de la Société Biblique protestante de Paris*, Paris, 1868, in-8°, p. 30) donne la liste des éditions des traductions de Lefèvre.

(4) V. le texte dans Berger, *op. cit.*, p. 311.

(5) *Ibid.*, pp. 311 et suiv.

(6) « Les protestants ne pouvaient l'accepter telle qu'elle était sortie des mains de son auteur » (Pétavel, *La Bible en France*, Paris, 1864, in-8°, p. 79). — « Au fond, ses erreurs (de Lefèvre d'Etaples) sont peu de chose, bien qu'au début la nouveauté les ait fait paraître grandes, car c'était alors chose inouie que de changer la moindre syllabe et même de corriger en texte altéré par la faute des copistes dans l'ancienne version dont se sert l'Eglise. Mais aujourd'hui qu'il s'agit de toute autre chose que de traduction, il semble qu'une version nouvelle, où ne se trouve introduite nulle mauvaise doctrine, est une affaire de minime importance » (Lettre du nonce Alexandri, 30 déc. 1531, dans Hermicijard, *Correspondance des réformateurs de langue française*, t. II, p. 387).

(7) Cfr. R. Simon, *Histoire critique des versions du Nouveau Testament*, pp. 326 et suiv.

(8) *Le premier volume de l'Ancien Testament...* Anvers, Martin Lempereur, 1528, in-8°.

(9) Anvers, 1530, in-f°, 1534, 1541.

(10) Louvain, 1248 ou 1550, in-f°.

(11) Anvers, 1578, in-f°, avec quelques corrections nouvelles; Paris, 1608, in-f° (éd. de Pierre Basse), 1617, in-f°, 1621, in-f° (éd. publiée par Frizon, pénitencier de Reims).

(12) Paris, 1566, in-f°,

reparut néanmoins en 1568, précédée d'une Apologie, où l'auteur s'écriait: « La langue française est-elle plus excommuniée pour parler chrétien que le latin ou autre langue quelconque » ? Mais ce n'était pas là ce qui condamnait la faculté de théologie, dont la censure fui approuvée par Grégoire XIII (1). Ce qu'on reprochait à Benoist, dit le cardinal du Perron (2), c'était d'avoir donné la version de Genève sans la corriger suffisamment.

La version de Jacques Corbin, d'un style assez mauvais, fut approuvée par les docteurs de Poitiers (3).

Pendant le XVII[e] siècle, parurent aussi les traductions du Nouveau Testament de Deville (4), de Véron (5), de l'abbé de Marolles (6), de Godeau (7), du P. Amelotte, de l'Oratoire (8), du P. Bouhours (9), de Girodon (10), et le Nouveau Testament de Mons, dû à la collaboration d'Antoine Le Maistre, d'Arnaud et de Le Maistre de Sacy (11) : cette dernière traduction a été condamnée par Clément IX en 1668, et par Innocent XI en 1679. Elle a été adoptée par le P. Quesnel dans ses *Réflexions morales* (12).

La Bible de Sacy, ainsi nommé de son traducteur Isaac-Louis Le Daistre, dit de Sacy, est la plus célèbre des traductions françaises. Sacy l'écrivit durant son emprisonnement à la Bastille (13). Cette traduction faite sur la Vulgate est trop paraphrasée, sans pourtant manquer de mérite. En France c'est celle qui a été la plus répandue (14).

Au XVIII[e] siècle parurent la traduction de la Bible de Legros (15) et les traductions du Nouveau Testament de Huré (16), de Richard Simon (17), qui fut attaquée et condamnée par Bossuet, de Martianay (18), de de With (19), de l'abbé de Barneville (20), de Mézenguy (21), de Valant (22).

Dans le cours du XIX[e] siècle ont paru la traduction de la Bible de M. de

---

(1) Bref du 3 octobre 1575.
(2) *Réponse au roi de la Grande-Bretagne*, VI, 8.
(3) Paris, 1643, 8 vol. in-16 ; 2[e] édition, 1661.
(4) Paris, 1613, in-8°.
(5) Paris, 1647, in-12.
(6) Paris, 1649, in-8°, 1653, 1655. Il avait aussi commencé une traduction de la Bible, qui fut supprimée par ordre du chancelier Seguier.
(7) Paris, 1568, in-8°. Moitié version, moitié paraphrase.
(8) Paris, 1666-1670, 3 vol. in-8°. Souvent réimprimée. — V. R. Simon, *op. cit.*, pp. 361 et suiv.
(9) Paris, 1697-1703, in-12. Le P. Lallemant, s. j., a adopté cette traduction dans ses *Réflexions sur le Nouveau Testament*, Paris, 1709 et suiv., 12 vol. in-12.
(10) Paris, 1686, in-12, 1688, in-12, 1692.
(11) Mons, 1667, 2 vol. in-8°. — Cfr. R. Simon, *op. cit.*, pp. 396 et suiv.
(12) Châlons, 1672.
(13) Paris, 1672-1693. On l'a souvent réimprimée. Une bonne édition a été donnée par l'abbé de Beaubrun, Paris, 1717, 3 vol. in-f°.
(14) Elle a été reproduite par Dom Calmet dans son *Commentaire*, Paris, 1724 et suiv., et par le P. de Carrière, oratorien, qui y a inséré sa paraphrase, Paris, 1701-1716, 24 vol. in-12.
(15) Cologne, 1709, in-8°.
(16) Paris, 1700, in-12.
(17) Trevoux, 1702, 2 vol. in-8°.
(18) Paris, 1712, 2 vol. in-12.
(19) Paris, 1718.
(20) Paris, 1719, in-12. — Il y a douze ou treize éditions de ce Nouveau Testament. — L'abbé de Barneville, ancien oratorien, appartenait au parti janséniste. Il avait fondé une société pour la diffusion de la Bible traduite en français (Douen, *op. cit.*, pp. 46 et suiv.).
(21) Paris, 1752.
(22) Paris, 1760.

Genoude (1), faite d'après la Vulgate, assez élégante, mais fourmillant d'inexactitudes ; celle de l'abbé Arnaud, simple, élégante et accompagnée d'un commentaire perpétuel (2) ; celle de MM. Bourassé et Janvier (3), d'un style clair et limpide et celle de l'abbé Glaire ; les Nouveaux Testaments de l'abbé Dassance (4), de Lamennais (5), de l'abbé Gaume (6) ; la traduction de l'Ancien Testament d'après les Septante, de Giguet (7), etc.

II. *Protestants*. La traduction d'Olivetan (8) a pour base le texte de Lefèvre (9) ; elle devint vite la Bible de Genève. Elle fut revue une première fois par Olivetan lui-même (10), puis par Des Gallars (11), par Calvin (12), et copié par Bèze et d'autres ministres (13). Elle a été imprimée pour la dernière fois en 1712.

Mais les protestants ne s'en contentèrent pas. Dès 1855, ils eurent la version française de Castalion (14), très curieuse au point de vue linguistique. Au XVII[e] siècle paraît celle de Diodati (15) ; au XVIII[e] celle de Lecène (16), bizarre et paraphrasée, qui est l'application d'un faux système. Les Nouveaux Testaments de Conrart et J. Daillé (17), révision et mélange de la traduction de Mons et de celle d'Amelotte, de Leclerc (18), de Beausobre et Lenfant (19), de la Compagnie des pasteurs de Genève (20).

Il faut citer encore la révision d'Olivetan due à David Martin (21), qui à son tour fut revue par Roques (22). Elle fut encore l'objet d'une seconde révision, qui a eu beaucoup de succès chez les protestants : ce fut l'œuvre de J.-F. Ostervald, pasteur à Neufchâtel (23). Ces deux révisions ont été souvent mêlées l'un et l'autre par les éditeurs postérieurs.

Le siècle actuel a vu naître beaucoup de traductions : Nouveaux Testaments de Genève (1835), de Lausanne (1839), de Paris (1842) ; les traductions de l'Ancien Testament, de Perret-Gentil (24), de Segond (25), de Lausanne (1861-1872), de Reuss (26), « dont le français ne vaut pas mieux que

---

(1) Paris, 1820-1824, 23 vol. in-8°.
(2) Paris, 1881, 4 vol. in-8°.
(3) Tours, 1866, 2 vol, in-f°.
(4) Paris, 1841, gr. in-8°.
(5) A l'Index.
(6) Paris, 1864, 2 vol. in-12.
(7) Paris, 1872, 4 vol. in-12.
(8) Neufchâtel, 1535, in-f°.
(9) Berger, *ibid.*, p. 313.
(10) 1536, 1537, 1538, in-4°.
(11) 1539, in-f°.
(12) 1543.
(13) Genève, 1588, in-12.
(14) Bâle, in-f°.
(15) Genève, 1644, in-
(16) Amsterdam, 1741, in-f°.
(17) 1691.
(18) 1703.
(19) 1718, in-12. Réimprimé en 1736 et 1741.
(20) Genève, 1726.
(21) Nouveau Testament. Utrecht, 1696, in-4°, Bible entière, *ibid.*, 1707, in-4
(22) Bâle, 1736, in-4°.
(23) Neufchâtel, 1744, in-f°.
(24) Neufchâtel, 1847-1861, 2 vol. in-8°.
(25) Paris, 1878, in-8°.
(26) Paris, 1874-1881, 18 vol. in-8°.

la doctrine » (1); celles du Nouveau dues à Rilliet (2), Darby (3), Oltramare (4), etc.

III. *Juifs*. L'œuvre la plus importante est la Bible de Cahen, traduite sur l'hébreu, et accompagnée de notes (5); cette traduction est trop littérale; elle est mal écrite. et parfois ne rend pas exactement le sens. Le *Pentateuque* de M. L. Wogue (6) n'est ni élégant ni sûr: il est, en outre, rempli de subtilités rabbiniques.

Section II

TRADUCTIONS EN LANGUES ÉTRANGÈRES (7)

I. ALLEMAGNE. — 1°. *Catholiques*. — Au moyen âge, outre l'ouvrage d'Otfrid (865), qui est une espèce d'harmonie évangélique, on citera la paraphrase de l'Ecriture due à Williranus Ebersbergensis (XIe siècle) (8).

Dans les temps modernes, il en existe un assez grand nombre, dont nous allons indiquer l'auteur et la date.

Bibles complètes: Beringer (1526), Emser (1527), Dietenberger (1534), Eck (1537), Ulenberg (1630), Erhard (1722), Cartier (1751), Rosalino (1781), Seïbt (1781), Weitenauer (1777-1781), Braun (1788-1805), dont l'œuvre a été revue par Feder (1803), Allioli (1830-1832) (9), Dereser et Scholz (1797-1833), Van Ess (1822), Jæck (1847), Loch et Reischl (1851-1859).

Nouveau Testament : Fischer (1784), Mutschelle (1789), Wegel (1789), Krach (1790), Brentano (1790), Trier (1794), Schnapping (1787-1799), Schwarzel (1802-1805), Babors (1805), Van Ess (1807), Wittmann (1809) (10), Sailer (1822), Kistemaker (1825), Muller (1845).

2°. *Protestants*. *Bibles complètes :* Luther (1533-1534) (11), qui revisa plusieurs fois la traduction (12), et qu'aidèrent aussi dans ce but Mélanchton, Bugenhagen, Cruciger, Aurogallus, Rœrer; elle fut encore corrigée plus tard par Dieckmann (1690), Hartmann et Lorsbach (1808), Hopf (1850), et enfin par Meyer, avec la collaboration de Stier, Mœnckeberg et Frommann (1856) (13).

Avant que la traduction de Luther ne fût achevée, il parut à Zurich plusieurs Bibles complètes (1526-1529, 1527-1529, celle de Léon de Juda, 1530, 1531).

D'autres versions parurent, quand on en vint à croire qu'il ne suffisait

(1) M. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, p. 201.
(2) Genève, 1858.
(3) *Ibid.*, 1859.
(4) *Ibid.*, 1872.
(5) Paris, 1831-1843, 19 vol. in-8°.
(6) Paris, 1860-1869, 3 volumes in-8°,
(7) D'après M. Douen, dans l'*Encyclopédie* de F. Lichtenberger, t. XII, pp. 350-352.
(8) Editée par J. Hacept, Vienne, 1864.
(9) Approuvé par Grégoire XVI. — V. sur la valeur de ces approbations, Mgr Malou, *La lecture de la Sainte Bible en langue vulgaire*, t. I, p. 275.
(10) D'après le manuscrit du Vatican.
(11) Le Nouveau Testament fut traduit pendant le séjour de Luther à la Wartburg (1520).
(12) 1539-1540.
(13) Cfr. Kuhn, *Die revision der Lutherischen Bibelübersetzung*, Halle, 1883, in-8°.

pas de réviser la Bible de Luther : Haug (1726-1742), Schmidt (1735), Michaëlis (1773), Moldenhauer (1774), Grynœus (1776), de Wette et Augusti (1809-1814), Griesinger (1824), Bunsen (1858-1869).

Nouveau Testament : Lonicerus (1590), Polanus de Polansdorff (1608), Sociniens (1630), Reitz (1703), Friller (1703), Junckerrot (1722), Zinzendorf (1725), Philadelphe (1733), Neumann (1748), Bengel (1753), Bahrdt (1773), Stolz (1781), Gossner (1815), Meyer (1829), Bœckel (1832), Alt (1837-1839). Heydt (h852). Rengsdorft (1860), Weizsæcker (1875).

Il existe encore une traduction à l'usage des Eglises réformées : elle est due à Piscator (1620), et a été officiellement revue en 1684.

II. Angleterre. (1) — 1° *Moyen Age*. Wycliffe avait achevé de traduire le nouveau Testament vers 1380 (2). Un de ses amis, Nicolas de Hereford traduisit l'Ancien Testament, et toute la Bible était rendue en anglais à la mort de Wycliffe (1384). Cette traduction est faite sur la Vulgate, et est souvent obscure, à cause de son excès de littéralité. Elle fut révisée, vers 1388, par un de ses partisans, John Purvey (3), Cette revision se répandit beaucoup, paraît-il, en Angleterre, Elle y produisit d'assez fâcheux désordres: les lecteurs de la Bible anglaise donnèrent à leurs ennemis occasion de les identifier avec les adversaires de l'ordre et de l'autorité. La convocation d'Oxford (1408) défendit la lecture de ces traductions (4), qui continuèrent cependant à circuler plus ou moins ouvertement (5).

2° *Après la découverte de l'Imprimerie*. A. *Protestants*, Tyndale, réfugié à Hambourg, y publia (1224) séparément les évangiles de S. Matthieu et de S. Marc, puis commença à Cologne (1525) et termina à Worms tout le nouveau Testament (6). Thomas Morus accusa cette traduction d'ignorance et d'hérésie. Tyndale publia encore le Pentateuque (7) et Jonas (8). Coverdale fit une traduction complète de l'Ancien Testament (9), et la dédia à Henri VIII. John Rogers et Thomas Matthew composèrent une traduction de la Bible en joignant les parties traduites par Tyndale et par Coverdale (10). Peu après parut la grande Bible (11), dite aussi Bible de Cranmer parce que celui-ci en publia une édition améliorée. Une ordonnance royale prescrivit l'usage de cette Bible

---

(1) Wescott, *A general view of the history of the english Bible*, Londres, 1868, in-8° : Cotlin, *List of editions of the Bible in English*, 2e éd., Oxford, 1852, in-8°.

(2) Nous adoptons l'orthographe « Wycliffe », d'après M. E.-M. Thompson, *British Museum, Wycliffe Exhibition in the King's Library*, Londres, 1884, in-8°. — Wycliffe est né vers 1320 et mort en 1384 (*ibid.* p. XIV). — Cfr. Sbirley, *A Catalogue of the original works of John Wyclif*, Oxford, 1865.

(3) Westcott, *ibid.*, p. 16.

(4) Il reste 170 exemplaires mss. de la traduction de Wycliffe.

(5) La Bible de Wycliffe et de ses continuateurs a été imprimée par Forshall et Madden, Oxford, 1850, 4 vol. in-4°. — Le Nouveau Testament a été réimprimé, Oxford, 1869, in-12.

(6) Il y en a deux éditions, une in-4°, l'autre in-8°, toutes deux sans le nom du traducteur. Une édition révisée parut en 1534.

(7) 1530, in 8°.

(8) 1534, in-8°. — Reproduit en fac-simile par Fry, 1863.

(9) Anvers, 1535, in-f°. — Une 2e édition parut en 1537, Southwark.

(10) Londres, 1537, in-f°.

(11) Londres, 1540, in-f° ; deux autres éditions la même année : trois en 1541 (Westcott, p. 101). La 3e et la 5e, ont en outre du prologue de Cranmer qu'on trouve dans toutes, le noms de Tunstall et Heath sur le titre.

dans toutes les églises (1). Vers le même temps avait paru la Bible de Taverner (2), que l'apparition de la Grande Bible empêcha de se vendre.

En 1557, des Anglais exilés. parmi lesquels probablement Whittingham, qui avait épousé la sœur de Calvin, publièrent à Genève une traduction du Nouveau Testament. Elle fut bien accueillie en Angleterre, ce qui décida les auteurs à donner toute la Bible, qui fut achevée en 1560 (3) et dédiée à la reine Elisabeth. Malgré son succès populaire, elle ne remplaça pas la grande Bible dans l'usage ecclésiastique ; Parker entreprit avec quelques évêques une révision de la version de Cranmer, qui parut en 1568 (4) : on l'appela à cause de la qualité des reviseurs, Bible des Evêques.

Une nouvelle révision fut entreprise sous le roi Jacques I[er] par un assez grand nombre de théologiens (5). Elle parut en 1611 (6). Elle fut alors autorisée pour l'usage ecclésiastique et public.

Revue de nouveau en 1769, par Blayney, elle a subi en 1877 une nouvelle révision par les soins de la société des traités. En 1870, une commission a été chargée officiellement de la revoir encore (7). Cette commission a fait paraître en 1881, le nouveau Testament, non sans soulever d'énergiques et nombreuses protestations.

B. *Catholiques*. La traduction suivie par les Catholiques anglais a été faite, probablement sous l'influence du cardinal Allen (8), par les docteurs Grégoire Martin (9), Bristow et Reynolds; ces deux derniers revisèrent surtout l'œuvre de Martin. Cette traduction fut faite sur la Vulgate et accompagnée de notes nombreuses (10). Le Nouveau Testament parut à Reims en 1582 (11), l'ancien à Douai, 1609-1610. En 1750, on révisa cette traduction, en donnant aux phrases une tournure plus moderne et en abrégeant les notes. Cette œuvre fut dirigée par le D[r] Challoner. C'est cette Bible qui est en usage chez les catholiques anglais (12). Une nouvelle édition en a été donnée par Mgr Kenrick, archevêque de Baltimore, et le Concile de cette ville, tenu en 1858, en a prescrit l'usage aux Etats-Unis.

III. Italie. — Une traduction de la Bible a été attribuée à l'archevêque de Gênes, Jacques de Voragine (1230-1298) ; on en fixait même la date à 1270 (13). Mais le P. Lelong et M. E. Combà (14) ont prouvé l'inexactitude de cette assertion. Il est vraisemblable qu'une traduction a été faite au moyen-âge, mais peut-être cette traduction suivait plutôt Comestor que la Bible elle

---

(1) Westcott en donne des fragments, p. 104.
(2) 1539, in-f° et in-4°.
(3) Genève, in-4°; autre édition, Londres, 1561, in-f°.
(4) Londres, R. Jugge, in-f°.
(5) V. la liste dans Westcott, pp. 147-149.
(6) Londres, in-f°,
(7) Cfr. *Anglo-american Bible revision by members of the american Revision Committee*, Londres, 1879.
(8) La mémoire de ce vertueux personnage a été honteusement calomniée par les protestants. Nous ne pouvons, faute de place, les réfuter ici, mais nous tenons à protester.
(9) Mort en 1582.
(10) Dixon, *A general Introduction to the S. Scripture*, Dublin, 1852, in-8°, t. I, p. 198.
(11) In-4°.
(12) V. Cotton, *Rhemes and Doway, an attempt to shew what has been done by Roman Catholics for the diffusion of the holy Scriptures in English*, Oxford, 1855, in-8°.
(13) Bayle, *Dictionnaire*, art. *Balbus Joh. Jannensis.*
(14) *Rivista cristiana*, novembre 1878.

même (1). Le Camaldule Mallermi (ou mieux Malherbi) a donné une traduction des livres saints écrite en un style assez rude et peu exacte (2). Un dominicain, Marius de Venise, en a donné une autre vers le même temps (3). Un autre dominicain de Florence, le P. Zacharie, a traduit le nouveau Testament sur la Vulgate (4). Antoine Bruccioli traduisit à son tour la Bible sur la version latine de Pagnini (5). Il imite entièrement le style et la manière des Protestants, dont il partageait peut-être les sentiments (6). C'est sans doute pour cela qu'il fut mis à l'Index. Une version protestante très connue est celle du ministre génevois Jean Diodati (7). Elle est pleine des idées et des préjugés des réformés, mais bien exécutée au point de vue littéraire. La traduction d'Antoine Martini, archevêque de Florence, est très estimée ; elle est louée dans un Bref de Pie VI, du 17 mars 1778.

IV. Espagne. Une version (8), appelée Bible des Juifs ou Bible de Ferrare, contenant le texte tel qu'il se trouve pour l'ancien Testament dans le Canon des Hébreux, a paru au milieu du XVI[e] siècle (9). Elle est traduite sur l'hébreu, et n'est peut-être que la reproduction d'une Bible en usage chez les Juifs d'Espagne depuis plusieurs siècles. Les éditeurs, J. de Vargas et Duarte Pinel disent en effet qu'ils la mettent en lumière. Un détail peut faire pencher pour son origine juive. Is. VII, 14, עלמה est traduit par *moça*, tandis que les traductions chrétiennes se servent du mot *virgen*. La Bible de Cassiodore de Reyna, calviniste espagnol (10), est probablement traduite sur la version de Pagnini. On cite des traductions du Nouveau Testament d'Enzinas (11), et d'un anonyme (12). La traduction de toute la Bible due à Scio est célèbre. On lit aussi celle d'Amat.

V. Autres pays. La Société biblique anglaise a fait faire des traductions en une foule de langues. Nous n'avons pas l'intention de reproduire ici son catalogue. Il suffira de dire qu'elle a publié la Bible, en tout ou en partie, en plus de deux cents langues ou dialectes, « pour un certain nombre desquels, ajoute-t-elle, on n'avait pas encore trouvé de forme écrite » (13). Pour nous, nous nous bornerons à donner des indications rapides sur quelques pays d'Europe.

Une traduction bohémienne, à l'usage des Hussites (14), est devenue

(1) R. Simon, *Hist. crit. des versions du N. T.*, p. 483.
(2) Venise, 1481, in-f°. — V. R. Simon, *op. cit.*, pp. 484 et suiv.
(3) Venise, 1477. — R. Simon, *ibid.*, p. 488.
(4) Venise, 1536, in-8°, 1542. — R. Simon, *ibid.*
(5) Venise, 1539, 3 vol. in-f° ; 1544, 4 vol. in-f° ; 1551, in-4°.
(6) R. Simon, *op. cit.*, p. 490 ; *Histoire critique des commentateurs du N. T.*, p. 873.
(7) Genève, 1607, in-4° ; 1641, in-f°. Le Nouveau Testament a été publié souvent à part. Il y en a une édition de 1608, in-16.
(8) G. Serra, en 1541, avait traduit la Genèse du provençal en catalan ; cette traduction a été imprimée, Barcelone, 1873, in-12. — V. plus bas, où l'existence de traductions en langue vulgaire est signalée.
(9) Ferrare, 1553, in-f°. Le titre dit qu'elle a été « vista y examinada por el officio de la Inquisicion ».
(10) Bâle, 1569, in-4°. — Cfr. R. Simon, *Hist. crit. des versions du Nouveau Testament*, pp. 496 et suiv.
(11) *Ibid.*, p. 494.
(12) Venise, 1556.
(13) V. le *Livre universel*, Paris, 1872, in 12.
(14) Venise, Lichtenstein, 1506, in-f°.

extrêmement rare. Une autre traduction dans la même langue a été donnée à la fin du XVIe siècle (1). — Bugenhæg a traduit la Bible en hollandais (2). Elle a été depuis traduite à l'usage des catholiques par le Carme Alexandre Blankart (3). Une ancienne version flamande, ou plutôt une paraphrase rythmée, due à Jacques Van Maerlandt, a été publiée récemment (4). La traduction de Nicolas Winghe (5) a été en usage chez les catholiques belges jusqu'au milieu du XVIIIe siècle. Elle a été peu à peu supplantée par celle des PP. Smits et Van Hove (6). — L'Irlande a la traduction de Nuadh (7). La Suède a la version luthérienne d'Olaüs et Laurent Pétri (8). — Il y a trois principales traductions de la Bible en polonais : la première, à l'usage des Sociniens, a été faite sur le grec et sur l'hébreu (9) ; la seconde a été écrite pour les protestants de la confession d'Augsbourg (10) ; la troisième, entreprise sous les auspices de l'archevêque de Gnesne, est d'après la Vulgate et est employée par les catholiques (11). Elle est due à plusieurs collaborateurs dont le principal est Wnieck (12). — La Hongrie n'a pas conservé de versions antérieures au XIVe siècle. La meilleure des traductions modernes est celle du P. G. Kaldi, jésuite ; elle est quelquefois obscure par trop de fidélité à la lettre de la Vulgate (13).

Chapitre VII

LECTURE DE LA BIBLE EN LANGUE VULGAIRE (14)

I. La lecture de la Bible est excellente en elle-même, dit Mgr Malou (15) ; cependant elle n'est pas nécessaire à tous les hommes, parce que Dieu leur

(1) Kralic, 1579-1593.
(2) Bâle, 1526, in-4°.
(3) Cologne, 1546-1547, in-f°.
(4) Bruxelles, 1858-1861.
(5) Louvain, 1548 ; Anvers, 1599.
(6) Anvers, 1744 et suiv., 21 vol. in-8°. — Le Nouveau Testament a été ajouté par Lipman et Beelen.
(7) 1681-1685, 2 vol. in-4°.
(8) Upsal, 1540-1541, in-f°. — V. *La Bible en Suède au moyen âge. Anciennes versions de textes ou commentaires bibliques publiés en Suède au moyen âge*, publiés par M. G.-E. Klemming, dans les fasc. 11, 19-20, 24, 26, *Samlingar utgifna af Svenska Fornskrift-Sællskapet*, in-8°, Stockholm, 1848-1867.
(9) 1563.
(10) 1596, 1632.
(11) 1599.
(12) Cette version a été approuvée par Clément VIII.
(13) Vienne, 1626, Agra, 1862-1865.
(14) E. Rothier, *De non vertenda Scripturâ sacra in vulgarem linguam*, Toulouse, 1548, in-4°, Paris, 1661, in-4° (Cfr. R. Simon, *Nouvelles observations*, c. XXII) : — Mallet, *De la lecture de l'Ecriture sainte en langue vulgaire*, Rouen, 1679, in-12 ; — Harney, *De sacra Scriptura vulgaribus linguis legenda rationabile obsequium Belgii catholici*, Louvain, 1693, in-12 ; — Fénelon. *Lettre sur la lecture de l'Ecriture sainte en langue vulgaire*, *Œuvres*, éd. Lebel, t. III, pp. 380-412 ; Mgr Malou, *La lecture de la sainte Bible en langue vulgaire jugée d'après l'Ecriture, la tradition et la saine raison, contre les Sociétés bibliques*, Louvain, 1846, 2 vol. in-8°. — Ubaldi, *Introductio*, t. III, pp. 460 et suiv.
(15) *Op. cit.*, préf., p. iij.

a donné dans l'enseignement de l'Église un moyen facile et suffisant de connaître les vérités nécessaires au salut. Elle est utile à ceux qui la font sous la direction de l'Eglise, dans un esprit pieux, humble et docile ; elle est funeste à ceux qui la font avec orgueil, présomption et témérité.

Les Protestants sont dans une erreur absolue quand ils prétendent que cette lecture est absolument nécessaire pour connaître la révélation.

II. C'est à la fin du XII[e] siècle que fut soulevée la première contestation relative à la lecture des livres saints en langue vulgaire. On sait que les Biblistes de Metz (1199) tiraient de leur lecture les conclusions les plus opposées à l'enseignement de l'Eglise sur la hiérarchie. Peut-être se rattachaient-ils à la secte des Vaudois et des Albigeois, qui niaient la tradition pour s'attacher uniquement à l'Ecriture. Pour arrêter le progrès de ces erreurs, le Concile de Toulouse (1229) défendit aux laïques l'usage des livres saints traduits en langue vulgaire : il ne permettait que la lecture du Psautier et des parties de l'Ecriture contenues dans le Bréviaire (1). Wycliffe propagea en Angleterre la doctrine des Albigeois (2). Il fut condamné par le Concile d'Oxford (1408), qui défendit de lire ou de traduire les livres saints sans autorisation des pasteurs. L'Eglise d'Espagne fit prendre au pouvoir civil des dispositions plus sévères : dès 1276, Jacques I, roi d'Aragon, défendait de garder des traductions de la Bible en roman (3).

La Réforme, après quelques tâtonnements, proclama, comme son principe fondamental, que tout chrétien peut et doit lire la Bible lui-même, en implorant les lumières du Saint-Esprit. Il serait intéressant d'étudier dans les anciennes Bibles protestantes comment les lumières de l'Esprit-Saint ont été accomodées aux préjugés et aux fausses doctrines des sectaires (4).

---

(1) *Concil.*, éd. Labbe, t. XI, p. 430.

(2) Wycliffe expose ainsi sa doctrine : « Cum Evangelium sit Christi, idque Christus populo prædicari jusserit, ut omnes illud discerent, scirent, et juxta ejus præcepta viverent, quare nobis non licet lingua anglicana conscribere Evangelium ?... Quod si enim conscribendum non esset, eadem ratione neque prædicandum esset. Procul sit a christianis ista hæresis et blasphemia... Si quis artem aliquam humano generi necessariam calleat, aliosque doctrinæ suæ capaces docere nolit, illis ignorantiæ causa est. Similiter dicendum est de Evangelii versione in linguam vernaculam, in vulgi usum et scientiam. Quis Christum minus amat, quis a Deo execratur, nisi qui istiusmodi versionem impedit? Ipse enim Satan est, Christi adversarius...» Wycliffe, *Prolog. explic. orat. dom.* dans Usserius, *De Scriptur. vern. Auctar...* p. 433 et 434. « Quilibet christianus in suscipienda primum fidei professione sese S. Scripturæ in disciplinam tradit, idque in se recipit, ut illam tota vita pro viribus suis discat et doceat ; aliter inferni pœnas passurus, cæli gaudia amissurus. Quisnam igitur, quæso, Antichristus, si quæ christianorum cura illiteratis inhibere ausit ediscere lectionem suam, a Deo tam firmiter præscriptam ? Quam quidem quilibet sectari debet, ut salvari possit. *Sacerdotes autem mundani clamant S. Scripturam Anglice perlectam dissidium christianæ reipublicæ inducere, subditosque ad arma contra principes cienda incitare, adeoque laicis permittendam non esse.* Hélas ! quomodo apertius calumniari possunt Dei auctoritatem et pacem et sanctam ejus legem... » (*Ibid.*, p. 437).

(3) « Statuimus, ne aliquis libros veteris vel novi Testamenti in romancio habeat, et si quis habeat... tradet eos loci Episcopo comburendos, quod nisi fecerit, sive clericus fuerit sive laicus, tanquam suspectus de hæresi habeatur ». *Constitut. Catalaniæ, Mss.* dans Lelong, *Biblioth. sacra*, t. I, p. 361.

(4) « Quand M. Burnet, dit Bossuet, a prétendu que le progrès de la nouvelle Réformation estoit deû à la lecture des livres divins qu'on permit au peuple, il devoit dire que cette lecture estoit précédée de prédications artificieuses, par où l'on avoit rempli l'esprit des peuples de nouvelles interprétations. Ainsi un peuple ignorant et passionné ne trouvoit en effet dans l'Ecriture que les erreurs dont il estoit prévenu, et la témérité qu'on lui inspiroit de juger par son propre esprit du vray sens de l'Ecriture et de former sa foy lui mesme, achevoit de

Le Concile de Trente pria le Pape de s'élever par des dispositions législatives contre cette erreur pernicieuse.

Ce fut pour satisfaire à ce désir que Pie IV publia les règles de l'*Index*, dont la quatrième réserve au jugement de l'Evêque ou de l'Inquisiteur la permission de lire la Bible en langue vulgaire dans des versions catholiques, et restreint la liberté illimitée de lire la Bible, dont les hérétiques du temps avaient si étrangement abusé.

Les Jansénistes, au XVII[e] siècle, soulevèrent de nouveau la question. Quesnel prétendit que tous les fidèles étaient obligés de lire la Bible, et que personne au monde ne pouvait les dispenser de ce devoir. Il fut réfuté par le cardinal de Bissy et le P. Fontana, et condamné par la Bulle *Unigenitus*. Sa doctrine fut reprise par des écrivains joséphistes à la fin du XVIII[e] siècle (1). Les sociétés bibliques, fidèles aux principes de la Réforme, s'efforcèrent de les mettre en pratique, malgré les protestations de quelques ministres qui déclaraient hautement que la Bible n'est pas faite pour le peuple, et qu'en la distribuant sans discernement, on travaille à la perdition des âmes. Un seul catholique, fortement entaché de jansénisme, L. Van Ess, fit écho aux programmes des sociétés bibliques (2). Il fut vigoureusement réfuté, entr'autres par Binterim (3).

III. La doctrine de l'Eglise sur ce point est ainsi exposée par Monseigneur Malou (4) :

« Nous croyons que les Saintes Ecritures ont été données à l'Eglise pour l'instruction de tous les fidèles, et qu'elles ont été spécialement confiées aux pasteurs, afin qu'ils les conservent intactes et pures au milieu des vicissitudes et des révolutions des sociétés humaines, et qu'ils en fassent d'habitude la base de leur enseignement. Nous croyons que la plupart des vérités révélées y sont contenues, et que l'Eglise enseignante, c'est-à-dire le corps des pasteurs, dont le successeur de S. Pierre est le chef, a reçu la mission de les interpréter d'une manière authentique, au moyen de la tradition vivante qu'elle conserve dans son sein, et en vertu de l'autorité dont elle a été revêtue par le Sauveur. Nous croyons que les Saintes Ecritures suffisent à elles seules dans une foule de circonstances pour confondre

---

le perdre. Voilà comme les peuples ignorants et prévenus trouvoient la Réformation prétendue dans l'Ecriture : mais il n'y a point d'homme de bonne foy qui ne m'avoue que par les mesmes moyens les peuples y auroient trouvé l'arianisme aussi clair qu'ils se sont imaginez y trouver le Luthéranisme et le Calvinisme » (*Hist. des Variat.* VII, 65).

(1) Aloys Sandbüchler, *Lasen die ersten Christen die heilige Schrift ? un wie lasen sie dieselbige ? zum unmassgeblichen Bedenken fur übertriebene Feinde und Feunde des allgemeinen Bibellesens*, Salzburg, 1784, in-8°. — F. Thad. Sürer, *Das Bibellesen in den æltesten Zeiten ; ein allgemeines Christenbedürfniss*, Salzburg, 1784. in-8°. — Klüpfel, *Instit. theol. dogm.* Vindob, 1790, etc. Ces auteurs se sont fait l'écho des écrivains protestants de cette époque, tels que C.-W.-F. Walch, *Kritische Untersuchung vom Gebrauch der heiligen Schrift unter den alten Christen in den vier ersten Jahrhunderten*, Leipzig, 1779, in-8°, et de T.-G. Hegelmaier, *Geschichte des Bibelverbots*, Ulm, 1783, in-8°.

(2) *Die Bibel, ein Buch nicht, wie viele wollen, fur Priester nur, sondern auch für Fürst und Volk von einen nicht Rœmischen, wohl aber Christkatholischen Priester*, Munich, 1818, in-8°. En hollandais, Amsterdam, 1820. — *Extraits sur la nécessité et l'utilité de la Sainte Bible, tirés des SS. Pères*, etc. Bruxelles, 1820. — En allemand, Sulzbach, 1816.

(3) *Epistola catholica interlinearis de lingua originali N. T. non latina, ubi et de S. Script. in lingua vulgari promiscue non legenda*, Dusseldorf, 1820, in-8°.

(4) Malou, *op. cit.*, pp. 27 et suiv.

l'hérésie, lorsqu'on les entend dans le sens des SS. Pères et conformément aux décisions antérieures de l'Eglise ; mais nous croyons aussi, avec Tertullien, qu'elles ne sont aptes à résoudre définitivement et absolument aucune controverse, lorsqu'on les sépare du principe d'autorité et qu'on en détermine le sens d'après des opinions préconçues ou d'après des systèmes humains ; alors, pour nous servir de l'expression énergiqne du docteur africain, elles ne sont propres qu'à troubler et l'estomac et le cerveau (1). Nous croyons que les Ecritures ne contiennent pas toutes les vérités révélées ; nous croyons cependant que la lecture en est nécessaire aux pasteurs des âmes, et qu'elle peut être utile à tous les fidèles qui sont préparés à la faire ; nous croyons que jamais Dieu n'a ordonné à tous les chrétiens de lire la sainte Bible, et d'y puiser par leurs propres efforts la connaissance de la révélation ; nous croyons que les fidèles profitent des Ecritures lorsqu'ils prêtent une oreille attentive et docile à l'enseignement des pasteurs, et que l'Eglise a eu des motifs légitimes pour établir et modifier les lois disciplinaires ou les coutumes locales qui ont restreint ou encouragé à différentes époques l'usage des livres saints parmi les laïques ».

Pour les pasteurs, l'étude de la Bible leur est indispensable. S. Ambroise appelle la Bible le *livre* sacerdotal, et S. Augustin dit : « Homo fide, spe, caritate subnixus, non indiget Scripturis nisi ad alios instruendos » (2).

IV. La législation de l'Eglise n'a jamais défendu la lecture de la Bible à tous les fidèles,

Elle a seulement restreint, pour une classe de fidèles, la lecture de la Sainte Bible *en langue vulgaire*, et soumis l'usage des livres saints à certaines réserves, qu'il est facile de justifier et dont il serait imprudent de nier l'existence. Des lois restrictives ont été portées ; la chose est évidente, et ces lois subsistent encore dans toute leur rigueur.

Quoi qu'en aient dit protestants et jansénistes, l'Eglise a restreint depuis trois siècles l'usage de la Bible en langue vulgaire par une loi disciplinaire universelle, qui a été promulguée dans tous les pays où elle a pu l'être, et observée, quant à son esprit et quant aux principes qu'elle consacre, dans toutes les églises du monde. Cette loi est contenue dans la quatrième règle de l'*Index* dont voici les termes :

« Comme l'expérience prouve que la lecture de la Bible en langue vulgaire, si elle est permise à tous sans discernement, cause, par un effet de la témérité des hommes, plus de dommage qu'elle ne procure d'utilité, qu'on s'en tienne en cette matière au jugement de l'évêque ou de l'inquisiteur, qui pourront permettre, d'après l'avis du curé ou du confesseur, la lecture des saintes Bibles, traduites en langue vulgaire par des auteurs catholiques, A CEUX QU'ILS AURONT JUGÉS CAPABLES DE FORTIFIER LEUR FOI ET LEUR PIÉTÉ PAR CETTE LECTURE, AU LIEU D'EN ÉPROUVER DU DOMMAGE » (3).

Sixte V et Clément VIII ont aggravé cette loi, en réservant au Saint-Siège la faculté d'accorder la permission de lire la Sainte Bible en

---

(1) Tertullien, *De præscript.* XVI.
(2) *De doctrina christiana*, I, 49.
(3) *Index*, Reg, IVe.

langue vulgaire (1) ; mais cette réserve, autorisée par la négligence de quelques pasteurs, n'a pas été de longue durée. Les circonstances ayant changé, le Saint-Siège abandonna de nouveau aux évêques la faculté qui leur avait été donnée par le concile de Trente : il ajouta même plusieurs facilités que les malheurs des temps eussent rendus nuisibles à une autre époque. Benoit XIV étendit la permission de lire la Bible au-delà des limites tracées par ses prédécesseurs ; il approuva, en 1757, un décret de la congrégation de l'*Index* qui accordait à tous les fidèles la permission générale de lire la Sainte Bible en langue vulgaire, pourvu que les versions eussent été approuvées par l'autorité compétente, et fussent accompagnées de notes tirées des écrits des Saints Pères ou des écrivains catholiques (2).

Cet adoucissement, introduit dans l'application de la quatrième règle de l'*Index*, est une *concession*, mais non une loi nouvelle qui oblige à lire la sainte Bible ; c'est une faveur et non une charge, un secours et non un piège. Les évêques qui ont jugé à propos de ne pas l'admettre dans leurs diocèses, parce qu'ils y trouvaient des inconvénients, ont agi fort sagement en conservant l'ancienne discipline. Cependant la concession faite par Benoit XIV a été généralement acceptée par les évêques ; et l'on peut dire, qu'à peu d'exceptions près, la discipline proposée par ce pontife est aujourd'hui la discipline de l'Eglise catholique. Les dispositions du décret de 1757 ont toujours été admises en Angleterre ; elles ont été observées en France depuis l'époque de la révocation de l'édit de Nantes ; les églises d'Italie, d'Allemagne, de Belgique et d'Amérique s'y conforment.

V. Est-il utile de se demander si en pratique l'Eglise lit et aime la Bible? Les protestants ne le pensent pas, mais seulement parce qu'ils n'ont sur notre compte que de fausses notions. Ils nous regardent de trop loin et avec un parti pris trop décidé pour pouvoir bien nous juger (3). Les prédicateurs, dans toutes les chaires des églises catholiques, expliquent l'Ecriture aux fidèles. A Rome la Propagande a fait imprimer la Bible en différentes langues (4).

---

(1) Zaccaria, *Storia polemica della prohib. dei libri*, p. 357.

(2) Ce décret a été confirmé par Pie VIII en 1823 et en 1829 (Encyclique du 24 mai), et par Grégoire XVI (Encyclique du 8 mai 1844).

(3) Cfr. Mgr Malou, *op. cit.*, pp. 78-87.

(4) Il faut noter que les traductions faites par des hérétiques sont absolument interdites. « Librorum autem V. T. versiones viris tantum doctis et piis, judicio Episcopi concedi poterunt, modo hujusmodi versionibus tamquam elucidationibus vulgatæ editionis, ad intelligendam sacram Scripturam, non autem tamquam sacro textu utantur. Versiones vero N. T. ab auctoribus primæ classis hujus Indicis (id est ab hæreticis) factæ nemini concedantur, quia utilitatis parum, periculi vero plurimum lectoribus ex earum lectione manare solet. Si quæ vero adnotationes cum hujusmodi quæ permittuntur versionibus, vel cum vulgata editione circumferuntur, expunctis locis suspectis a facultate theologica alicujus universitatis Catholicæ, aut Inquisitione generali, permitti eisdem poterunt quibus et versiones. Quibus conditionibus totum volumen Bibliorum quod Biblia Vatabli dicitur, aut partes ejus concedi viris piis et doctis poterunt. Ex bibliis vero Isidori Clarii prologus et prolegomena abscindantur ; ejus vero textum nemo textum vulgatæ editionis existimet » (*Index*. Reg. IIIa). — Cette défense a été renouvelée par Benoit XIV et par Pie VII (Bref à l'évêque de Gnesne, 28 juin 1816). Nous ne parlerons pas des Sociétés bibliques, qui ne nous semblent pas rentrer dans notre sujet.

SIXIÈME PARTIE

LIVRES APOCRYPHES ET PERDUS

Chapitre Ier

LIVRES APOCRYPHES (1)

I. Le mot apocryphe, ἀπόκρυφος, signifie *caché* (2). C'est dans Clément d'Alexandrie (3) qu'on le rencontre pour la première fois appliqué à des écrits.

On a donné le nom d'apocryphes à des livres que parfois quelques écrivains ont crus inspirés. D'où vient cette appellation? On a répondu que cela tient à ce que leurs auteurs n'étaient pas connus et s'étaient, pour ainsi dire, cachés (4). Dans ce sens, *apocryphe*, ou *pseudépigraphe*, sont synonymes. Cette définition a eu grande faveur au moyen âge (5), qui appela apocryphe tout livre sans auteur certain. La définition n'est pas heureuse, car à ce compte, plusieurs livres bibliques seraient apocryphes (6).

Hug (7), Schurer (8), etc.. ont supposé qu'apocryphe est la traduction de l'hébreu גנוז, terme employé par les Rabbins pour désigner un manuscrit mal copié, qui par suite ne peut être employé pour la lecture publique, et qui doit être, non pas détruit, à cause du respect qu'exige la parole de Dieu écrite, mais caché (9). Dans ce sens l'apocryphe serait un livre enlevé à l'usage public, afin que le lecteur ne puisse être induit en erreur.

Il est plus probable, comme le pensent Movers, Hævernick, etc., que les Pères ont emprunté ce mot aux Grecs. Tous les païens avaient des livres dont ils faisaient remonter l'origine aux Dieux, livres qui étaient cachés

---

(1) V. Migne, *Dictionnaire des Apocryphes*, Paris, 1856, 2 vol. gr. in-8°.
(2) Coloss. II, 3.
(3) *Stromat.* III, 4.
(4) « *Eorum non esse quorum titulis prænotentur* » (S. Jérôme, Ep. CVII ad Lætam).
(5) Gratien, *Decr.* I, Dist. 16, c. 1; Comestor, *Historia scol., præf. in Jos.*
(6) Josué, les Juges, les Rois, Job, les Paralipomènes, etc.
(7) *Einleitung*, t. 1, p. 119.
(8) Dans Herzog, *Encyclopædie*, 2e éd. p. 484.
(9) Mischna, tr. *Pasch.* L, f° 9.

dans les temples et réservés aux seuls initiés. et qui, pour cette raison, furent appelés *livres cachés, livres secrets*, βίβλοι ἀπόκρυφοι. Quelque chose d'analogue se produisit chez les Juifs (1). Une opinion se forma, d'après laquelle les prêtres juifs, en outre des livres canoniques. en conservaient d'autres dont la doctrine plus parfaite ne devait être communiquée qu'aux sages du peuple (2). Aussi, dans le siècle qui précède et celui qui suit l'ère chrétienne, on composa beaucoup de livres ayant la prétention de contenir cette doctrine secrète. Dès lors, au mot apocryphe se joignit l'idée de livre faussé, altéré, hérétique. C'est ainsi que Clément d'Alexandrie (3) et Tertullien (4) entendent le mot, et que S. Augustin définit les livres (5).

II. Les livres apocryphes sont ceux qui. à cause du nom de l'auteur ou du sujet qu'ils traitent, ont été quelquefois regardés comme inspirés, mais que l'Eglise n'a pas admis dans le Canon, soit parce que leur inspiration n'était pas certaine, soit parce qu'ils contenaient des erreurs (6).

Ces livres contiennent souvent d'intéressantes indications sur l'état des esprits à l'époque où ils furent mis en circulation, et par là ils peuvent contribuer utilement à l'explication du texte sacré.

Nous allons les énumérer, en ajoutant. à chacun de ces livres, s'il y a lieu, une courte analyse et un jugement critique (7).

I. ANCIEN TESTAMENT (8)

§ 1. *Livres ou fragments rattachés aux livres canoniques.*

1° *Prière de Manassé* (9). Cette prière, assez courte, (elle a quinze versets), aurait été faite par Manassé pendant sa captivité à Babylone. Dans les éditions de la Bible, antérieures à celle de Clément VIII, elle est mise comme en appendice à la fin du second livre des Paralipomènes. Elle retrace les sentiments de piété et de sincère pénitence qu'éprouva Manassé après le châtiment qui l'avait frappé. Cette conversion et la prière qui en est l'effet sont mentionnées dans la Bible (10). où nous apprenons aussi (11)

(1) Philon, *De vita contemplativa*, III.

(2) IV Esdr. XIV, 46 et suiv.

(3) *Stromat.*, III, 4.

(4) *De anima*, 2.

(5) Ils sont, dit ce Père, appelés apocryphes, « non quod habendi sint in aliqua auctoritate secreta, sed quia nulla testificationis luce declarati, de nescio quo secreto nescio quorum præsumptione prolati sunt » (Contr. Faust. XI, 2. Cfr. *De civit. Dei*, XV, 23).

(6) Lamy, *Introductio*, t. I, p. 71.

(7) Sixte de Sienne (*Bibliotheca sancta*, lib. I, sect. III et lib. II) a consacré aux apocryphes quelques chapitres. Après lui, presque toutes les Introductions s'en occupent.

(8) V. Fabricius, *Codex pseudepigraphus veteris Testamenti*, Hambourg, 1713 et 1723, 2 vol. in-4°. — V. aussi Fritzsche, *Libri veteris Testamenti pseudepigraphi selecti*, Leipzig, 1871, in-8°.

(9) *Oratio Manassæ regis Juda, cum captus teneretur in Babylone*. A la fin des éditions de la Vulgate.

(10) II Paral. XXXIII, 11 et suiv.

(11) *Ibid.*, v. 19.

que la prière était conservée dans le livre d'Ozaï (1). C'est ce qui a probablement donné occasion à un auteur inconnu de fabriquer celle que nous pouvons lire aujourd'hui. Ce morceau littéraire est une imitation des Psaumes. Il a probablement été d'abord écrit en grec (2), et de là traduit plus tard en hébreu. Il manque dans la plupart des anciens catalogues des livres bibliques, ou bien se trouve annexé à celui des Psaumes (3). Il est mentionné pour la première fois dans les Constitutions apostoliques (4). Quelques écrivains ecclésiastiques l'ont cru inspiré et canonique: Théodore Studite (5), l'auteur d'un discours sur les publicains et les Pharisiens (6). Les Arméniens récitaient cette prière trois fois chaque jour de jeûne quadragésimal. Elle se lit encore dans l'Euchologe des Grecs. Il est impossible de fixer exactement l'époque à laquelle elle fut composée. On peut dire cependant qu'il est impossible de la placer avec Bertholdt (7) au second ou au troisième siècle de notre ère (8). — Quant à son auteur, les uns le croient juif parce qu'il fait allusion aux Patriarches (9) ; mais l'expression des sentiments de repentir indique un temps qui ne peut être éloigné de l'ère chrétienne et probablement aussi un auteur chrétien.

La traduction latine qu'on trouve à la fin de nos Bibles n'est pas de S. Jérôme (10); mais on ne sait si elle lui est antérieure ou postérieure. Elle ne semble pas avoir été employée par deux écrivains latins des quatre premiers siècles ; au VII[e], Victor de Tunne ne la connaît pas encore (11).

2° *Troisième livre d'Esdras.* Le troisième (appelé quelquefois aussi le premier) livre d'Esdras est imprimé à la fin des Bibles latines. Les Grecs l'appellent simplement Esdras ou ὁ ἱερεύς.

C'est une traduction grecque de l'Esdras canonique, dans laquelle on a inséré, sans doute avec l'intention de compléter ce livre, deux chapitres des Paralipomènes (12), qui font le premier chapitre du troisième livre d'Esdras, un passage de Néhémias (13), qui a été placé à la fin du livre (14), et le récit des sentences des trois jeunes gens qui veillaient à la garde du roi Darius (15), récit qui semble n'être autre chose qu'un conte populaire répandu parmi les juifs (16).

La plupart des anciens Pères ont loué ce livre et l'ont même parfois mis

---

(1) LXX : ἐπὶ τῶν λόγων τῶν ὁρώντων.

(2) Ewald (*Geschichte des Volkes Israel,* t. III, p. 679) pense cependant que le grec est basé sur l'hébreu.

(3) Trois mss. latins cités par Sabatier la placent à la fin de II Paral. (*Bibl. lat.* t. III, p. 1038).

(4) *Const. apost.* II, 22.

(5) *Serm. Catechet.* 93.

(6) S. Chrysostomi *Opera,* t. IV.

(7) *Einleitung,* t. V, p. 2622.

(8) V. Fritzsche, *Exeget. Handbuch zu den Apocryph. des A. T.*, t. I, pp. 157 et suiv.; — Fabricius, *Biblioth. græca,* ed. Harless, t. III. pp. 732 et suiv.

(9) Vs. 1 et 8.

(10) Elle présente quelques mots assez singuliers : « insubtentabilis, importabilis » (ἀνυπόστατος).

(11) S. Ambrosii *Opera,* éd. Migne, t. IV, c. 989.

(12) II Paral. XXXV et XXXVI, 1-21.

(13) Neh. VII. 73, VIII, 1-12.

(14) III Esdr. IX, 37-55.

(15) *Ibid.*, III, IV.

(16) Michel Nicolas, dans l'*Encyclopédie* de Lichtenberger, t. I. p. 414.

au nombre des Ecritures : ainsi S. Justin (1). Origène (2), S. Athanase (3), S. Cyprien (4), etc. On le trouve dans de très anciens manuscrits grecs. Mais l'Église ne l'a jamais employé dans l'usage public, et plusieurs auteurs, parmi lesquels S. Jérôme (5) l'excluent absolument du Canon. C'est cette manière de voir qui a été adoptée par les Pères latins postérieurs, par les Grecs, au Concile de Florence, et par tous les modernes.

Cet ouvrage est attribué par plusieurs critiques modernes à un juif helléniste, qui l'a compilé au moyen des livres canoniques et de quelques traditions populaires.

3°. *Quatrième livre d'Esdras.* Ce livre, qu'on trouve, comme le précédent, à la fin de nos Bibles, est appelé aussi l'*Apocalypse d'Esdras* (6).

L'original a probablement été écrit en grec (7). Il est perdu ; mais on en possède cinq versions différentes, La plus ancienne est la traduction latine : antérieure à S. Ambroise, elle était peut-être déjà connue de S. Cyprien et de Tertullien (8). Les seize chapitres dont elle se compose dans nos Bibles peuvent, d'après les manuscrits, se diviser en trois livres : I-II, III-XVI, XV-XVI. Une lacune qui existait dans cette version a été comblée en partie par M. Bensly, qui en a découvert un long fragment à la bibliothèque d'Amiens (9). Il en existe quatre autres traductions, arabe, éthiopienne, arménienne, syriaque (10).

L'auteur a été regardé comme antérieur ou comme postérieur au Christianisme (11). Volkmar (12), suivi par M. Vernes (13), et E. Stapfer (14), place la composition de ce livre vers la fin du premier siècle de l'ère chrétienne. Gutschmid croit que les deux premiers chapitres sont d'environ 201 de cette ère, et les deux derniers de 363 environ. M. Le Hir donne aux autres chapitres la date de 218. Mais Westcott (15), Hilgenfeld (16), Van des Vlis, Lucke, etc., la mettent vers l'an 33 avant Jésus-Christ, trente ans après la prise de Jérusalem par Pompée, sous le règne d'Hérode-le-Grand.

---

(1) *Dial. cum Tryph.*

(2) Origène, *Hom. IX in Jos.*

(3) *Orat. II contra Arianos*, 20 ; *Apol. ad Constantium*, **11**, etc.

(4) *Epist. LXXIV ad Pompeianum.*

(5) *In Esdr. et Nehem.*, préf. : « Nec apocryphorum tertii et quarti somniis (aliquis) delectetur ».

(6) V. Le Hir, *Du IV° livre d'Esdras*, dans *Etudes bibliques*, t. I, pp. 139-250.

(7) Lucke (*Einleitung in die Offenbarung*, 1852, in-8°, t. I, pp. 152-154) l'a prouvé ; son opinion a été adoptée par Volkmar et par Hilgenfeld (*Messias Judæorum*, Leipzig, 1869, in-8°, pp. xxxviij et suiv.). Bretschneider et Ewald au contraire croient que l'original était hébreu.

(8) Hilgenfeld, *op. cit.*, pp. xij et xiij.

(9) *The missing Fragment of the latin translation of the fourth Book of Ezra*, Cambridge, 1875, in-4°. Cfr. l'abbé Deschamps, *La lacune du IV° livre d'Esdras*, Paris, 1877, in-8°.

(10) V. Hilgenfeld, *op. cit.*, et les *Annales de philosophie chrétienne*, Décembre 1883, pp. 201-202.

(11) *Ibid.*, p. lix-lx, on trouve une revue détaillée des opinions émises sur ce point.

(12) *Das vierte Buch Ezra*, Tubingue, 1863, in-8°.

(13) *Histoire des idées messianiques depuis Alexandre jusqu'à l'empereur Hadrien*, Paris, 1874, in-8°, p. 264.

(14) *Les idées religieuses en Palestine à l'époque de Jésus-Christ*, Paris, 1878, in-12, p. 15.

(15) *An Introduction to the Study of the Gospels*, Cambridge, 1860, in-8°, p. 101.

(16) *Ibid.*, p. lxj.

Le livre comprend sept visions qu'Esdras est censé avoir à Babylone, la trentième année de la destruction de Jérusalem par Nabuchodonosor. Pour le pseudo-Esdras, le monde présent est profondément corrompu, et un petit nombre seulement pourront participer à la rédemption promise. Mais il se console un peu, grâce au développement de ses idées messianiques. Le mal sera terrible, il est vrai, lors de l'apparition du Messie, mais de grandes bénédictions seront réservées à la race juive, qui en jouira exclusivement.

Quand la fraude, l'oppression et la terreur auront rempli le monde, le Messie viendra, « celui que le Seigneur a gardé pour la fin des jours de la race de David ». L'auteur décrit le Messie (1) sous l'image d'un homme qui sort d'une mer mystérieuse dans les profondeurs de laquelle personne ne peut voir. Ailleurs (2), tout s'incline devant lui, et un mot de sa bouche réduit tout en cendres. C'est à lui que le Très-Haut a confié la mission de racheter le monde, *per semetipsum liberabit creaturam suam*. Quand il viendra, les peuples seront en guerre les uns contre les autres ; quand ils l'entendront, ils quitteront leurs luttes intestines pour se liguer contre lui. Mais lui se tiendra sur le sommet du mont Sion ; de là, il rejettera les nations à cause de leurs péchés, et il les détruira par le feu. Son règne commencera par une félicité qui durera quatre cents ans (3). « Après ce temps, mon fils, le Messie mourra, ainsi que tous les hommes qui respirent. Le siècle sera réduit à l'antique silence pendant sept jours comme au commencement... Et après sept jours, le siècle qui ne veille pas sera réveillé et mourra dans la corruption. La terre rendra ceux qui dorment dans son sein, et la poussière ceux qui y habitent en silence ». Alors l'Eternel paraîtra sur le trône du jugement. Le trait le plus saillant de cette apocalypse est celui qui concerne la mort du Messie. Ailleurs, il est question de la nécessité de la foi pour le salut (4).

Quelques Pères ont mis ce livre parmi les Ecritures : S. Barnabé (5), Clément d'Alexandrie (6), Tertullien (7), S. Cyprien (8), S. Ambroise (9), etc. C'est de son chapitre XIV que S. Basile et quelques Pères ont tiré l'opinion qu'Esdras avait refait tous les livres saints. L'Église romaine lui a même fait quelques emprunts pour sa liturgie (10), mais sans néanmoins reconnaître sa canonicité. Il contient, en effet, des erreurs dogmatiques ; il prétend en particulier que les âmes des justes ne verront pas Dieu avant le jour du jugement (11).

Ce livre est du reste écrit avec ordre, avec méthode, étincelant en plusieurs endroits de beautés du premier ordre (12).

---

(1) XIII, 51, 52.
(2) XIII, 1-3.
(3) VII, 28-35.
(4) VI, 28, VII, 34, XX, 7, XIII, 23.
(5) *Epist.* XII.
(6) *Stromat.* I.
(7) *De præscript.* 1, 1 : *adv. Marc.* IV,
(8) *Adv. Demetrianum.*
(9) *De bono mortis.* X, 45, XI, 51 ; *In Lucam*, II, 31 ; *Orat. in obitu Satyri*, VII ; *Epist.* V, 38 (ou 50) *ad Orontianum.*
(10) L'Introït de la messe de la feria 2[e] de la Pentecôte est tiré d'Esdras, II, 15.
(11) IV Esdr. IV.
(12) Le Hir, *op. cit.*, t. 1, p. 140.

Nous donnons en note la lacune du IV[e] livre d'Esdras, afin de compléter le texte qu'on lit à la fin de la Vulgate (1).

---

(1) IV Esdr. VII, 36-105 : 36. Et apparebit locus tormenti, et contra illum erit locus requietionis ; et clibanus gehennæ ostendetur, et contra eum jucunditatis paradisus.
37. Et dicet tunc Altissimus ad excitatas gentes : videte et intelligite quem negastis, vel cui non servivistis, vel cujus diligentias sprevistis.
38. Videte contra et in contra : hic jucunditas et requies, et ibi ignis et tormenta ; hæc autem loqueris dicens ad eos in die judicii :
39. Hic talis qui neque solem [habeat] neque lunam, neque stellas,
40. Neque nubem, neque tonitruum, neque coruscationem, neque ventum, neque aquam, neque aerem, neque tenebras, neque seró, neque mane,
41. Neque æstatem, neque ver, neque æstum, neque hiemem, neque gelu, neque frigus, neque grandinem, neque pluviam, neque rorem,
42. Neque meridiem, neque noctem, neque ante lucem, neque nitorem, neque claritatem, neque lucem, nisi solummodo splendorem charitatis Altissimi, unde omnes incipiant videre quæ anteposita sunt.
43. Spatium enim habebit sicut ebdomada annorum.
44. Hoc est judicium meum et coustitutio ejus, tibi autem soli ostendi hæc.
45. Et respondi tunc et dixi : Domine, et nunc dico : beati præsentes et observantes quæ a te constituta sunt.
46. Sed et [de] quibus erat oratio mea, quis enim est de præsentibus, qui non peccavit, vel quis natus, qui non præterivit sponsionem tuam ?
47. Et nunc video, quoniam ad paucos pertinebit futuram sæculi jocunditatem facere, multis autem tormenta.
48. Increvit enim in nos cor malum, quod nos abalienavit ab his, et deduxit nos in corruptionem, et in itinera mortis, ostendit nobis semitas perditionis et longe fecit nos a vita ; et hoc nos paucos, sed pene omnes qui creati sunt.
49. Et respondit ad me et dixit : audi me et instruam te, et de sequenti corripiam te :
50. Propter hoc non sufficit Altissimo unum sæculum sed duo.
51. Tu enim, quia dixisti non esse multos justos, sed paucos, impios vero multiplicari, audi ad hæc.
52. Lapides electos si habueris paucos valde, ad numerum eorum compones eos tibi, plumbum autem et fictile abundat.
53. Et dixi : Domine, quomodo poterit ?
54. Et dixit ad me : non hoc solummodo, sed interroga terram, et dicet tibi, adulare ei, et narrabit tibi ;
55. Dices ei ; aurum creas et argentum et æramentum et ferrum quoque et plumbum et fictile ;
56. Multiplicatur autem argentum super aurum, et æramentum super argentum, et ferrum super æramentum, plumbum super ferrum et fictile super plumbum.
57. Æstima et tu, quæ sint pretiosa et desiderabilia, quod multiplicatur aut quod rarum nascitur.
58. Et dixi : Dominator Domine, quod abundat utilius, quod enim rarius pretiosus est.
59. Et respondit ad me et dixit : In te stant pondera quæ cogitasti, quoniam qui habet quod difficile est, gaudet super eum, qui habet abundantiam ;
60. Sic et a me repromissa creatura, jocundabor enim super paucis et qui salvabuntur, propterea quod ipsi sunt qui gloriam meam nunc dominatiorem fecerunt, et per quos nunc nomen meum nominatum est :
61. Et non contristabor super multitudinem eorum qui perierunt, ipsi enim sunt qui vapori assimilati sunt et flammæ, fumo adæquati sunt et exarserunt, ferverunt et extincti sunt.
62. Et respondi et dixi : O tu terra, quid peperisti, si sensus factus est de pulvere, sicut et cetera creatura !
63. Melius enim erat ipsum pulverem non esse natum, ut non sensus inde fieret.
64. Nunc autem nobiscum crescit sensus et propter hoc torquemur, quoniam scientes perimus.
65. Lugeat hominum genus, et agrestes bestiæ lætentur, lugeant omnes qui nati sunt, quadripedia vero et pecora jocundentur.
66. Multum enim melius est illis quam nobis : non enim sperant judicium, nec enim sciunt cruciamenta nec salutem post mortem repromissam sibi.
67. Nobis autem, quid prodest, quoniam salvati salvabimur, si tormento tormentabimur ?

4°. *Préface aux Lamentations de Jérémie.* Ces quelques lignes (1) qu'on trouve dans les Septante et dans la Vulgate ne sont pas dans l'hébreu (2). Malgré l'opinion de Gretser et d'Acosta (3), cette préface n'est pas canonique. L'opinion des théologiens et des critiques est unanime sur ce point (4).

---

68. Omnes enim qui nati sunt, commixti sunt iniquitatibus, et pleni sunt peccatis, et gravati delictis;
69. Et si non essemus post mortem in judicio venientes, melius fortassis nobis venisset.
70. Et respondit ad me et dixit: et quando Altissimus faciens faciebat sæculum, Adam et omnes qui cum eo venerunt, primum præparavit judicium et quæ sunt judicii.
71. Et nunc de sermonibus tuis intellege, quoniam dixisti, quia nobiscum crescit sensus ;
72. Qui ergo commorantes sunt in terra, hinc cruciabuntur, quoniam sensum habentes iniquitatem fecerunt, et mandata accipientes non servaverunt ea, et legem consequenti fraudaverunt eam quam acceperunt.
73. Et quid habebunt dicere in judicio, vel quomodo respondebunt in novissimis temporibus ?
74. Quantum enim tempus ex quo longanimitatem habuit Altissimus his qui inhabitant sæculum, et non propter eos, sed propter ea quæ prodivit tempora !
75. Et respondi et dixi : Si inveni gratiam coram te, Domine, demonstra, Domine, servo tuo, si post mortem vel nunc quando reddimus unusquisque animam suam, si conservabimur in requie, donec veniant tempora illa, in quibus incipies creaturam renovare, aut amodo cruciamur.
76. Et respondit ad me et dixit : Ostendam tibi et hoc ; tu autem noli commisceri cum eis qui spreverunt, neque connumeres te cum his qui cruciantur.
77. Etenim est tibi thesaurus operum repositus apud Altissimum, sed non tibi demonstrabitur usque in novissimis temporibus.
78. Nam de morte sermo est : quando profectus fuerit terminus sententiæ ab Altissimo ut homo moriatur, recedente inspiratione de corpore ut dimittatur iterum ad eum qui dedit adorare gloriam Altissimi primum.
79. Et si quidem esset eorum qui spreverunt et non servaverunt iram Altissimi, et eorum qui contempserunt legem ejus et eorum qui oderunt eos qui timent eum.
80. Hæc inspirationes in habitationes non ingrediuntur, sed vagantes erunt amodo in cruciamentis, dolentes semper et tristes.
81. Via prima, quia spreverunt legem Altissimi.
82. Secunda via, quoniam non possunt reversionem bonam facere ut vivant.
83. Tertia via, vident repositam mercedem his qui testamentis Altissimi crediderunt.
84. Quarta via, considerabunt sibi in novissimis repositum cruciamentum.
85. Quinta via, videntes aliorum habitaculum ab angelis conservari cum silentio magno.
86. Sexta via, videntes quemadmodum de eis pertransient in cruciamentum.
87. Septima via est omnium quæ supradictæ sunt viarum major, quoniam detabescent in confusione et consumentur in honoribus et marcescent in timoribus, videntes gloriam Altissimi, coram quem viventes peccaverunt et coram quem incipient in novissimis temporibus judicari.
88. Nam eorum qui vias servaverunt Altissimi ordo est hic, quando incipient servari a vaso corruptibile.
89. In eo tempore commoratæ servierunt cum labore Altissimo, et omni hora sustinuerunt periculum, uti perfecte custodirent legislatoris legem.
90. Propter quod hic de his sermo :
91. Imprimis vident cum exultatione multa gloriam ejus qui suscipit eas, requiescent enim per septem ordines.
92. Ordo primus, quoniam cum labore multo certati sunt, ut vincerent cum eis plasmatum cogitamentum malum, ut non eas seducat a vita in mortem.
93. Secundus ordo, quoniam vident complicationem, in qua vagantur impiorum animæ, et quæ in eis manet punitio.
94. Tertius ordo, videntes testimonium quod testificatus est eis qui plasmavit eas, quoniam viventes servaverunt quæ per fidem data est lex.

(1) « Et factum est... et ejulans dixit ».
(2) V. notre préface aux *Lamentations*, p. 334.
(3) *Comm. in Threnos.*
(4) V. Ubaldi, *Introductio*, t. II, pp, 440-442.

5°. *Prologue de l'Ecclésiastique.* La canonicité de ce prologue. qui n'est pas écrit par l'auteur du livre, mais par son petit-fils, soutenue par A. Tostat, Gretser, etc., est niée par Cornélius a Lapide, Jansenius de Gand, dom Calmet, Tirin et la plupart des auteurs (1).

6°. *Appendice au livre de Job.* Il se trouve dans tous les exemplaires de la version des Septante, mais ne se lit ni dans l'hébreu, ni dans la Vulgate (2). Un appendice analogue se lit à la fin des Commentaires d'Origène sur Job (3). Beaucoup d'entre les Pères grecs l'ont accepté et commenté. Mais S. Jérôme (4) et avec lui les autres Pères latins lui nient tout caractère canonique. Nous venons de dire du reste qu'il n'a pas été introduit dans la Vulgate.

7° *Discours de la femme de Job* (5). Ce verset manque dans l'hébreu. Le témoignage d'Origène (6) prouve qu'il ne se lisait pas non plus dans les

---

95. Quartus ordo, intelligentes requiem quam nunc in promptuariis congregati requiescent cum silentio multo ab angelis conservati, atque in novissimis eorum manentem gloriam.

96. Quintus ordo, exultantes quomodo corruptibile effugerint nunc, et futurum quomodo hereditatem possidebunt, adhuc autem videntes angustum et [labore] plenum, quoniam liberati sunt, et spatiosum [quod incipient] recipere fruniscentes et immortales.

97. Sextus ordo, quando eis ostendetur, quomodo incipiet vultus eorum fulgere sicut sol, et quomodo incipient stellarum ad similari lumini, amodo non corrupti.

98. Septimus ordo, qui est omnibus supradictis major, quoniam exultabunt cum fiducia et quoniam confidebunt non confusi, et gaudebunt non reverentes, festinant enim videre vultum [ejus], cui serviunt videntes et a quo incipiunt gloriosi mercedem recipere.

99. Hic ordo animarum justorum, ut amodo annuntiatur, prædictæ viæ cruciatus, quas patientur amodo qui neglexerint.

100. Et respondi et dixi : ergo dabitur tempus animabus postquam separatæ fuerint de corporibus, ut videant de quo mihi dixisti ?

101. Et dixit : septem diebus erit libertas eorum, ut videant qui prædicti sunt sermones, et postea congregabuntur in habitaculis suis.

102. Et respondi et dixi : Si inveni gratiam ante oculos tuos, demonstra mihi adhuc servo tuo, in die judicii justi impios excusare poterint vel deprecari pro eis Altissimum.

103. Si patres pro filiis, vel filii pro parentibus, si fratres pro fratribus, si ad fines pro proximis, si fidentes pro carissimis.

104. [Et respondit ad me et dixit : Quoniam invenisti gratiam ante oculos meos, et hoc demonstrabo tibi : dies judicii dies decretorius est, et omnibus signaculum veritatis ostendet; quemadmodum enim nunc non mittit pater filium, vel filius patrem, vel dominus servum,] vel fidus carissimum, ut pro eo intelligat, aut dormiat, aut manducet, aut curetur.

105. Sic nunquam nemo pro aliquo rogabit, omnes enim portabunt unusquisque tunc injustitias suas aut justitias.

106. (36). Et respondi et dixi : et quomodo invenimus modo. quoniam rogavit primus Abraham propter Sodomitas et Moyses.......

(1) V. M. Lesètre, l'*Ecclésiastique*, préf., p. XX.

(2) En voici la traduction latine : « Scriptum est autem ipsum rursum resurrecturum cum quibus ressuscitat Dominus. Hic vertitur ex libro Syriaco (ἐκ τῆς Συριακῆς βίβλου). In terra quidem Ausitide habitans in finibus Idumææ, et Arabiæ, et erat ei nomen Iobab. Cum autem accepisset uxorem Arabissam. generat filium, cui nomen Ennon. Erat autem ipse ex patre quidem Zare filius (υἱῶν υἱός) Esau, ex matre autem Bosorra ; ita ut ipse sit quintus ab Abraham. Et hi sunt reges, qui regnaverunt in Edom : cujus regioni etiam ipse dominatus est ; primus Balach filius Beor, et nomen civitatis ejus Dennaba : post Balach autem Iobab, qui vocatur Iob, ; post hunc autem Asom, qui erat dux regionis Themanitidos : post hunc autem Adad filius Barad, qui percussit Madian in campo Moab, et nomen civitatis ejus Gethaim. Amici autem, qui ad eum venerunt. Eliphaz de filiis Esau, rex Themanorum, Baldad tyrannus Sauchæorum, Sophar rex Minæorum.

(3) Sixte de Sienne, *Bibliotheca sancta*, lib. I, sect. 3°.

(4) *Quæst. super Genesim.*

(5) LXX, Job, II, 9.

(6) *Epist. ad Africanum.*

anciens manuscrits. Il est en abrégé dans la version de S. Jérôme : « Adhuc tu permanes in simplicitate tua ? Benedic Deo et morere ». Le grec semble n'être qu'une amplification de ces quelques mots, semblable à celles qu'on lit dans plusieurs endroits de la traduction de ce livre (1). Ce passage, qu'on trouve même dans l'édition romaine des Septante, est évidemment apocryphe.

8° *Psaume CLI*. Ce psaume se trouve dans la plupart des manuscrits des Septante ; mais il n'est ni dans l'hébreu, ni dans les Targums, ni dans la Vulgate (2) ; la *Synopsis Athanasiana* le range parmi les écritures et l'intitule : *Contra Goliath Psalmus* 151us. Il n'y a à discuter ni son authenticité, ni sa canonicité (3).

9° *Prière de Salomon*. On la trouve en appendice à l'Ecclésiastique dans la Bible de Mayence de 1462 ; mais elle manque non-seulement dans les Bibles grecques, mais aussi dans la plupart des exemplaires latins et dans la Vulgate. Elle est d'ailleurs tirée de la prière de Salomon (4). A ce titre, on ne peut donc guère l'appeler apocryphe (5).

10° *Le IIIe livre des Machabées*. On le trouve dans presque tous les exemplaires des Septante, et dans quelques éditions latines, celles de Zurich et d'Anvers. Ce livre ne raconte pas l'histoire des Machabées ; il donne le récit d'événements antérieurs à leur temps : il raconte en effet la persécution des juifs d'Egypte par Ptolémée IV Philopator. Ce prince, empêché par une paralysie subite de pénétrer dans le temple de Jérusalem, voulut se venger sur les Juifs ses sujets. Il fit rassembler dans l'hippodrome d'Alexandrie tous ceux qu'on put saisir. Il voulait les faire écraser sous les pieds des éléphants ; mais les prières des juifs et du prêtre Eléazar amenèrent plusieurs miracles grâce auxquels ils furent sauvés. Josèphe rapporte (6) une histoire semblable, mais qu'il dit être arrivée sous Ptolémée VII Physcon.

Ce livre a été écrit en grec à une date que l'on ne peut fixer. Ewald et Reuss pensent qu'il avait été composé à l'époque où Caligula voulut faire

(1) En voici la traduction latine : « Tempore vero multo prætereunte, dixit ei uxor sua : usquequo perseverabis dicens : ecce expecto parvum adhuc tempus ut recipiam spem salutaris mei ? Ecce enim deletum est tuum memoriale de terra : filii et filiæ, mei ventris dolores et labores, quos in vanum laboriose eduxi cum molestiis, tuque ipse in fœtore vermium consides pernoctans sub aere, et ego erratrix et cultrix locum ex loco circumiens, et domum ex domo, expectans solem quando occidet, ut requiescam a laboribus meis et doloribus, qui me nunc comprehendunt : sed dic verbum ad Dominum et morere ».

(2) On le lit dans le manuscrit de la Cava.

(3) En voici la traduction latine :

Psalmus hic ab ipso Davide conscriptus est extra numerum CL.., cum singulari certamine congressus est cum Goliath.

Pusillus eram inter fratres meos, et adolescentior in domo patris mei : pascebam oves patris mei.

Manus meæ fecerunt organum, et digiti mei aptaverunt psalterium.

Et quis annuntiavit Domino meo ? Ipse Dominus, ipse omnium exauditor.

Ipse misit Angelum suum, et tulit me de ovibus patris mei, et unxit me oleo unctionis suæ.

Fratres mei pulchri et magni, et non fuit beneplacitum in eis Domino.

Exivi obviam alienigenæ, et maledixit me in simulacris suis.

Ego autem, evaginato ipsius gladio, amputavi caput ejus, et abstuli opprobrium a filiis Israel.

(4) III Rois, VIII, 22 et suiv.; II Paral. VI, 13 et suiv.

(5) Nous ne la reproduisons pas : on peut la lire dans Sixte de Sienne, *Bibliotheca sancta* lib. I, sect. 3e.

(6) *Contr. Apion*. II, 5. Le texte grec de ce passage manque ; *Opp.* éd. Didot, t. II, pp. 371 et suiv.

ériger sa statue dans le temple (1). Bien des détails du récit s'opposent à cette conjecture. Cependant on s'accorde généralement à le placer entre 40 à 70 de l'ère chrétienne.

L'auteur est d'origine alexandrine. Son vocabulaire et son style le prouvent (2).

Les Canons apostoliques (3) mentionnent trois livres des Machabées, dont celui qui nous occupe est probablement le troisième : dans les plus anciens manuscrits grecs il occupe en effet cette place. Il a été traduit en syriaque et on le trouve cité avec respect par Théodoret d'Antioche (mort vers 457) (4). Le Catalogue de Nicéphore met en tête des antilégomènes de l'Ancien Testament trois livres des Machabées. La Synopse athanasienne le désigne sans doute sous le nom de *ptolémaïque*, d'après le nom du roi dont il parle. Mais l'église d'Alexandrie et les églises d'Occident ne l'ont pas accepté. Il n'est cité dans aucun écrivain latin, et il ne se trouve pas mentionné dans la liste du pape Gélase. On n'en connaît pas d'ancienne traduction latine (5).

11° *Le IVe livre des Machabées*. Ce livre, qui a aussi pour titre *Sur la souveraineté de la raison* (6), contient un récit amplifié du martyre d'Eléazar et des sept frères Machabées. Dans l'introduction, l'auteur discute sur la souveraineté de la raison et apporte en preuve plusieurs faits empruntés à l'histoire des Juifs. Il vient ensuite à sa preuve principale : après un abrégé succint des causes de la persécution d'Antiochus, il décrit longuement la mort d'Eléazar, des sept frères et de leur mère, fortifiant les leçons qu'il veut donner par les paroles des martyrs et les réflexions qu'elles amènent.

Ce livre a été parfois attribué à Josèphe (7). S. Grégoire de Nazianze le cite sans en nommer l'auteur (8). Les manuscrits grecs du Sinaï et d'Alexandrie l'appellent simplement le IVe livre des Machabées.

Il est impossible d'en fixer la date. Il est seulement certain qu'il fut écrit avant la destruction de Jérusalem et après le second livre des Machabées. Peut-être l'auteur voulait-il encourager les Juifs à faire face aux dangers qui les menaçaient. Dans ce cas on pourrait en rapporter la date à l'époque qui précède immédiatement la guerre de Vespasien (9).

Ewald (10) l'a comparé à un sermon où le texte scripturaire devient l'objet d'un commentaire pratique très développé. Le style est très orné, vraiment grec, et le vocabulaire est d'une richesse surprenante.

Ce livre n'a été publié que dans l'original grec ; mais il en existe, dit-on, une version syriaque à Milan (11). Le meilleur texte a été donné par Bekker (12).

---

(1) Josèphe, *Antiq.* XVIII, 8, § 2.
(2) V. les preuves dans Smith, *A Dictionary of the Bible.* t. II, p. 179.
(3) *Can.* 85.
(4) *In Dan.* XI, 7.
(5) Smith, *ibid.*
(6) Περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ.
(7) Eusèbe, *Hist. eccl.* III, 10 ; S. Jérôme, *De viris illustr.* XIII, *Adv. Pel.* II ; Photius, dans Philostorgue, *Hist. eccl.* I ; Suidas (avec quelque réserve) S. V. Ἰώσηπος.
(8) *Orat.* XV, 22.
(9) Smith, *Ibid.*, p. 181.
(10) *Geschichte*, t. IV, p. 556.
(11) Grimm, *Einleitung*, § 7.
(12) Dans son édition de Josèphe, Leipzig, 1855-1865, 6 vol. in-12. — Il est certain que ce

§ 2. *Livres attribués à des personnages de l'Ancien Testament.*

1° *Testament d'Adam; Livre des filles d'Adam* (1); *Pénitence d'Adam* (2); *Livre d'Adam; Apocalypse d'Adam; Psaumes et préceptes d'Adam à son fils Seth.*

Tous ces livres sont attribués à Adam ou le concernent. Quelques-uns semblent avoir été écrits par des Juifs avant l'ère chrétienne. La plupart sont aujourd'hui perdus (3).

2° *Evangile d'Eve.* Ce livre, composé par les Gnostiques, contenait, d'après S. Epiphane (4), beaucoup de choses honteuses. On a cité aussi un livre intitulé les *prophéties d'Eve* (5).

3° *Livre d'Hénoch* (6). Ce livre est dû à l'excitation apportée aux espérances des juifs de Palestine par les succès de Jean Hyrcan (107 avant J.-C.), succès qu'annihilèrent bientôt la faiblesse et les crimes de ses successeurs, aussi bien que les conflits incessants des partis.

Connu seulement par une citation de S. Jude (7) et par quelques fragments recueillis dans les auteurs ecclésiastiques, le livre d'Hénoch fut apporté d'Abyssinie en 1773 par le célèbre voyageur Bruce. Signalé à l'attention publique en 1800 par une notice de Sylvestre de Sacy (8), il fut traduit en anglais par l'évêque Laurence (1821), puis publié dans le texte original par Dillmann. L'édition de ce savant est restée définitive.

Le livre, tel que nous l'avons, se compose de cent dix chapitres, que l'on a divisés, plus ou moins ingénieusement en quatre ou cinq parties. D'après Ewald (9), il se composerait de fragments de quatre livres. Le premier, la

---

livre est celui que décrivent les anciens auteurs. Il faut aussi noter un autre IVe livre des Machabées que Sixte de Sienne (*Bibl. sancta*, 1575, in-f°, p. 37) avait vu dans une bibliothèque de Lyon, et qui a été brûlé depuis. Il était en grec et contenait l'histoire de Jean Hyrcan, continuant le récit à partir de la fin du Ier livre. Cette histoire était à peu près la même que celle donnée par Josèphe (*Antiq.* XIII), mais le style, rempli d'hébraïsmes en était très différent. Ce témoignage, dit M. Westcott (Smith, *Dictionary*, t. II, p. 181) est si précis et si explicite qu'il n'y a pas de raison pour supposer, avec Dom Calmet, que Sixte n'a vu que le Ve livre des Machabées, dont nous allons dire quelques mots. — Ce V^e livre, imprimé en arabe dans les Polyglottes de Paris et de Londres, contient l'histoire des Juifs depuis l'attentat d'Héliodore jusqu'à la naissance du Sauveur. L'écrivain se sert des deux livres des Machabées et de Josèphe, mais ne sait pas conserver intacts les renseignements qu'il leur emprunte. Il doit avoir vécu peu après la ruine de Jérusalem, probablement hors de Palestine, quoique le grec porte des traces de l'idiome hébraïque (Westcott, *ibid.*).

(1) « Liber de filiabus Adæ ». (Décret du pape Gélase) ; cfr. Credner, *Zur Geschichte des Kanons*, p. 218.

(2) « *Liber* qui appellatur Pœnitentia Adæ », *ibid.*, p. 219.

(3) Les Psaumes et préceptes d'Adam sont en arabe à Rome, Bibl. Vaticane, mss. Arab. 21 (Maï, *Script. Vet. nova collectio*, t. VII, p. 77). — Le livre d'Adam en syriaque (Bibl. nat. de Paris) a été publié avec une version latine par Norberg, Londres, 1816. La *Pénitence d'Adam* a été traduite en français au moyen âge (British Museum, 19 D. III), peut-être par Guyart des Moulins (Berger, *la Bible française au moyen âge*, p. 182).

(4) *Hæres.* XXVI, 2, 3.

(5) Dom Calmet, *Dictionn. biblique*, art. « Hève ».

(6) *Liber Henoch, æthiopice*, éd. A. Dillmann, Leipzig, 1851, in-8°; *Das Buch Enoch ubersetzt und erklaert von* Dr A. Dillmann, Leipzig, 1853, in-8°.

(7) Jude, 14 et suiv.

(8) *Magasin encyclopédique*, t. I, pp. 382 et suiv.

(9) *Ueber das ethiopischen Bucher Henoch, Entstehung, Sinn und Zusammensetz*, dans les *Mémoires de la Société royale de Gœttingue*, 1856, pp. 107 et suiv.

prophétie originale, écrit durant une période de trouble extérieur, pendant les premières années de Jean Hyrcan, vers 144 avant Jésus-Christ, comprend les chapitres XXXVII à LXI. Le second, écrit quelques années plus tard, lorsque des divisions intérieures ont commencé à se produire, vers 135, réunit les fragments suivants : I-V, VI, 1, 2. IX. 1-6, 8-11, X, 4-10, 12, XI, 2, XII-XVI. LXXX, 1-4, XCI, 4, CV. Le troisième, d'une date un peu plus récente, vers 128 avant Jésus-Christ, est d'un caractère aussi philosophique que le premier est poétique et le second rhétorique. Il se compose de XX-XXXVI, LXXII-LXXXII, LXXXIII, 1-9, LXXXV-XC, CVI. Le quatrième, qui suit le précédent de quelques années, est appelé aussi livre de Noé ; il se trouve dans des fragments dispersés : VI, 3-8, IX, 7. X, 1-3, 11. XI. 22, LXIX, 2, XVII-XIX. XXXIX, 1, 2a, LX, 1-10, 24 et suiv., LXIV-LXIX, 16. Cette division, qui semble d'abord trop compliquée pour qu'on puisse l'accepter, n'en jette pas moins une grande lumière sur la structure du livre. Il semble bien que la dernière partie est d'origine plus récente que les autres (1).

Lücke et Köstlin rapportent le livre II au temps d'Hérode le Grand. Hilgenfeld lui donne une origine purement chrétienne (2). Il est suivi par MM. Colani (3) et Maurice Vernes (4). Mais l'argument principal de ces auteurs est basé sur le trop de clarté qu'offrent les passages messianiques du livre.

Aucun livre apocryphe, dit M. Westcott (5), n'est plus remarquable pour l'élégance et la vigueur poétique. Dans sa forme actuelle, ce n'est pas moins qu'une revendication de l'action de la Providence, aussi bien dans le monde physique que dans le monde moral. Tantôt il encourage l'homme faiblissant devant les ennemis du dehors ; tantôt il réprimande un peuple travaillé par des dissensions intérieures ; ailleurs il explique les mystères de la création ; ailleurs il trouve le type des dangers présents dans les catastrophes de l'histoire primitive. Mais où il offre une véritable unité, c'est dans la vue qu'il présente de la personne et de l'office du Messie (6).

L'antiquité chrétienne a beaucoup admiré ce livre ; il est souvent cité par S. Irénée, Anatolius, Clément d'Alexandrie, Origène. Mais Tertullien (7) déclare formellement qu'il n'était pas reçu dans le canon juif, et S. Jérôme et S. Augustin l'ont rejeté comme apocryphe.

4° *Testament des douze Patriarches*. Les Pères et les écrivains ecclésiastiques font souvent mention de ce livre. Cet ouvrage avait été composé en grec par quelques juifs convertis, vers le premier ou le second siècle de l'ère chrétienne. Origène, qui l'avait vu, semble en faire quelque cas (8). Robert Grossetête, évêque de Lincoln (mort en 1253), en fit venir un ex-

---

(1) V. d'autres divisions dans M. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, p, 104, et dans M. Vernes, *Histoire des idées messianiques*. pp. 74 et suiv.

(2) *Jüdische Apocalyptik.*

(3) *Jésus-Christ et les croyances messianiques*, 2e édit., Strasbourg, 1864, in-8°.

(4) *Op. cit.*

(5) *An Introduction to the Study of the Gospels*, p. 92.

(6) V. l'analyse que nous en avons donnée dans les *Annales de philosophie chrétienne*, art. cité, pp. 199-201.

(7) *De cult. fem.* I, 3.

(8) *In Josue 1, Hom. XV.*

emplaire grec en Angleterre, où un Grec de naissance, nommé Nicolas, le traduisit en latin, vers 1252 (1).

L'auteur y raconte diverses particularités de la vie et de la mort des douze patriarches, les fait parler, leur attribue les prédictions qui lui conviennent. Il parle de la ruine de Jérusalem, de la venue du Messie, de ses actions et des Evangiles d'une manière qui ne peut convenir qu'à un chrétien, mais sorti du Judaïsme et gardant encore bien des préjugés de sa nation, tout en cherchant à la convertir (2).

5° *Testament de Moïse, Secrets de Moïse, Apocalypse de Moïse, Ascension ou Assomption de Moïse.*

Le Testament de Moïse, cité dans la Synopse athanasienne et par quelques anciens, a été probablement composé par les gnostiques séthiens.

L'Apocalypse de Moïse est une révélation faite à Moïse par l'archange Michel, au moment où les tables de la loi lui furent remises. Elle contient l'histoire d'Adam, d'Eve et de leurs enfants. Quelques auteurs en placent la composition vers le temps de Notre-Seigneur (3).

L'Assomption de Moïse (4) est une prophétie touchant Israël, adressée par Moïse à Josué. Elle est de la même époque que l'Apocalypse.

6° *Le livre des Jubilés*, également connu sous le nom de petite Genèse, ἡ λεπτὴ γένεσις (5), est une sorte d'abrégé de la Genèse rédigé primitivement en araméen. Ce livre, qu'on ne connaissait que par quelques citations d'anciens auteurs, semblait perdu sans espoir quand, en 1844, le Dr Krapff en apporta une traduction éthiopienne à Tubingue. En 1859, Dillmann, s'aidant d'un autre manuscrit éthiopien, en donna une édition accompagnée d'une traduction allemande (6). M. Ceriani publia, en 1861, de nombreux fragments d'une ancienne traduction latine de cet ouvrage (7), que M. Rœnsch a rééditée (8), avec une traduction de ces passages due aussi à Dillmann. Malheureusement la traduction allemande a été remplacée, pour ces passages qui ne se trouvent pas dans l'ancienne version latine, par une simple analyse (9).

De l'aveu général, cet écrit est certainement d'un juif palestinien. L'auteur, qui connaît le livre d'Hénoch, est cité dans le Testament des douze patriarches. Tout porte à croire qu'il a rédigé son livre sous le règne d'Hérode-le-Grand (10), quoique quelques critiques en placent la compo-

---

(1) Il a été publié en grec par Grabe, *Spicilegium SS. Patrum et Hæreticorum sæculi I-III*, Oxford, 1698, 2 vol. in-8°, par Fabricius, *op. cit*, et par Migne, *Patrol. grecque*, t. II. — Cfr. Sinker, *Testamentum XII Patriarcharum ; appendix containing a collation of the Roman and Patmos mss, and bibliographical notes*, Cambridge, 1879.

(2) Dom Calmet, *Dictionnaire de la Bible*, in-8°, t. V, p. 378. — Cfr. Mœlher, *Patrologie*, tr. franç., t. II, p. 584.

(3) Tischendorf, *Apocalypses apocryphæ Mosis, Esdræ, Pauli, Johannis...* Leipzig, 1866, in-8°, pp. 1 et suiv.

(4) Ἀνάβασις Μωυσέως. — Publié par Fritsche, *Libri Veteris Testamenti pseudepigraphi selecti*, pp. 132-162.

(5) « Leptogenesis » dans le décret de Gélase : Credner, p. 218.

(6) Dans les *Jahrbücher der biblischen Wissenschaft*, d'Ewald, 1849, t. II, pp. 230-256, et 1850, t. III, pp. 1-96.

(7) *Monumenta sacra et profana*, Milan, 1861, t. I, fasc. I.

(8) Leipzig, 1874.

(9) Cfr. Drummond, *The jewish Messiah*, Londres, 1877, in 8°, pp. 143, 144.

(10) Hilgenfeld, *Zeitschrift für wissensch. Theologie*, 1874, p. 440 ; Stapfer, *Idées religieuses en Palestine*, p. 14 ; Vernes, *Histoire des idées messianiques*, p. 144.

sition avant la destruction du Temple, vers l'an 50 de Jésus-Christ (1).

L'auteur qui a écrit en araméen (quoique la traduction éthiopienne soit faite sur le grec), s'attache surtout à relever le rituel de la Loi, à faire l'éloge du Sabbat, à montrer les peines encourues par ceux qui négligent les observances légales. Le caractère personnel du rédempteur disparaît chez lui dans l'idée vague d'un retour général de la dispersion. En revanche, l'idée d'un millénarisme joyeux apparaît déjà dans son livre.

7° *Testamentum Job.* Cet ouvrage est mentionné dans le catalogue du pape Gélase (2). Dom Calmet (3) voudrait qu'on lise Jacob; mais sa leçon n'est guère probable.

8° *Liber de Vegia.* Dans le catalogue de Gélase (4), on lit: « Liber de Vegia (5) nomine gigante, qui cum dracone post diluvium ab hæreticis pugnasse perhibetur ». On n'a pas d'autres renseignements sur ce livre.

9° *Psalterium Salomonis.* Les dix-huit psaumes de Salomon, mentionnés dans le canon de Muratori qui les attribue aux Marcionites (6), et condamnés par Tertullien (7), datent très probablement de 63 avant Jésus-Christ. Il est difficile d'admettre l'opinion d'Œhler, de Dillmann et d'Ewald (8), d'après laquelle ces Psaumes auraient été composés après la prise de Jérusalem par Antiochus Epiphane en 170 (9).

Ces psaumes n'ont pas été originairement écrits en hébreu, mais en grec (10). L'auteur, après avoir exposé les ravages causés par l'armée de Pompée, annonce la venue de l'ère messianique et se plaît à la décrire. Il croit à l'avénement prochain et glorieux du Messie (11), dont il dépeint continuellement les attributs (12).

10° *Ascension et vision d'Isaïe.* Ces deux récits sont d'origine chrétienne; le second a des tendances gnostiques. L'ascension raconte le supplice du prophète par l'ordre du roi Manassé. La vision est celle qu'Isaïe eut du Christ, de son crucifiement et de son ascension. Ces livres sont, au plus tard, du deuxième siècle. Tertullien et Origène connaissent le récit du martyre d'Isaïe. S. Epiphane cite des extraits de ce livre (13).

11° *Apocalypse ou Prophétie et vision du prophète Elie.* Cet apocryphe est cité par quelques Pères: Origène (14), S. Jérôme (15), Eusèbe (16), etc.

---

(1) Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, p. 106.
(2) Credner, *ibid.*, p. 220.
(3) *Op. cit.*, p. 378.
(4) Credner, *ibid.*, p. 219.
(5) D'autres mss. ont « de Eugenia », d'autres « de Ogiæ ». Il est probable, selon la conjecture d'Aceval, qu'il faut lire « de Ogo ».
(6) V. Tregelles, *Canon Muratorianus*, p. 20.
(7) *De carne Christi*, XVII, XX.
(8) *Geschichte*, t. IV, p. 392.
(9) V. Vernes, *Histoire des idées messianiques*, p. 127.
(10) C'est ce que prouve Hilgenfeld (*Op. cit.*, pp. XVI et suiv.). La thèse contraire a été soutenue par Geiger (*Der Salomonische Psalter*. Augsbourg, 1870, in-8°), Carrière (*De Psalterio Salomonis*, Strasbourg, 1870, in-8°), M. Vigouroux, *Manuel*, t. I. p. 107.
(11) V. *Annales de Philosophie chrétienne*, pp. 196 et suiv.
(12) Ils ont été publiés pour la première fois par le jésuite Lacerda, Lyon, 1626. La meilleure édition critique est celle d'Hilgenfeld, *Messias Judæorum*, pp. 1-23.
(13) *Hæres.* LXVII, 3, XL, 2. — Il a été publié en éthiopien avec traductions grecque et latine par Laurence, Oxford, 1819, et par Dillmann, en éthiopien et en latin, Leipzig, 1877.
(14) *In Matth.* XXVII, 9.
(15) *Epist. ad Pammoch.*
(16) *Prepar. evang.*, IX, 30.

On a cru parfois que S. Paul en avait tiré quelques paroles de la première épître aux Corinthiens (1).

12° *Apocalypse de Baruch.* Elle a été publiée pour la première fois en 1866 par M Ceriani (2). L'original grec en est perdu; mais l'ouvrage nous est parvenu dans une traduction syriaque (3). L'ouvrage, si on y comprend la lettre aux tribus d'Israël, peut se diviser en sept parties (4). Il a été originairement écrit en grec, mais par un auteur qui ne semble pas avoir été chrétien : on y rencontre partout les sentiments d'un juif, confiant, malgré les plus terribles humiliations, dans l'élection divine de sa race. Il y a une assez grande ressemblance entre la structure de ce livre et celle du IVe livre d'Esdras. D'après Ewald, il daterait du règne de Domitien; d'après Wiezeler, de celui de Trajan. Il a été certainement écrit après la prise de Jérusalem par Titus.

§ 3. *Livre dont le titre est emprunté à des traditions païennes.*

Les livres sibyllins sont des parties d'un ouvrage composé pour faire pénétrer dans le monde païen les idées monothéistes. On les mit sous le patronage des sibylles, parce que ces antiques prophétesses se prêtaient par leur caractère vague et fabuleux à ces attributions.

Le philosophe ionien Héraclite (environ 500 avant J.-C.) est le premier à parler de la Sibylle (5). Platon, Aristote, Varron en parlent aussi. Ce dernier auteur même en compte dix (6) : la plus célèbre est la Sibylle de Cumes (7). Les oracles attribués aux anciennes sibylles sont depuis longtemps perdus, si même ils ont jamais existé, au moins sous forme de collection littéraire. Mais on mit de bonne heure sous leur nom des compositions morales et religieuses, qui ont été citées par un grand nombre de Pères. C'est ce qui a même fait mettre les sibylles au rang des prophètes : *Solvet sæclum in favilla — Teste David cum Sibylla.*

Clément d'Alexandrie (8) citait comme de S. Paul ces paroles : « Prenez en main les livres des Grecs, lisez les Sibylles, et voyez ce qu'elles disent de l'unité d'un Dieu, et comment elles annoncent l'avenir, et vous y trouverez clairement le Fils de Dieu ».

Le recueil des Oracles sibyllins comprend douze livres numérotés I-VIII et XI-XIV. Les livres IX et X sont perdus (9). Ces livres sont de dimension fort inégale. Ils sont composés d'éléments juifs, chrétiens et païens d'origine et d'époque très différentes. Les livres I, II, III, 1-96 sont chrétiens. Le livre III, 97-828 est le plus ancien morceau du recueil. On doit en placer la composition sous les Machabées (vers 146 environ). Il est l'œuvre

(1) I Cor. XI, 9. — Cfr. Fabricius, *op. cit.*, pp. 1072, 1073.
(2) *Monumenta sacra et profana*, t. I, fasc. II, pp. 73-98.
(3) Publiée aussi par M. Ceriani, *op. cit.*, Milan, 1871, t. V, fasc. II.
(4) V. l'analyse dans Drummond, *The jewish Messiah*, pp. 119 et suiv.
(5) Fabricius, *Bibl. græca*, t. I, p. 229
(6) *Inst. divin.* I, 6.
(7) Virgile, *Eglogue VI.*
(8) *Stromat.* VI.
(9) A moins qu'ils ne se retrouvent dans le livre VIII.

d'un juif d'Alexandrie. On y trouve une remarquable description de a venue et du règne du Messie (1). Le IV[e] livre, écrit par un Judéo-chrétien, est probablement de la fin du premier siècle de l'ère chrétienne. Les vers 1-51 du V[e] livre paraissent écrits par un chrétien vers 138 après Jésus-Christ, les vers 52-530 de ce même livre par un juif d'Alexandrie, vers 180 : la félicité du règne messianique y est annoncée. Le VI[e] livre offre des traces d'une main gnostique. Le VII[e], de l'an 160 environ, est dû à un hérétique. Dans le VIII[e], est une prophétie du jugement du monde (2), composée en 211 ; les vers 361-500, plus anciens, appartiennent au deuxième siècle. Les livres XI-XIV ont été découverts par le cardinal Maï à Milan et à Rome (3). Ils datent au plus tôt du V[e] siècle, et ont été écrits en Egypte par une main chrétienne.

Tous ces poèmes sont écrits en grec, et composés en hexamètres (4).

II. NOUVEAU TESTAMENT.

§ 1. *Prolégomènes.*

I. La littérature apocryphe du Nouveau Testament est très nombreuse. Longtemps on l'a dédaignée. Mais si on n'en apprend à peu près rien sur l'époque historique qu'elle a la prétention de décrire, on y trouve en revanche d'innombrables et précieux renseignements sur les mœurs, les goûts, les idées des âges qui l'ont vue se former. Son influence a été profonde sur l'imagination populaire, sur la littérature et sur les arts (5). Elle a aussi laissé des traces dans la liturgie. Il faut aller y chercher les sources de l'art chrétien au moyen âge. Plus tard Raphaël a reproduit des scènes tirées des Evangiles apocryphes. Des littérateurs protestants, comme Klopstock, dans la *Messiade*, s'en sont eux-mêmes inspirés. Ils suivaient en cela les auteurs des *Mystères* du moyen âge, qui ont abondamment puisé dans les apocryphes (6).

II. Le caractère général des apocryphes, et en particulier des Evangiles, est de multiplier les miracles, qui dans leurs récits sont souvent aussi inutiles que puérils et extraordinaires. « Comme l'a fort justement remarqué le docteur Tholuck, les apocryphes semblent n'avoir d'autre objet que de

(1) V. *Annales de philosophie chrétienne*, art. cité, p. 194.

(2) Les vers 217-250 sont acrostiches ; leurs initiales donnent les mots Ἰησοῦς χρειστὸς θεοῦ υἱὸς σωτὴρ σταυρός.

(3) *Veterum Script. nova Collect.*, t. III, pp. 202 et seq.

(4) La meilleure édition est celle d'Alexandre, *Oracula Sibyllina*, Paris, 1841-1856, 2 tomes en 3 vol. in-8°; 2[e] éd. Paris, 1869, 1 vol. in-8°. L'éditeur a joint au texte la traduction latine de Chasteillon. — Cfr. Mgr Freppel, *Les Apologistes*, leçons 14[e] et 15[e] ; l'abbé Lecanu, *Les sibylles et les livres sibyllins*, Paris, 1857, in-8° ; Mælher, *Patrologie*, trad. fr., t. II, p. 572; Reuss, *Les Sibylles chrétiennes*, dans la *Nouvelle revue de théologie*, de Strasbourg, t. VII (1861), pp. 193 et suiv.; G. Besançon, *Sur l'emploi que les Pères ont fait des oracles sibyllins*, Montauban, 1851, in-8°.

(5) Mgr Freppel, *Les Pères apostoliques*, 3[e] leçon, Paris, 1859, in-8°, pp. 62-67.

(6) Sabatier, dans l'*Encyclopédie* de Lichtenberger, t. I, p. 416.

séduire l'imagination par l'attrait du merveilleux. Les miracles de l'Evangile sont des signes, σημεῖα, où se manifestent non seulement la puissance, mais le caractère de Jésus-Christ; les miracles des apocryphes, des prodiges, τέρατα, *portenta*, où la figure même du Christ s'efface dans le faux éclat de la légende » (1).

Ces conteurs manquent souvent de sentiment chrétien, même dans les endroits où ils se bornent à commenter l'Evangile (2). C'est bien pire lorsqu'ils puisent dans leur propre fonds. L'auteur du Protévangile de S. Jacques... ne se contente pas du silence de Marie quand Josèphe ignore encore comment elle est devenue mère: il lui fait dire avec serment qu'elle ne sait comment cela est arrivé (3); et après son enfantement il ne trouve moyen de prouver sa virginité que par un attentat à sa pudeur. Dans l'Evangile de S. Thomas, l'Enfant Jésus est un magicien de la pire espèce, qui frappe de mort ceux qui l'entourent avec une facilité effrayante. Dans l'Evangile arabe on trouve, comme chez Apulée, un jeune homme métamorphosé en mulet. Mais inutile d'insister sur ces sottises ou ces puérilités (4).

III. Quelques-uns de ces apocryphes ont été certainement écrits dans le but d'intéresser et d'édifier les fidèles, en satisfaisant leur curiosité avide de suppléer aux lacunes des Evangiles. Mais d'autres ont été composés par des hérétiques, dans l'intention mauvaise de répandre par là leurs erreurs au milieu des chrétiens (5).

Malgré tout l'intérêt avec lequel on a lu ces écrits dans les premiers siècles, jamais aucun Père ne les a cités avec l'autorité et dans le sens qu'on accorde aux écrits canoniques. Le peu d'autorité dont ils pouvaient jouir est aujourd'hui complètement ébranlé. Dans une discussion scientifique, avec beaucoup de prudence et une critique rigoureuse, on peut en tirer parti. Les rationalistes ne s'en font pas faute du reste pour étayer leurs systèmes sur les origines du Christianisme. Pour les réfuter, il n'est pas inutile d'être au courant de la question et du contenu des livres apocryphes.

Mais si on peut s'en servir avec fruit dans la polémique, ne fût-ce que pour montrer la différence qui existe entre eux et les livres inspirés, il n'est jamais opportun de s'en servir dans la chaire chrétienne, qui est la chaire de vérité (6).

IV. La première collection des apocryphes, due à Michel Neandre (7), a été réimprimée sans grands changements par Grynœus (8) et par Gla-

---

(1) M. Wallon, *De la croyance due à l'Evangile*, 2e édit., p. 313.
(2) Cfr. *Evangile de la Nativité de Marie*, IX.
(3) *Protév. de Jacques*, XIII.
(4) V. Wallon, *op. cit.*, pp. 314 et suiv.
(5) V. de Valroger, *Introduction*, t. I, pp. 50 et suiv.
(6) *Compte-rendu des Conférences ecclésiastiques du diocèse de Versailles, imprimé avec l'approbation et par ordre de Mgr l'Evèque*, 1881, Versailles, 1883, in-8°, p. 32.
(7) *Apocrypha. hoc est narrationes de Christo, Maria, Joseph, cognatione et familia Christi extra Bibliam apud veteres tamen græcos scriptores, patres historicos, et philologos reperta. descripta, exposita, et edita græco-latine*, Bâle, 1564, in-8°.
(8) 1569.

ser (1). Un recueil bien préférable a été donné par J. A. Fabricius (2), qui n'a cessé de l'enrichir dans chacune de ses éditions. L'anglais J. Jones n'a fait que reproduire le travail de Fabricius (3). L'évêque danois André Birch continua l'œuvre de Fabricius (4). Signalons encore les travaux de Henke. Kleuker (5) et J. Schmidt. Le meilleur ouvrage. après celui de Fabricius, est dû à Thilo (6), qui a revu avec soin les textes sur les manuscrits, leur a ajouté des introductions et des notes étendues, mais qui, empêché par la mort, n'a pu achever sa publication. Tischendorf a publié trois recueils d'apocryphes des Evangiles, des Actes et de l'Apocalypse (7). M. Gustave Brunet a publié une traduction française des Evangiles apocryphes (8).

§ 2. *Evangiles apocryphes* (9).

Ces Evangiles traitent des parties de la vie de Notre-Seigneur passées sous silence par les Evangiles canoniques, c'est-à-dire des années de l'enfance et des circonstances de la Passion. Leur nombre pourrait dépasser la soixantaine, mais on peut les ramener à quelques types primitifs, qui se sont. avec la suite des temps, développés et diversifiés. Aucun d'eux, même sous la forme primitive. ne remonte au-delà du second siècle. Aucun des évangiles hérétiques en usage dans les innombrables sectes des quatre premiers siècles ne nous est parvenu; mais des légendes sur la sainte Vierge, saint Joseph. Jésus enfant. Jésus aux enfers. nées dans le même milieu et provenant du même esprit, nous ont été conservées (10). En remontant à leur origine, on rencontre le nom d'un hérétique du second siècle. à qui la tradition les rattache comme à leur auteur principal. Leucius Carinus. Ce personnage paraît tantôt unique, tantôt double. Les Pères le

---

(1) 1614.

(2) *Codex apocryphus Novi Testamenti*, Hambourg, 1703, 2 vol. in-8° ; *ibid.*, 1719, 3 vol. in-8°, *ibid.*, 1743, 3 vol. in-8°.

(3) *A new and full method of settling the canonical authority of the New Testament*, Oxford, 1726-1727, 3 vol. in-8° ; nouvelle édition. Londres, 1798.

(4) *Auctarium codicis apocryphi Novi Testamenti Fabriciani*, Copenhague, 1804, fasc. I.

(5) 1798.

(6) *Codex apocryphus Novi Testamenti, e libris editis et manuscriptis maxime gallicanis, germanis et italis collectus*, Leipzig, 1832, in-8°.

(7) *Evangelia apocrypha, adhibitis plurimis codicibus græcis et latinis maximam in partem nunc primum consultis, atque ineditorum copia insignibus*, Leipzig, 1853, in-8°, 2e édit., *ibid.*, 1876, in-8°. — *Acta apostolorum apocrypha, ex triginta antiquis codicibus græcis vel nunc primum eruit vel secundum atque emendatius edidit*, Leipzig, 1851, in 8°. — *Apocalypses apocryphæ*, Leipzig, 1869, in-8°.

(8) Paris, 1849, in-12. Redonné avec un titre nouveau et une addition contenant le *Thol dos Jeshoua*, Paris, 1873, in-12.

(9) V. Tischendorf, cité plus haut, note 7e : Reischl, *Die Pseudo-Evangelien in der rom. und germ. Literatur*, Halle, 1879, in-8°; Mgr Freppel, *les Pères apostoliques*, 2e édit., pp. 28 et suiv.; l'abbé Variot, *les Evangiles apocryphes, histoire littéraire, forme primitive, transformations*, Paris, 1878, in-8° ; Tischendorf, *De Evangeliorum apocryphorum origine et usu disquisitio historica critica*. Hagæ, 1851, in-8° ; Michel Nicolas, *les Evangiles apocryphes*, Paris, 1868, in-8°: Welte et Wetzer, *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique*, trad. Goschler, t. I, pp. 109 et suiv.

(10) Sabatier, *art. cité*, p. 417.

nomment Leucius, Lucius, Leuthius, Leuticius, Léontius, quelquefois Séleucus. Mais il est tout à fait impossible d'en dire quoi que ce soit de certain (1).

I. Evangiles se rapportant a l'enfance (2).

1° *Protévangile de Jacques.* D'après l'auteur, c'est Jacques le Mineur, frère du Sauveur. La plus grande partie (I-XX) est destinée à glorifier la mère de Jésus ; elle renferme le récit de la naissance, de la jeunesse, du choix de Marie comme Mère de Dieu, et de la naissance du Christ à Bethléem. Dans un appendice (XXI-XXII) l'histoire des Mages est racontée.

Cet Evangile se distingue des autres par la simplicité et la dignité de la rédaction ; malgré cela il est encore infiniment éloigné du style des Evangiles canoniques.

Origène (3), S. Epiphane (4), S. Grégoire de Nysse (5) et S. Jean Damascène (6) le connaissent. Peut-être S. Justin et Clément d'Alexandrie l'ont-ils eu sous sa forme primitive. Il fut en grande vénération dans tout l'Orient. Il se répandit peu en Occident. Le Pape Innocent Ier l'attribuait à Leucius (7). Il a été fréquemment cité au moyen âge.

Il en existe un grand nombre de manuscrits, grecs, syriens, arabes, coptes, où il porte des titres différents : « Evangile de Jacques, Livre sur la génération de la sainte Mère de Dieu, de la Nativité de Marie », etc.

Apporté en Europe par Guillaume Postel, il fut traduit en latin et publié dans cette langue par ce célèbre savant (8).

2° *Evangile de Thomas.* Cet écrit est très ancien, si ce que nous possédons sous ce nom appartient au livre que S. Irénée (9), Origène (10) et l'auteur des *Philosophumena* (11) appellent ainsi. Il est condamné dans le décret de Gélase (12), qui affirme que les Manichéens s'en servaient (13). D'après quelques auteurs (14), il était d'origine gnostique et était adopté par les Marcosiens et les Ophites.

Il contient l'histoire de l'enfance de Jésus, rendue fort scandaleuse par

(1) Sabatier, *ibid.*

(2) Nous empruntons cette division à M. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, p. III.

(3) *In Matt.* III,

(4) *Hæres.* LXXIX, § 5.

(5) *Orat. natal. Christi.*

(6) *Orat. I et II in natal. Mariæ.*

(7) *Ad Exuper. epist.* III, 3.

(8) Bâle, Oporinus, 1552, in-8°. Neandre en trouva le texte grec et l'imprima dans l'ouvrage que nous avons cité. Tischendorf l'a publié en grec, d'après 17 mss (*Evangelia apocrypha*, pp. 1-49).

(9) *Adv. Hæres.* I, 20.

(10) *Hom. I in Lucam.*

(11) Ed. Miller, Oxford, 1851, in-8°, p. 101.

(12) « Evangelia nomine Thomæ apostoli, quibus Manichæi utuntur, apocrypha » (Credner, *op. cit.*, p. 216).

(13) C'est ce que confirment les témoignages de S. Cyrille de Jérusalem (*Catech.* IV et VI) et de Léonce de Byzance (*De sectis*).

(14) Sabatier, *Ibid.*, p. 418.

les impertinences, les cruelles violences, la pédanterie et l'orgueil attribués à l'Enfant Jésus. Il finit avec la visite au temple de Jérusalem.

Cet Evangile, rédigé en grec, a produit des rédactions latines et arabes. On en trouve des traces dans le Coran.

De ces deux évangiles dérivent probablement tous les suivants (1).

3° *Evangile du pseudo-Matthieu.* Il est encore appelé « Livre de la naissance de la bienheureuse Marie », ou « Livre de l'enfance du Sauveur ». Il a été publié pour la première fois en entier par Tischendorf.

4° *Evangile de la nativité de Marie.* Il n'existe plus qu'en latin. Dans plusieurs manuscrits, il porte le titre suivant: « Incipit liber de ortu Beatæ Mariæ et Infantia Salvatoris a Beato Matthæo evangelista hebraice scriptus et a beato Hieronymo presbytero in latinum translatus ». Dans le prologue se trouve une lettre supposée des évêques Chromatius et Héliodore à S. Jérôme, avec la réponse de ce Père, qui défend l'authenticité de l'écrit (2). Il a beaucoup de rapports avec le protévangile de Jacques et avec celui du Pseudo-Matthieu. A côté de quelques inventions assez gracieuses, des niaiseries et des subtilités incroyables peuvent se lire.

L'ouvrage semble avoir été rédigé vers le sixième siècle par un écrivain latin, désireux de confirmer par des faits miraculeux la virginité perpétuelle de la Sainte Vierge.

5° *Evangile arabe de l'enfance du Sauveur.* Compilation des évangiles de S. Matthieu et de S. Luc et des apocryphes de Jacques et de Thomas, mais contenant aussi beaucoup de traces des superstitions orientales (3), la magie, l'astrologie, l'apparition des démons, etc.

Cet ouvrage existe aussi dans des manuscrits syriaques. Il était lu chez les Nestoriens, les chrétiens de saint Thomas et dans l'église copte. Il provient peut-être d'un Syrien nestorien du milieu du Ve siècle. La relation latine que nous en possédons n'est pas antérieure au commencement du XIIe siècle (4).

6° *Histoire de Joseph le charpentier.* Elle contient la vie de S. Joseph avec beaucoup de détails relatifs à Notre-Seigneur et à la Sainte Vierge. C'est une sorte de prédication composée en Egypte vers le sixième siècle, avec les récits précédents. On la lisait peut-être dans les églises le jour de la fête de ce Saint.

Il est impossible que le texte arabe ne soit qu'une élaboration d'un texte judéo-chrétien. Il en existe des versions copte et latine.

II. ÉVANGILE SE RAPPORTANT A LA PASSION.

Evangile de Nicodème. Cet ouvrage est composé de deux parties très distinctes: la première (I-XVI) contient un récit de l'accusation portée

---

(1) *Ibid.*

(2) V. S. Jérôme, *Opera, Patrol.* de Migne, t. XXX, c. 297; Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, pp. 51-112.

(3 V. ch. X.

(4) V. Peltzer, *Historische und dogmenhistorische Elemente in den Apokryphen Kindheits Evangelien*, Wurzbourg, 1864, gr. in-8°.

contre Jésus devant Pilate, de la marche du procès, du crucifiement et de la passion, écrit avec l'intention bien évidente de montrer l'innocence du Sauveur et la vérité de l'histoire évangélique ; la seconde (XVII-XXVIII) donne le récit de deux témoins, Lucius et Carinus, ressuscités à la mort de Jésus, qui vécurent quelque temps à Arimathée, et qui racontent sa descente aux enfers.

Sous sa forme actuelle, cet évangile ne remonte pas au-delà du sixième siècle. La première partie était connue de S. Justin (1) et de Tertullien (2), sous le nom d'*Acta Pilati* (3).

Au point de vue littéraire la seconde partie de l'évangile de Nicodème est la plus belle page de tous les apocryphes, et elle a inspiré Milton (4).

III. ÉVANGILES RELATIFS A LA SAINTE VIERGE.

1° *De la mort ou du départ de Marie* (*De dormitione vel transitu Mariæ*). Dans le décret du pape Gélase il est ainsi mentionné : « Liber, qui appellatur transitus, id est, Assumptio Sanctæ Mariæ, apocryphus (5) ».

2° *La naissance de Marie* (γέννα Μαρίας). Apocryphe gnostique que nous ne connaissons que par S. Epiphane (6).

IV. ÉVANGILES APOCRYPHES PERDUS.

Il est probable que dans les premiers temps chaque secte avait son évangile ; mais ces ouvrages n'étaient souvent que les variantes d'un même écrit mises sous des noms divers.

Nous citerons ici :

1° *Evangile selon les Hébreux.* On l'appelle aussi évangile des Nazaréens, chez qui S. Jérôme le découvrit écrit en araméen et le copia (7). Il crut même un moment que c'était l'original de notre texte grec de S. Matthieu (8), avec lequel il était généralement parallèle, mais il ne s'attacha pas longtemps à cette supposition. D'après Eusèbe (9), Papias et Hégésippe s'en étaient servis. S. Ignace (10) et S. Justin (11) le connaissaient.

(1) I. *Apolog.* XXXV, XLVIII.
(2) *Apolog.* XXI.
(3) Au nom de Pilate se rattache toute une littérature apocryphe : *Narratio Josephi Arimathiensis, vindicta Salvatoris, Anaphora Pilati, Epistola Pilati, Responsum Tiberii ad Pilatum ; Mors Pilati ; Lettre de Lentulus à Tibère*, avec le portrait du Seigneur. — Ces pièces se trouvent dans Thilo ou dans Tischendorf.
(4) Sur les recensions grecques et latines, V. Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, proleg. pp. lv et suiv.
(5) Credner, *Op. cit.*, p. 219.
(6) Sabatier, *Op. cit.*, p. 419.
(7) *De viris illustribus*, II. — Cfr. R. Simon, *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1689, in-4°. pp. 73 et suiv.
(8) *In Matt. XII, Comment. lib. II.*
(9) *Hist. eccl.* IV, 22, et III, 39.
(10) *Ad Smyrnens.*
(11) *Dial. cum Tryph.* VIII, CI ; *Apolog.* I, 16.

Au moyen des citations de cet évangile qu'on trouve chez les Pères, M. Hilgenfeld a essayé de le reconstituer (1).

D'après Lessing (2), Baur (3), Hilgenfeld (4), c'est le plus ancien des Evangiles et la source du S. Matthieu actuel. Rien de plus faux que cette conjecture, comme l'a prouvé une comparaison attentive (5).

Cet évangile fut probablement rédigé au commencement du second siècle, dans une ville de la Palestine, pour l'usage des judéo-chrétiens stricts. C'est ce qui fit que la secte des Nazaréens n'en voulut jamais accepter d'autre.

2º *Evangile des Ebionites*. Cet évangile n'était qu'une recension de celui des Hébreux (6). éloignée davantage encore de l'Evangile canonique. à cause d'idées et de préjugés dogmatiques plus accusés (7).

3º *Evangile des Douze*. Probablement c'est un autre nom de ce même ouvrage, en tête duquel se trouvait la liste des douze apôtres, dont le témoignage devait garantir la vérité de tout le récit qui suivait.

4º *Evangile de Barthélemy*. N'est pas autre chose que l'évangile de S. Matthieu porté dans les Indes par S. Barthélemy (8). Il ne faut donc pas le confondre avec l'apocryphe condamné par le décret de Gélase, « Evangelia nomine Bartholomæi apostoli » (9).

5º *Evangile de Pierre*. Théodoret (10) dit que les Nazaréens se servaient d'un évangile κατὰ Πέτρον. Hilgenfeld (11) prétend que sous le rapport de l'ancienneté il doit se placer entre l'évangile des Nazaréens et celui des Ebionites. Origène (12), Eusèbe (13), S. Jérôme (14) l'ont connu. Il ne s'écartait de l'évangile de S. Matthieu que par des modifications dans le sens d'un gnosticisme judaïsant. On a voulu récemment y voir la source de l'évangile de S. Marc (15) : on s'appuyait pour cela sur la tradition qui fait de S. Marc l'interprète de S. Pierre. Mais cette conjecture a été vite abandonnée, faute de preuves. Il a été condamné aussi par le pape Gélase (16).

6º *Evangile selon les Egyptiens*. Très ancien aussi, il est cité par S. Clément (17), par l'auteur des *Philosophumena* qui dit que les Naesséens s'en

---

(1) *Evangeliorum secundum Hebræos.... quæ supersunt... collegit* A. Hilgenfeld, éd. 2ª, Leipzig, 1874, in-8º, pp. 15-17 (*Novum Testamentum extra Canonem receptum*).

(2) Lessing's *Theolog. Nachlass*, Berlin, 1784, pp. 45 et suiv.

(3) *Krit. Untersuchungen über die Kanon Evangelien*, Tubingue, 1847, in-8º, p. 577.

(4) *Op. cit.*, p. 12.

(5) Bleek, *Einleitung in das Neue Testament*, Berlin, 1863, in-8º, pp. 104 et suiv., 287. — Holtzmann, *Synopt. Evangelien*, Leipzig, 1863, in-8º, p. 267.

(6) Eusèbe, *Hist. eccl.* III, 27.

(7) Cfr. R. Simon, *Histoire critique du texte du N. T.*, pp. 87 et suiv.; Hilgenfeld, *op. cit.*, pp. 32 et suiv.

(8) Eusèbe, *Hist. eccl.*

(9) Credner, p. 216.

(10) *Hæres. fab.* II, 2.

(11) *Op. cit.*, p. 39.

(12) *In Matt.* X, 17.

(13) *Hist. eccl.* III, 25.

(14) *De vir. illustr.* I.

(15) Hilgenfeld, p. 40.

(16) Credner, *ibid.*, p. 215.

(17) *Epist.* II.

servaient (1), par Clément d'Alexandrie (2), par Origène (3), par S. Jérôme (4), par Théophylacte (5) et par S. Epiphane (6).

Il semble issu d'un gnosticisme asiatique (7).

Les Ματθίου παραδόσεις s'en rapprochent (8).

7° « Chaque grande école gnostique avait aussi son Evangile, mais c'était le plus souvent un de nos Evangiles canoniques modifié. Ainsi les *Evangiles* de Basilide, de Cérinthe, de Carpocrate, n'étaient que les versions altérées de notre Matthieu ; celui d'Apelles et de Marcion dérivait de Luc. Le *Diatessaron* de Tatien était une compilation de nos quatre Evangiles remaniés peut-être sur quelques points. Les *Valentiniens* se servaient de nos évangiles canoniques qu'ils savaient interpréter dans le sens de leurs idées. Ce qu'ils appelaient l'*Evangile de vérité* ou l'*Evangile de perfection*, n'était que le recueil dogmatique de leurs idées. On rencontre encore des *Evangiles* sous les noms de Philippe, de Barnabas (9) de Thaddée que les Pères caractérisent comme des ouvrages hérétiques sans les faire connaître. Il paraît même avoir existé un *Evangile* de Judas Iscariot, en usage dans la secte des Caïnites. Les Manichéens avaient aussi un *Evangile de vie* (10) et un autre évangile appelé l'*Evangile du boisseau* (11). Il est question encore d'un *Evangile d'Eve*, etc., etc. Dans la même classe de ces écrits doivent être rangés l'*Evangile éternel* (12) sorti de la cellule d'un moine au treizième siècle, l'*Evangile de Jacques le Majeur* trouvé en Espagne en 1595, et condamné en 1682 par le pape Innocent XI, l'*Evangile de saint Jean* dont se servaient les Cathares, l'*Evangile des Templiers*, œuvre d'un spinoziste du XVIII[e] siècle (13). On voit que cette littérature apocryphe n'a jamais cessé (14) ».

§ 3. *Actes des Apôtres apocryphes* (15).

Non moins nombreux que les Evangiles apocryphes, ces Actes présentent les mêmes caractères. Ils proviennent presque toujours d'une source hérétique. C'est encore Leucius Carinus qui est donné comme leur principal auteur. Ils ont subi aussi des transformations jusqu'à la fin du moyen âge. Dans leur forme actuelle, ils ne semblent pas pouvoir remonter au-delà du neuvième siècle.

(1) *Philos.* V, 7, éd. Miller. p. 98.
(2) *Stromat.* III. 9, 63, 13, 93.
(3) *Hom. I in Luc.*
(4) *Comm. in Matt.*, préf.
(5) *In Luc*, proœm.
(6) *Hæres.* LXII, 2.
(7) V. les fragments de cet Evangile dans Hilgenfeld, p. 43.
(8) *Ibid.*, p. 49.
(9) « Evangelium nomine Barnabæ apocryphum » (*Décret de Gélase*, Credner, p. 215).
(10) *Evangelium vivum.*
(11) *Evangelion modion*, Marc, IV, 21.
(12) Apoc. XIV, 16.
(13) Ces deux derniers ont été recueillis dans le *Codex apocryphus* de Thilo.
(14) M. Sabatier, *ibid.* p. 420.
(15) V. Lepsius, *Die Apokryphen Apostelgeschichte und Apostellegenden, ein Beitrag zur altchristlichen Litteraturgeschichte*, Brunswick. 1883, in 8°, t. I.

1° *Histoire apostolique du Pseudo Abdias* (1). La préface de ce livre dit qu'il a été écrit en hébreu par Abdias, disciple de Jésus-Christ, ordonné par les apôtres évêque de Babylone, qu'il fut ensuite traduit en grec par Eutrope, disciple d'Abdias, et enfin en latin par Jules Africain. C'est tout simplement un tissu de fables, qu'on a voulu sans doute autoriser par le nom de Thaddée, appelé Addée par les Syriens, et resté le patron des églises de Syrie. L'ouvrage (en dix livres) n'est qu'une mauvaise traduction d'actes des apôtres plus anciens, ceux de Thomas, d'André, de Jean, etc., faite vers le sixième ou le septième siècle, dans le but d'expurger des hérésies que contenaient tous ces apocryphes, par un moine d'Occident assez ignorant. L'époque de l'auteur se révèle par la connaissance qu'il montre de la Vulgate et des œuvres de Rufin (2).

2° *Actes de Paul et de Thècle* (3). Les *Acta Pauli et Theclæ* racontent les voyages et la prédication de S. Paul, qui est accompagné par sainte Thècle, sur les côtes méridionales de l'Asie mineure. L'ouvrage a été composé au second siècle par un prêtre d'Asie en l'honneur de l'Apôtre des nations ; mais ce roman fut condamné par les évêques et son auteur fut déposé (4). Son ouvrage n'a jamais été considéré comme canonique (5).

3° *Actes de Pierre et de Paul*. Cet ouvrage paraît écrit pour confirmer les opinions particulières de différentes contrées d'Italie sur le séjour qu'y auraient fait ces deux apôtres : l'arrivée et le séjour de S. Paul à Messine y sont particulièrement décrits. On y trouve aussi le récit du martyre des deux apôtres à Rome. Des récits analogues se rencontrent dans deux autres apocryphes dont l'un est attribué à Marcellus, disciple prétendu de S. Paul, l'autre à S. Lin, pape (6).

Tischendorf en a trouvé un manuscrit grec du VIIIe ou du IXe siècle dans un monastère de Patmos.

4° *Actes de S. Jean*. Les *Acta Johannis* sont très anciens ; ils sont connus de Clément d'Alexandrie et d'Eusèbe (7). Philastre (8) les attribue à des hérétiques (9). Parmi les apocryphes c'est un des plus curieux (10).

5° *Actes de S. André*. Très connus dans l'ancienne église (11), ces Actes sont toujours rejetés comme empreints d'hérésie et écrits par des hérétiques. Le décret de Gélase les condamne (12). Il est possible, d'après ce que

---

(1) L'ouvrage a été aussi appelé *Certamen apostolicum*.

(2) Publié d'après Lazius, par La Barre, *Historia christiana veterum patrum*, Paris, 1583, in-f°, f°s 19 et suiv. — Il est dans Fabricius, *op. cit.*, t. III, pp. 402-742.

(3) V. Schlau, *Die Acten des Paulus und der Thecla*, 1877.

(4) Tertullien, *De baptismo*, XVII.

(5) « Igitur periodos Pauli et Theclæ, et totam baptizati leonis fabulam inter apocryphas Scripturas computamus. Quale enim est ut individuus comes Apostoli inter cæteras ejus res hoc solum ignoraverit ? Sed et Tertullianus vicinus eorum temporum refert, presbyterum quemdam, in Asia σπουδαστὴν Apostoli Pauli convictum apud Johannem, quod auctor esset libri, et confessum se hoc Pauli amore fecisse, loco excidisse » (S. Jérôme, *De vir. illustr.* VII).

(6) On ne peut dire si c'est à ces Actes que se rapporte la mention des « Actus nomine Petri apostoli, apocryphi », du Décret de Gélase (Credner, *op. cit.*, p. 215).

(7) *Hist. eccl.* III, 25.

(8) *Hæres.* LXXXVIII.

(9) Cfr. S. Aug., *Contr. advers. Legis et Prophet.* I, 20.

(10) Publié en grec par Tischendorf, *op. cit.*, pp. 266-276. — Cfr. Zahn, *Acta Johannis*, 1880.

(11) S. Epiphane, *Hæres.* XLVII, 1, LXI, 1, LXIII, 2 ; Eusèbe, *Hist. eccl.* III, 25 ; Philastre, *Hæres.* LXXXVIII ; S. Augustin, *l. c.*

(12) Credner, *Op. cit.*, p. 215.

disent Philastre et S. Augustin. qu'on ait plus tard expurgé ce livre de sorte que les fidèles pussent le lire. On n'y trouve rien en effet qui sente l'erreur ou l'hérésie. Il a beaucoup de rapports avec un écrit célèbre intitulé *Epistola encyclica Presbyterorum et Diaconorum Achaiæ de martyrio Andreæ*, que Bellarmin, Baronius, etc., ont prétendu être du temps des Apôtres.

6° *Actes de S. Philippe* et *Actes de S. Philippe en Grèce*, qui sont un complément des premiers. Les premiers sont condamnés dans le décret de Gélase (1).

7° *Actes de S. Barnabé*. Cet ouvrage, intitulé en grec *Voyages et martyre de S. Barnabé apôtre*, aurait eu, d'après son contenu, pour auteur, Jean Marc, compagnon des apôtres. Mais Papebroch (2), qui l'a publié, est d'un avis tout différent.

8° *Actes de S. André et de S. Matthias dans la ville des antropophages*. Les deux apôtres auraient, en prêchant l'Evangile dans cette ville. été mis à mort par ses habitants. L'ouvrage, rempli de fables, était lu chez les Gnostiques et les Manichéens.

9° *Actes et martyre de S. Matthieu*. Ce ne sont que des extraits des Actes de Pierre. d'André et de Matthias. qui sont cités précédemment (3).

10° *Actes de S. Thomas*. Au témoignage de S. Epiphane (4) et d'autres anciens écrivains, ce livre était en faveur chez les Encratites. les Origéniens et les Gnostiques. Rempli d'hérésies, il a été condamné dans le décret de Gélase (5), où l'on voit qu'il se composait de dix livres.

11° *Consummatio Thomæ*. Le livre qui précède et celui-ci sont la source principale du pseudo-Abdias. Tous deux paraissent fort anciens. Ce dernier a été publié en grec pour la première fois par Tischendorf (6).

12° *Martyre de S. Barthélemy*. Récit très semblable à celui qu'on lit dans le pseudo-Abdias. Zoëga en avait publié deux fragments ; Tischendorf l'a donné en entier (7).

13° *Actes de Thaddée*. Ils racontent la mission de Thaddée auprès d'Abgar, roi d'Edesse (8). L'auteur y parle d'un portrait du Christ envoyé à ce roi, et qui plus tard fut, dit-on, transporté à Constantinople. Tischendorf a le premier publié ces Actes (9).

14° *Actes de S. Pierre et de S. André*. Récemments découverts et édités par Tischendorf.

15° *Actes de S. Paul et de S. André*. Un fragment en a été donné par Zoëga.

16° *Recognitiones* (10). On peut joindre aux Actes apocryphes ce roman célèbre, dirigé contre S. Paul, qui y est poursuivi par S. Pierre sous la figure de Simon le magicien. L'auteur, pour le rédiger, s'est servi de deux

(1) *Ibid.*
(2) *Acta Sanctorum*, t. II junii, pp. 431 et suiv.
(3) Tischendorf, *op. cit.*, pp. 167-189.
(4) S. Epiph., *Hæres.* XLVII, 1.
(5) Credner, *l. c.*
(6) *Op. cit.*, pp. 234-242.
(7) *Op. cit.*, pp. 243-260.
(8) Eusèbe. *Hist. eccl.* I, 13 ; Nicéphore, *Hist. eccl.*, II, 7. — Cfr. W. Grimm, *Die Sage vom Ursprung des Christusbildes*, Berlin, 1843.
(9) *Op. cit.*
(10) Cfr. Hilgenfeld, *Die Clementinieschen Recognitionen und Homilien*, Iéna, 1848, in-8°.

ouvrages perdus, *la prédication de Pierre,* dont nous parlerons plus loin et *les voyages de Pierre* (Περίοδοι Πέτρου), qu'inspirait un judéo-christianisme très étroit.

§ 4. *Epîtres apocryphes.*

1° *Lettre de Jésus-Christ à Abgar.* La réponse de Notre-Seigneur à Abgar Oukhâmâ, quatorzième roi d'Edesse, contemporain d'Auguste et de Tibère, est en substance ainsi conçue : Jésus félicite Abgar « d'avoir cru sans avoir vu » ; il lui dit qu'il ne peut quitter Jérusalem sans avoir achevé son œuvre, mais qu' « après son ascension », il lui enverra un de ses disciples qui le guérira et prêchera l'Evangile à son peuple (1). Le décret de Gélase la considère comme apocryphe (2). Malgré cela, dans les temps modernes, des protestants, Grabe, Cave, Parker ont proposé de la joindre au Canon du Nouveau Testament. Un fait récent a paru donner quelque poids à leur opinion. Moïse de Chorène cite le nom du contemporain d'Abgar qui aurait conservé dans son écrit les lettres en question : il le nomme Ghéroubna ou Léroubna. Or, en 1852, le P. Alishan (3) a trouvé à la Bibliothèque nationale de Paris, dans les manuscrits arméniens, un ouvrage dont l'auteur se nomme Léroubna, qui contient la lettre d'Abgar et la réponse de Notre-Seigneur, avec l'histoire de la conversion des habitants d'Edesse par Addée. Plus tard, M. Cureton a découvert au British Museum, dans deux manuscrits syriaques du V[e] et du IV[e] siècles, un fragment de l'original syriaque dont l'arménien n'est qu'une traduction (4). Cet original vient d'être trouvé en entier (5). Le nom véritable de l'auteur est Laboubna (6). D'après le P. Alishan, le D[r] Cureton, Bickell, Philipps, ce document remonterait au premier siècle, tout en contenant un certain nombre d'interpolations de date postérieure. Quoi qu'il en soit, il est admis que ces lettres sont l'œuvre d'un chrétien qui voulait donner une glorieuse origine à l'église d'Edesse. Plusieurs critiques pensent même que cette correspondance a été rédigée au IV[e], peut-être au V[e] siècle, sur un texte plus ancien ou d'après une tradition déjà établie.

2° *Lettres de S. Pierre à S. Jacques.* Elles se trouvent dans les *Homélies clémentines* (7), Pierre y recommande à Jacques les livres de ses prédications (8).

3° *Epître de S. Paul aux Laodicéens.* Elle doit son origine à Coloss. IV, 16, où il est question d'une lettre aux Laodicéens qui est peut-être l'épître

(1) Eusèbe, *Hist. eccl.* III, 13. — V. aussi les *Actes de Thaddée* ; Moïse de Chorène, *Histoire*, II, 33.

(2) « Epistola Jesu ad Abgarum apocrypha » (Credner. *op. cit.*, pp. 223).

(3) Traduit par Emin dans Langlois, *Collection des historiens de l'Arménie*, t. I, pp. 319 et suiv.

(4) *Ancient syriac documents relative to the earlyest establishment of Christianity in Edessa* (publiés par M. Wright après la mort de Cureton), Londres, 1864.

(5) A S. Pétersbourg. Il a été publié sous son vrai titre par M. G. Philipps, *The doctrine of Addai the apostle*, Londres, 1876.

(6) V. Bickell, *De re Syrorum litteraria*, Munster, 1871, in-8°.

(7) Photius les mentionne, *Biblioth.* CXIII.

(8) Dans Fabricius, *op. cit.*, pp. 907 et suiv.

actuelle aux Ephésiens (1). ou qui est entièrement perdue. S. Jérôme est le premier à mentionner cet apocryphe (2). Ce n'est qu'une courte mais indigeste compilation des autres épîtres de S. Paul (3).

4° *Correspondance de S. Paul avec les Corinthiens.* Un passage de I, Cor. V, 9, a amené la fabrication d'une lettre de S. Paul aux Corinthiens, et d'une réponse des Corinthiens à S. Paul. Ces lettres se sont conservées en arménien (4). L'antiquité ne les a nullement connues.

5° *Lettre de S. Paul aux Alexandrins.* Elle est mentionnée dans le Canon de Muratori (5). Quelques modernes ont cru que l'épître aux Hébreux était ainsi désignée ; mais leur opinion est absolument inadmissible (6).

6° *Correspondance de S. Paul avec Sénèque.* Plusieurs lettres entre S. Paul et Sénèque le philosophe (six de Paul, huit de Sénèque) sont, dans l'antiquité, mentionnées par S. Jérôme (7) et S. Augustin (8). Elles ont passé pour authentiques pendant le moyen âge. Elles ont pour point de départ l'endroit des Actes, XVIII, 12, qui raconte la comparution de Paul devant Gallion, frère de Sénèque (9).

7° *Lettre de S. Jean à un hydropique.* Elle est mentionnée dans l'histoire apocryphe de Prochore (10). Très courte, cette lettre ne renferme qu'un ordre donné, au nom de la Sainte Trinité, de recouvrer la santé.

8° *Lettre de S. Ignace d'Antioche à la Vierge et réponse de la Vierge à S. Ignace* (11). S. Bernard (12) en parle le premier. Canisius osa en soutenir l'authenticité, que Baronius et Bellarmin rejettent. Ces lettres écrites en style simple sont pleines de sentiments pieux (13).

§ 5. *Apocalypses apocryphes* (14).

La plupart de ces Apocalypses sont, comme presque tous les apocryphes, l'œuvre d'hérétiques.

1° *Apocalypse de S. Pierre.* Elle est déjà mentionnée avec quelques réserves dans le Canon de Muratori (15). Théodote, hérétique du milieu du

(1) Gilly, *Précis*, t. III, p. 301.
(2) *In Coloss.* IV, 16.
(3) V. Fabricius, *Codex apocryphus N. T.*, t. II, pp. 853 et suiv.
(4) Elles ont été publiées en 1715. — Elles sont traduites en français dans le *Dictionnaire des Apocryphes*, de Migne.
(5) Tregelles, *Canon muratorianus*, p. 20.
(6) *Ibid.*, pp. 47-48.
(7) *De vir. illustr.* XII.
(8) *Epist.* LII *ad Macedon.*
(9) V. Aubertin, *Sénèque et S. Paul*, Paris, 1857, in-8°, p., 409 ; G. Boissier, *La religion romaine*, Paris, 1874, in 8°, t. II, pp. 52-104.
(10) *Biblioth. Patrum*, éd. de Lyon, t. II, p. 61.
(11) Fabricius, *Codex apocryphus*, t. II, pp. 907-913.
(12) *Serm. VII in Psalm.* XCIX.
(13) Nous ne parlons pas des autres prétendues Lettres de la Vierge à ses fidèles, qui ont donné lieu, pendant le XVII° siècle, à tant de discussions.
(14) V. Tischendorf, *op. cit.*; Le Hir, *Les Apocalypses apocryphes*, dans *Etudes bibliques*, t. II, pp. 90 et suiv,
(15) Tregelles, *op. cit.*, pp. 20, et 56.

IIe siècle, s'en servait (1). Clément d'Alexandrie (2), Eusèbe (3), Sozomène (4) la citent: ce dernier même dit qu'on la lisait dans certaines églises de la Palestine, en la fête de la Parascevé. Le *codex Claromontanus* la range, comme S. Méthode de Tyr, parmi les livres canoniques (5). Elle traitait du jugement dernier. Les quelques fragments qui en restent indiquent un esprit judaïsant très exalté. Les fragments que Jacques de Vitry en a donnés en latin (6) au XIIIe siècle ne paraissent pas provenir de l'apocryphe dont nous nous occupons (7).

2° *Apocalypse de S. Paul, Anabaticon Pauli, visiones Pauli.* Eusèbe (8) parle d'une Apocalypse de Paul. Elle est l'œuvre d'un gnostique antijudaïsant. On la croyait perdue, mais Tischendorf l'a découverte et publiée. Elle est basée sur le ravissement de S. Paul (9). S. Augustin dit qu'elle était pleine de fables (10).

Il existait probablement un autre écrit du même genre, fondé sur la même donnée, et appelé Ascension de S. Paul.

3° *Apocalypse de Jean.* Il est question, à partir du XIe siècle, d'une seconde Apocalypse de S. Jean. C'est un ouvrage sans aucune valeur (11).

4° *Apocalypse de S. Thomas.* Condamnée par le décret de Gélase (12).

5° *Apocalypse de S. Etienne.* Condamnée par le même décret (13). Elle semble basée sur Act. VII, 55.

6° *Apocalypse de S. Barthélemy.* Trouvée dans les manuscrits de la Bibliothèque nationale de Paris, elle a été publiée par M. Dulaurier (14).

7° *Descente de la Vierge Marie aux enfers.* Se trouve en grec à la Bibliothèque nationale (mss); mais rien n'en a encore été publié.

§ 6. *Autres apocryphes.*

Quelques livres d'un caractère doctrinal ou ecclésiastique eurent dans l'ancienne Eglise certaine autorité, et on les fit même remonter jusqu'aux apôtres. Leur caractère apocryphe est universellement reconnu aujourd'hui.

1° *Constitutions apostoliques.* Ce recueil, en huit livres, de règles et de prescriptions très variées a été attribué à S. Clément. Quelques-uns des

(1) Clément d'Alexandrie, dans Grabe, *Spicilegium*, t. I, p. 74.
(2) V. les passages dans Tregelles, *op. cit.*, pp. 56.
(3) *Hist. eccl.* III. 3, 25, VI, 14.
(4) *Hist. eccl.* VII. 19.
(5) On y voit qu'elle comptait 270 στίχοι.
(6) Il existe en arabe une Apocalypse de Pierre d'où proviennent peut-être ces fragments.
(7) Les fragments sont dans Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra canonem receptum*, fasc. IV, pp. 72-74.
(8) *Hist. eccl.* III, 3.
(9) II Cor. XII. 1.
(10) *In Joan.* XCVIII. 8. — Elle est en grec dans Tischendorf. Le texte syriaque, avec traduction latine, a été publié par M. Cowper, dans le *Journal of sacred Literature*, 1864, pp. 372 et suiv.
(11) Publié par Tischendorf.
(12) Credner, *op. cit.*, p, 219.
(13) *Ibid.*
(14) Paris, 1837.

morceaux dont il est composé peuvent remonter au commencement du IIIe siècle; mais sa forme actuelle ne saurait être reculée au delà du Ve. Eusèbe et S. Athanase attaquaient déjà son authenticité (1).

2° *Doctrine des apôtres.* Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων (2). Clément d'Alexandrie, Eusèbe et S. Athanase en parlent. Cet ouvrage doit remonter pour le moins aux environs de 150. Il est divisé en deux parties, l'une morale, l'autre disciplinaire. Le VIIe livre des constitutions apostoliques (ch. I-XXXII) n'est qu'une paraphrase de la Doctrine des Apôtres, et la première partie de ce livre a été arrangée à peu près de la même façon par l'auteur des *Duæ viæ* ou *Judicium Petri.* Cette partie se retrouve aussi dans les chapitres XVIII-XX de l'*Epître* de S. Barnabé. Mais il semble que cette Epître est le plus ancien des deux écrits. Il n'est nullement probable, comme Hilgenfeld le veut, que la Διδαχὴ ait été interpolée par les Montanistes.

3° Notons enfin les trois livres suivants mentionnés dans le décret de Gélase:

« Liber qui appellatur Laus (Lusa, Lusus) Apostolorum.
« Liber qui appellatur Sortes Apostolorum.
« Liber qui appellatur Canones Apostolorum » (3).

Chapitre II

LIVRES PERDUS

I. La Bible mentionne un certain nombre de livres aujourd'hui perdus, et dont quelques-uns, s'ils existaient encore, feraient peut-être partie de l'Ecriture (4).

En voici la liste:

1° Le livre des Guerres du Seigneur (5).
2° Le livre de l'Alliance (6).
3° Le livre des Justes (7).
4° Le livre de Nathan le prophète (8).

---

(1) Editées par Cotelier (1724). de Lagarde (Leipzig, 1862), le cardinal Pitra (*Juris eccl. græc. hist. et monum.*. Rome, 1864.

(2) Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων, ἐκ τοῦ Ἱεροσολυμιτικοῦ χειρογράφου νῦν πρῶτον ἐκδιδομένη — ὑπὸ Φιλοθέου Βρυεννίου, μητροπολίτου Νικομηδείας, Constantinople, 1880, in-8° ; Hilgenfeld, *op. cit.*, p. 89. — Cfr. des fragments de ce livre traduits en français par M. l'abbé Duchesne, dans le *Bulletin critique*, t. V (1884), pp. 91 et suiv., et l'article du même érudit, *ibid.*, pp. 381 et suiv., où sont indiqués d'autres travaux sur ce livre — Il faut noter encore la *Didascalia Apostolorum* traduite du syriaque et éditée par M. de Lagarde, 1855, et Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων, *publié pour la premiere fois en France avec un commentaire* par P. Sabatier, Paris, 1885, in-8°.

(3) Credner, *op. cit.*, pp. 220, 221.

(4) Ubaldi, *Introductio*, t. II, p. 430 ; Cornely, *Introductio*, p. 228.

(5) Nombr. XXI, 14.

(6) IV Rois, XXIII, 2.

(7) Jos. X, 13 ; II Rois, I, 18.

(8) I Paral. XXIX, 29 ; II Paral. IX, 29.

5° Le livre de Gad, le prophète (1).
6° Le livre de Samuel (2).
7° Les trois mille Paraboles de Salomon, les mille et cinq Poèmes, le livre des Animaux et des Plantes, du même (3).
8° Le livre d'Addo, le prophète, et vision d'Addo au sujet de Jéroboam (4).
9° Le livre d'Athias le prophète (5).
10° Le livre de Séméias le prophète (6).
11° Le livre et les Paraboles de Jésu, fils d'Hanani (7).
12° Le livre ou les discours d'Hozai (8).
13° Le livre des paroles des jours de Salomon (9).
14° Le livre des discours des jours des Rois de Juda (10).
15° Le livre des paroles des jours des Rois d''Israël (11).
16° Le livre des discours d'Osias, qu'écrivit Isaïe, fils d'Amos (12).
17° Les descriptions du prophète Jérémie (13).
18° Le livre des jours du Sacerdoce de Jean Hyrcan (14)
19° Les cinq livres de Jason de Cyrène (15).
20° Le livre d'Hénoch (16).

II. Quant à l'inspiration de ces livres, S. Jean Chrysostôme (17), Estius et Serarius, etc., ont cru qu'elle avait existé réellement, mais que Dieu les avait laissés se perdre, parce qu'ils étaient destinés seulement à l'usage de la Synagogue et non à celui de l'Eglise. D'autres auteurs au contraire, avec S. Augustin (18), etc., nient cette inspiration : on ne peut, disent-ils, la conclure de ce qu'ils sont cités dans l'Ecriture, car S. Paul cite parfois des poètes et des écrivains païens, Aratus, Ménandre, Epiménide (19). Le plus simple est de laisser cette question de côté, à cause de son manque absolu d'utilité pratique.

(1) I Paral. XXIX, 29.
(2) I Paral. XXIX, 29.
(3) III Rois, IV, 32, 33.
(4) II Paral. XIII, 22, IX, 29.
(5) II Paral. IX, 29.
(6) II Paral. XII, 15.
(7) II Paral. XX, 34.
(8) II Paral. XXIII, 19.
(9) III Rois, XI, 41.
(10) III Rois, XIV, 29.
(11) *Ib.* V, 19, et II Paral. XXXIII.
(12) II Paral. XXVI, 22.
(13) II Mach. II, 1.
(14) I Mach. XVI, 23-24.
(15) II Mach. II, 24.
(16) Jud. 14. — V. plus haut, p. 481.
(17) *Hom. IX in Matt ; hom. VII in I Cor.*
(18) *De civit. Dei*, XVIII, 38 : *quæst.* XLII *in Num.*
(19) Act. XVIII, 28 ; I Cor. XV, 23 ; Tit. I, 12.

SEPTIÈME PARTIE

INTERPRÉTATION DE L'ÉCRITURE

Chapitre I

PROLÉGOMÈNES

I. L'*Herméneutique* (1) est l'ensemble des règles que l'on suit dans l'interprétation du texte sacré. En d'autres termes c'est la science de l'interprétation exacte de l'Ecriture (2).

Le mot herméneutique vient du grec ἑρμηνεύειν, expliquer (3).

Interpréter un texte, c'est simplement faire comprendre la pensée de l'auteur de ce texte, montrer le sens qu'il a voulu donner à ses paroles. Il faut pour cela que l'interprète saisisse bien le sens de l'auteur et le fasse comprendre clairement. S. Augustin le fait justement remarquer : « Duæ sunt res quibus nititur omnis tractatio Scripturarum : modus inveniendi quæ intelligenda sunt, et modus proferendi quæ intellecta sunt » (4).

II. Quelles que soient les règles tracées par l'herméneutique, l'exégèse dépendra toujours, dans une certaine mesure, de l'exégète. Il faut à celui-ci une grande clarté d'esprit. Puis, en outre des études préliminaires indispensables portant sur la philologie, l'histoire, l'archéologie, la littérature, etc., il a besoin de qualités morales élevées, telles que la sincérité, l'impartialité, le courage. Il doit éviter aussi le parti-pris, et ne pas chercher dans le texte ce qu'il désire y trouver. En outre, il faut qu'il se soumette aux règles dogmatiques fixées par l'Eglise. Ce sont ces règles que nous allons exposer dans la suite de cette partie de notre Introduction.

---

(1) ἑρμηνεία, ἑρμηνεύτικη τέχνη.

(2) M. Gilly la définit « une science d'observations déduites de l'étude de l'esprit humain et des chefs d'œuvre de l'exégèse » *Précis d'Introduction*, t. III, p. 1.

(3) *Exégèse*, ἐξήγησις, d'ἐξηγεῖσθαι, *expliquer*, a le même sens étymologique ; mais d'après l'usage adopté, on l'applique au commentaire et à l'explication du texte ; l'herméneutique est l'ensemble des règles que l'exégèse doit suivre. — Cfr. Ranolder, *Hermeneutica biblica*, 2e éd., Buda, 1859, in-8°, t. I, § 1 ; Lamy, *Introductio*, 2e éd., t. I, p. 212; Gilly, *op cit.* t. III, p. 2.

(4) *De Doctr. Christ.* I, 1, n° 1.

III. L'importance de l'herméneutique biblique est facile à comprendre d'après son objet. Il est inutile de s'étendre là-dessus. Mais le lecteur n'aura nulle peine à comprendre qu'il faille développer avec une certaine ampleur les règles de la véritable herméneutique, s'il se rappelle où leur oubli a conduit les exégètes modernes protestants et rationalistes. Ils ont eu tort de suivre de faux principes. En outre, ils ont eu à lutter contre des difficultés réelles très considérables. Parmi ces difficultés, indiquons les suivantes : l'âge de nos livres saints, le pays où ils ont été écrits, la langue en partie perdue dans laquelle ils ont été pour la plupart écrits, surtout le sujet de ces livres, que les préjugés et les intérêts de sectes ont eu pour résultat d'obscurcir (1).

IV. La littérature du sujet est considérable. Nous ne citerons que les principaux auteurs qui l'ont traité.

1° *Auteurs catholiques.* Sanctius Pagnini (2) ; — A. Catharinus, *Claves duæ ad aperiendas, intelligendasque Scripturas* (3) ; — Lindanus (1525-1583), *De optimo sacras Scripturas interpretandi genere stromatum libri III* (4) ; — Sixte de Sienne (5) ; — Joseph Acosta, *De vera Scripturas interpretandi ratione* (6) ; — Hofmeister (7), *Canones ad interpretandas sacras litteras* (8) ; — P. A. Beuter (9), *Adnotationes decem ad sanctam Scripturam* (10) ; — Del Rio (1551-1608), *Pharus sacræ sapientiæ* (11) ; — Marcelli (12), *Canones explicandæ Scripturæ divinæ* (13) ; *Ars interpretandi Scripturas divinas et e genuino earum sensu disputandi* (14) ; — Antonius a Matre Dei (15) ; — Neercassel (16), *Tractatus de lectione sacrarum Scripturarum* ; — Metzger (17), *Institutiones S. Scripturæ, seu principia, regulæ et instructiones de modo recte intelligendi et interpretandi S. Scripturam* (18) ; — J. B. du Hamel, *Institutiones biblicæ* (19) ; — Martianay (20), *Traité méthodique, ou manière d'expliquer l'Ecriture par le secours de trois syntaxes, la propre, la figurée, l'harmonique* (21); *Méthode sacrée pour apprendre et expliquer l'Ecriture sainte par l'Ecriture*

---

(1) Gilly, *op. cit.*, t. III, p. 4.
(2) V. plus haut, p. 12.
(3) Leyde, 1548, in-f°,
(4) Cologne, 1558. in-8°. — Cet ouvrage a été attaqué par un Juif converti, Jean Isaac, dans un écrit qui porte le même titre, *ibid.*, 1559. in-8°.
(5) V. plus haut, p. 13.
(6) Dans son *De Christo revelato Libri VI*, Rome, 1590, in-f°.
(7) Non cité dans Hurter.
(8) Paris, 1573, in-f°,
(9) Non cité par Hurter.
(10) Valence, 1566, in-f°.
(11) Lyon, 1608, in-4°.
(12) Jésuite hollandais, 1593-1664.
(13) Herbipoli, 1653, in-24.
(14) Cologne, 1659, in-4°.
(15) V. plus haut, p. 16.
(16) Oratorien, devenu évêque de Castorie, 1623-1683.
(17) Emmerick, 1677, in-8°. Traduit en français par Le Roi, Cologne, 1680, in-8°.
(18) Salzbourg, 1680, in-4°.
(19) Paris, 1698, in-8°.
(20) V. plus haut, p. 16.
(21) Paris, 1703, in-12.

même, ; — Bukentop, *De sensibus Scripturæ* (1) ; — Duguet et d'Asfeld, *Règles pour l'intelligence de l'Ecriture sainte* (2), nous aurons à revenir plus loin sur cet ouvrage ; — J. de Turre, *Institutio ad Verbi Dei scripti intelligentiam* (3) ; — Monsperger, *Institutiones hermeneuticæ V. T.* (4) ; — Hayd, *Introductio hermeneutica in Sacros N. T. libros* (5) ; — Seemuller. *Institutiones ad interpretationem Sacræ Scripturæ* (6) ; — Vizer, *Hermeneutica sacra Novi Testamenti* (7) ; — Meyer (8) ; — Azemberger, *Brevis conspectus institutionis hermeneuticæ* (9) ; — Gerhauser, *Theoria hermeneuticæ sacræ* (10) ; — Jahn (11). que nous citerons et discuterons assez souvent dans cette partie ; — Arigler, *Hermeneutica biblica generalis* (12) ; — Sandbichler, *Darstellung der Regeln einer allgemeinen Auslegungskunst von den Buchern des A. und N. Bundes, nach Jahn* (13) ; — Alber (14) ; — Unterkircher (15), *Hermeneutica biblica catholica* (16) ; — Janssens (17) qui traite un peu ce sujet dans son chapitre V ; — Riegler, *Biblische Hermeneutik* (18) ; — Patrizzi, *De interpretatione Scripturarum sacrarum libri duo* (19) : le premier livre de cet ouvrage, édité à part sous ce titre, *Institutio de interpretatione Bibliorum* (20), nous a fourni la matière de cette partie de notre travail ; le second livre, qui donne l'interprétation de plusieurs endroits importants de l'Ancien Testament a paru aussi à part sous ce titre, *Biblicarum quæstionum decas* (21) ; — Kohlgrueber (22), fatiguant à force de subtilité et d'excès d'analyse ; — Ranolder (23). dont l'ouvrage est d'une grande importance ; — Guntner, Danko (24), etc. Il y a aussi des précis d'herméneutique dans les Introductions de Glaire, de Lamy. d'Ubaldi. de Cornély (25), de Gilly.

2° *Auteurs protestants.* Flacius Illyricus (26) ; — Salom. Glassius (27), — ; Pfeiffer (28) ; — Loescher, *Breviarium theologiæ exegeticæ, legitimam Sa-*

(1) Paris, 1716. in-12.
(2) Louvain, 1704, in-12.
(3) Paris, 1716. in-12.
(4) Parme, 1711, in-4°.
(5) Vienne, 1776, 1781, in-8°.
(6) Vienne, 1777. in-8°.
(7) Augsbourg, 1779, in-8°.
(8) Bude, 1784-1785, in-8°.
(9) V. plus haut, p. 17.
(10) Straubingen, 1798, in-8°.
(11) Dilingen, 1811, in-8°.
(12) V. plus haut, p. 17.
(13) Vienne, 1813, in-8° (à l'index).
(14) Salzbourg, 1813, in-8°.
(15) Sur ces deux auteurs, V. p. 18.
(16) Œniponte, 1830, in-8° ; 3° édition revue par Hoffmann, *ibid.*, 1846, in-8°.
(17) V. plus haut. p. 18.
(18) Augsbourg, 1835, in-8° ; 2° édit. *ibid.*, 1847.
(19) Rome, 1844, in-8°.
(20) Rome, 1876, in-8°.
(21) Rome, 1877, in-8°
(22) V. plus haut, p. 19.
(23) *Ibid.*
(24) *Ibid.*
(25) On lira avec intérêt et utilité le *Conspectus historiæ exegeseos* que donne cet auteur, *Introductio*, pp. 594-732.
(26) V. p. 21.
(27) V. p. 25.
(28) V. p. 23.

cræ Scripturæ interpretationem et studii biblici rationem tradens (1); — Rambach. *Institutiones hermeneuticæ sacræ* (2); — Baumgarten, le maître de Semler. *Unterricht von der Auslegung der heileigen Schrift* (3); *Ausfuehrlicher Vortrag ueber die Hermeneutick* (4); — Ernesti (5); — Semler (6); — Stier. *Andeutungen fur glauebiges Schriftvestaendniss* (7); — Perry. *Biblical hermeneutics, a treatise on the interpretation of the Old and New Testaments*, 1883, in-8°, etc. (8)

Chapitre II

DES DIVERS SENS DE L'ECRITURE EN GÉNÉRAL (9)

I. Plusieurs parties de l'Ecriture n'ont pas ce sens unique que dans tous les livres le texte offre au lecteur ; elles en ont un autre : c'est ce que nous enseignent l'Ecriture elle-même, la doctrine unanime des Pères et de presque tous les Commentateurs de la Bible, à l'exception de la plupart des Protestants.

Le premier sens est appelé *littéral*, le second *spirituel*. Le premier est nommé chez les Hébreux הפשט, chez les Grecs κατὰ ῥητόν ; le second est dit הדרש et μυστικός (10).

Le sens littéral de l'Ecriture est celui que le Saint-Esprit a en vue directement et principalement, et qui ressort du sens naturel des termes pris dans leur acception ordinaire.

Le sens spirituel est celui que l'auteur a voulu cacher sous les expressions qu'il emploie, et que l'on peut trouver par comparaison avec d'autres endroits de l'Ecriture (11).

II. Au moyen âge on avait formulé, dans un distique mnémotechnique, les sens divers que peut présenter la Bible :

Littera gesta docet, quid credas allegoria,
Moralis quid agas, quo tendas anagogia (12).

Cette division s'accorde avec celle que nous avons donnée. car les sens

---

(1) Wittemberg, 1619, in-8°.
(2) Iena, 1723, in-4° : 8e éd., *Ibid.*, 1764.
(3) Halle, 1742, in-8°
(4) *Ibid.*, 1769, in-8°.
(5) V. plus haut, p. 25.
(6) V. plus haut, p. 26.
(7) Leipzig, 1824-1830, in-8°.
(8) New-York, 1883, in-8°.
(9) Nous suivons comme nous venons de le dire, le P. Patrizzi, *Introductio de interpretatione Bibliorum*, 2e éd., Rome, 1876, in-8°.
(10) Beaucoup d'autres noms de ces deux sens seront indiqués dans la suite.
(11) « Illa prima significatio qua voces significant res... est sensus historicus vel litteralis. Illa vero significatio qua res significatæ per voces, iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis, qui super litteralem fundatur et eum supponit » S. Thomas, 1a, q. 1, 10.
(12) Les scolastiques plus récents ont développé ainsi ces vers :

« Dicitur historicus, quem verba expressa designant,
Et allegoricus, priscis qui ludit in umbris ;
Moralis, per quem vivendi norma tenetur ;
Quid verto speres, anagogicus altius effert ».

allégorique, moral ou tropologique, et anagogique, ne sont que des variétés du sens spirituel. Elle semble avoir été imaginée par S. Augustin : « In libris autem omnibus sanctis, dit ce saint docteur. intueri oportet, quæ ibi æterna intimentur, quæ facta narrentur, quæ futura prænuntientur. quæ agenda præcipiantur, vel moneantur » (1). Un peu plus tard, S. Eucher de Lyon se sert des formules énoncées plus haut (2). Cassien reproduit une division analogue (3).

III. Cette division mediævale n'est pas à conserver ; elle divise assez bien, il est vrai, les différentes parties de l'Ecriture au point de vue de leur contenu ; mais, au point de vue du sens, elle est fort défectueuse. La *lettre*, en effet, n'enseigne pas seulement l'histoire ; elle rappelle encore les lois, les préceptes moraux, elle donne les prophéties : toutes ces choses ont en effet un sens littéral. L'allégorie est sans doute un sens spirituel, mais elle est loin de se borner à indiquer ce qu'il faut croire. S. Paul dit en effet : « Quæ sunt per *allegoriam* dicta ; hæc enim sunt duo testamenta » (4). On doit donc y trouver beaucoup d'enseignements destinés à fortifier l'espérance et à corriger ou améliorer les mœurs. Dans le sens littéral se rencontrent aussi de nombreux points ayant rapport aux mœurs et au bonheur éternel, et qui sont à tort rangés dans les sens moral et anagogique (5).

IV. Les erreurs et les difficultés qui se présentent par rapport à la division des sens de l'Ecriture proviennent de ce que chez les Pères les mots par lesquels on les désigne n'ont pas toujours la même signification. Ainsi S. Augustin donne au mot *littera* le sens que les grammairiens appellent *proprium*, que quelques théologiens et interprètes nomment *grammaticum*, et qu'ils distinguent du sens *translatus* : « Qui enim sequitur *litteram translata* verba sicut propria tenet, neque illud quod *proprio* verbo significatur, refert ad aliam significationem » (6). Cette notion du sens littéral devait nécessairement amener, chez beaucoup de Pères et de Commetanteurs, une distinction entre le sens littéral ou κατὰ ῥῆτον et le sens *translatus* ou κατὰ τρόπον qui n'est cependant qu'une espèce du sens littéral. En même temps on appela *translatus* ou κατὰ τρόπον, à la fois le sens que l'on trouve aux métaphores bibliques, qui est assurément littéral, et celui qu'offrent les allégories, qui ne peut être que spirituel. On donne aussi le nom de mystique au sens de quelques figures de rhétorique ou de quelques paraboles, qui certainement est littéral.

V. Outre les sens littéral et spirituel, il y a encore le sens *accommodatice* (7). C'est (8) une dénomination assez impropre. car le sens ainsi appelé n'est pas celui de l'Ecriture, mais celui qu'on lui attribue, en ac-

---

(1) *De Genesi ad litt.* I, 1.
(2) *Liber formularum spiritalis intelligentiæ*, préface.
(3) *Collat.* XIV, c. 8.
(4) Gal. IV. 24.
(5) On verra plus loin que chez les Pères ἀναγωγῆς signifie une variété du sens spirituel.
(6) *Doctr. Christ.* III, 5. — Cfr. *ibid.*, c. 9 ; *De Genesi ad litt.* VIII, c. I, § 2, XI. c. 1, § 2.
(7) « Accommodatitius » ou « accommodatus ».
(8) M. Vigouroux, *Manuel*, t. I, p. 208.

commodant à un objet ce que le Saint-Esprit a dit d'un autre. Ce n'est pas, à proprement parler, un sens scripturaire.

Chapitre III

DU SENS LITTÉRAL (1)

I. DÉFINITION

1° Le sens littéral. κατὰ ῥητόν, n'est pas le même que le sens propre ou κατὰ λέξιν. Le sens littéral des Ecritures est. en effet, celui que le Saint-Esprit veut exprimer. Il faut retenir soigneusement cette définition, parce qu'elle nous fait voir la différence qui existe entre le sens littéral de l'Ecriture et celui des autres livres. Cette définition accentue l'action du Saint-Esprit et non celle des écrivains inspirés, dans le but d'éviter les difficultés qui se font parfois sur la façon dont ceux-ci ont compris ce qu'ils écrivaient.

2° Quelques auteurs ont donné le nom d'*historique* au sens littéral. On peut le conserver, en se reportant à l'étymologie : ἱστορία signifie en effet le désir d'apprendre, la connaissance acquise de ce que nous entendons ou lisons. par le sens littéral des mots.

3° Le sens littéral peut être *propre*. κατὰ λέξιν, ou transféré. *translatus*, κατὰ τρόπον. On a le sens littéral propre dans ces mots : « Creavit Deus cœlum et terram » (2) ; le sens littéral transféré dans ceux-ci : « Deus... requievit die septimo » (3). Rien n'empêche de distinguer le sens littéral en historique, prophétique, allégorique, anagogique et tropologique. quand les mots, pris au sens littéral, propre ou transféré, signifient quelque chose ayant rapport à l'histoire, à l'avenir, à la foi. à l'espérance et à la morale.

4° Les apologues et les paraboles qu'offrent en abondance l'Ancien et le Nouveau Testament ont un sens littéral transféré ; les anciens Hébreux appelaient cette manière de parler *tourner la face du discours* (4).

II. L'ÉCRITURE SAINTE A-T-ELLE PARTOUT UN SENS LITTÉRAL ?

On a douté quelquefois (5) que les passages scripturaires qui ont un sens spirituel aient aussi un sens littéral.

Il n'y a pas de doute possible sur ce point si on réfléchit attentivement. Ne serait-il pas en effet absurde que des mots ne disent pas ce qu'ils signi-

---

(1) Cfr. Cornely, *Introductio*, pp. 518 et suiv.
(2) Gen. I, 1.
(3) *Ibid.* II, 2.
(4) סבב את־פני הדבר, II Rois, XIV, 20.
(5) Ainsi Nicolas de Lyre : « Alicubi non habet (Scriptura) litteralem sensum proprie loquendo » (*Proleg.* III *ad Post. Bibl.*).

fient réellement ? C'est cependant ce qu'il faudrait admettre si on niait l'existence du sens litteral.

On prétend cependant qu'Origène (1) était de cet avis, lorsqu'il écrit que dans les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, il y a des histoires qui n'ont aucune vérité, des préceptes impossibles ou absurdes, que tout cela par conséquent doit être pris dans un sens spirituel (2), et qu'enfin il conclut ainsi : « Sic enim de universa Scriptura statuimus, sensum ubique haberi spiritalem, non autem ubique corporeum ; nam sæpe quod corporeum est, impossibile convincitur » (3). Mais en lisant tout le passage, ainsi que les exemples apportés par Origène à l'appui de sa thèse, il est clair qu'il ne rejette que le sens propre des mots et que par sens spirituel, il entend ce sens littéral que nous avons appelé transféré (4). Dans un autre endroit, objete-t-on encore, Origène écrit : (5) « Non semper in Scripturis divinis historialis consequentia stare potest, sed nonnunquam deficit, ut, verbi causa, quum dicitur : spinæ nascentur in manu ebriosi » (6). Ici le texte original manquant, nous ne pouvons savoir au juste quel sens l'auteur donne aux mots *historialis consequentia ;* mais il semble bien que *historialis* doit être pris dans le sens de *litteralis* ou de *propria*, pour le distinguer de *translatus :* c'est ainsi que, pour le même motif, S. Chrysostôme l'appelle κατὰ ἱστορίαν. Dans ce cas, Origène voudrait dire que l'Ecriture ne doit pas toujours s'entendre dans le sens propre et littéral, mais parfois dans le sens littéral transféré. Il n'y a pas en effet dans le texte qu'il cite de sens spirituel ; or, si ce proverbe n'a pas un sens littéral, il n'en a pas du tout. D'ailleurs ce qu'Origène dit dans ses commentaires sur Ezéchiel prouve que pour lui le sens littéral n'est autre que le sens propre (7).

Quant aux autres textes apportés à l'appui de l'objection, il est bon de remarquer que les Pères et les anciens interprètes, lorsqu'ils rejettent le sens littéral de telle ou telle proposition, ne veulent pas dire nécessairement que cette proposition n'a pas de sens littéral, tel que nous l'avons défini, mais qu'elle n'a pas de sens littéral propre. En même temps en effet, les Pères soutiennent énergiquement qu'il faut admettre la vérité de l'histoire (8).

L'opinion que nous combattons s'appuie sur les raisons suivantes : le sens littéral est parfois absurde, ou peu convenable, ou même honteux (9) ; plusieurs passages de l'Ancien Testament s'appliquent, d'après les écrivains du Nouveau, au Christ et à l'Eglise, ils ne peuvent s'entendre d'aucune autre manière ; mais comme ils ne peuvent s'entendre littéralement du Christ, ils n'ont par conséquent pas de sens littéral (10).

---

(1) Cfr. Ladd, *The doctrine of Sacred Scripture*, t. II, p. 9[illegible].
(2) *De principiis*, IV, 16-19.
(3) *Ibid.*, § 20.
(4) Cette explication des paroles d'Origène n'est pas généralement admise ; cfr. Cornely, *Introductio*, p. 522.
(5) *In Genes.* Hom. 2ª, § 6.
(6) Prov. XXVI, 9.
(7) *In Ezech.* Hom. III, § 2.
(8) S. Hilaire, *In Matt.* II, § 2 ; VII, § 1 : XIX, § 4 ; S. Jérôme, *Ad Dardan.* ep. CXXIX, § 6 ; *In Isaiam* : prol. ; S. Augustin, *De Gen. ad litt.*, VIII.
(9) Ainsi Os. I, 2, et plusieurs passages du Cantique des Cantiques.
(10) Ainsi IV Rois, VII, 14 ; cfr. Hebr. I, 5.

Dans le premier cas. les passages cités peuvent n'avoir pas de sens littéral propre. mais seulement un sens littéral transféré. Dans le second cas on donne pour certain ce qui est en question. D'ailleurs les exemples invoqués ne sont pas probants (1). Quand les auteurs du Nouveau Testament nous enseignent que les passages de l'Ancien s'appliquent au Christ et à l'Eglise. il ne s'ensuit pas que ces passages n'aient pas de sens littéral. Car, si au sens spirituel ils s'appliquent au Christ ou à l'Église préfigurés par des types, au sens littéral ils se doivent entendre des types eux-mêmes.

Mais la plupart de ces difficultés viennent, nous devons le répéter. des différentes acceptions données par les auteurs au terme *littéral*,et elles disparaissent quand on se reporte à la définition que nous en avons donnée.

III. QUELQUES PASSAGES DE L'ÉCRITURE ONT-ILS UN SENS LITTÉRAL MULTIPLE ?

Plusieurs auteurs ont admis que certains endroits des livres saints ont plusieurs sens littéraux. Les anciens Protestants ont surtout accueilli cette théorie, et l'un de leurs plus célèbres théologiens, Coccéius (2) dit: « Verba Scripturæ tantum significant ubique, quantum significare possunt » (3).

Les livres sacrés. remarquons-le tout d'abord, pour la nature et le caractère du sens littéral, ne diffèrent en rien des autres livres, et donnent ce sens de la même manière. Or, dans ces livres, il n'y a pas plusieurs sens littéraux (4).

1° *Arguments en faveur des sens littéraux multiples.* S. Augustin a enseigné le premier que l'Esprit-Saint et les auteurs inspirés des livres sacrés ont écrit de telle façon que dans certains passages ils ont dû émettre plusieurs sens littéraux (5). S. Thomas d'Aquin partage cette opinion (6), qu'on a parfois appuyée sur l'autorité du IVe Concile de Latran (7).

Voici, du reste, les arguments sur lesquels on s'appuie.

A. Il y a dans l'Écriture certains passages qui ont plusieurs sens littéraux. On en cite jusqu'à trois (8).

Le premier est tiré d'Isaïe (9) : « Vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros iste portavit ». On a trouvé dans ce verset deux et même

(1) V. S. Jérôme, *In Os.* préface.

(2) V. R. Simon, *Lettres*, éd. de 1730, in-12, t. III. p. 172.

(3) Cfr. Bauer, *Hermeneut. sacra*, § 9, p. 43. — V. aussi Dorner. *Histoire de la théologie protestante*. tr. Paumier, Paris, 1880, in-8°, p. 380.

(4) Le Dr Schmid soutient que cela n'est pas impossible, *De inspirationis bibliorum vi et ratione*, Brixinæ. 1885. in-8°, pp. 239-245.

(5) *De doctrina christiana*, III, 27 ; *Confess.*, XII, 28, 25, 41.

(6) 1a, q. 1, art. 10.

(7) Caput *Firmiter*, de Summa Trinitate.

(8) V. les autres passages invoqués par Schmid. *op. cit.*, p. 240. Le double sens que cet auteur attribue d'après S. Augustin, *In Joannem*, tr. XIV, n° 5, aux paroles de S. Jean « Illum oportet crescere, me autem minui », est à remarquer, et croyons-nous, à éviter : ce n'est en effet tout au plus qu'un jeu de mots. Il en est de même du double sens de Gen. II, 15.

(9) Is. LIII, 4.

trois sens littéraux : 1° l'indication des tourments que le Sauveur doit souffrir pour nos péchés ; 2° les péchés commis par nous et que Notre-Seigneur doit expier, selon l'interprétation de ces paroles par S. Pierre (1) ; 3° les maladies et les souffrances que le Christ guérira par sa vertu divine, ainsi que l'entend S. Mathieu (2).

Aucun Père, il faut le reconnaître tout d'abord, n'a accordé un double ou un triple sens à ce verset d'Isaïe. Plusieurs même. S. Chrysostôme (3) et Théophylacte (4) par exemple, ne craignent pas d'affirmer que ces paroles ont été dites dans un sens par Isaïe et entendues dans un autre par les écrivains du Nouveau Testament. Mais le véritable sens est celui que donne S. Matthieu. Quant à S. Pierre, il fait allusion à d'autres paroles d'Isaïe, dont il donne seulement le sens général (5). Il n'y a donc qu'un seul sens littéral : le Seigneur guérira les maux de notre corps et souffrira les peines que nous ont méritées nos péchés.

Le second est tiré du même prophète : « Generationem ejus quis enarrabit » (6). Il faut, dit-on, attribuer deux sens à ces mots, parcequ'ils annoncent la double génération du Verbe divin, et que les Pères les ont entendus ainsi. Mais il est beaucoup plus simple de ne voir ici qu'un seul sens qui comprend cette double génération. D'ailleurs, les Pères sont loin d'être unanimes. Sur soixante-sept écrivains ecclésiastiques antérieurs au XVI[e] siècle, dont le P. Patrizzi a relevé les déclarations (7). dix-sept seulement pensent que la prophétie s'entend de la double génération du Christ. Sur les autres, trois pensent tout différemment : un y voit la génération en général, quatre la génération humaine, quarante la génération divine. Il ne faut donc pas ici prétendre s'appuyer sur l'autorité des Pères.

Le troisième est tiré des Psaumes (8) : « Filius meus es tu, ego hodie genui te. » On lui donne trois sens, parce que S. Paul s'en est servi pour prouver : 1° que le Christ est fils de Dieu (9), 2° qu'il a été revêtu du sacerdoce éternel (10), et 3° qu'il est ressuscité (11). Mais ces paroles n'ont pas d'autre sens que le premier, et les deux autres sens qu'on leur donne dérivent nécessairement de celui-là.

B. D'après Cornelius a Lapide (12), le IV[e] Concile de Latran a admis la multiplicité des sens littéraux. Rien n'est moins prouvé (13).

C. S. Augustin partage ce sentiment. En effet, à propos des mots : « In principio creavit Deus cœlum et terram », il s'exprime ainsi :

« Ego certe, quod intrepidus de corde meo pronuntio, si ad culmen auctoritatis aliquid scriberem, sic mallem scribere, ut, quod veri quisque de

(1) I Pier. II, 24.
(2) Matt. VIII, 17.
(3) *In Matt.* Hom. XXVII (ou XXVIII). § 1.
(4) *In Matt.* VII, 17.
(5) Is. LIII, 12.
(6) Is. LIII, 8.
(7) *Op. cit.*, p. 18.
(8) Ps. II, 7.
(9) Hebr. I, 5.
(10) *Ibid.* V. 5.
(11) Act. XIII, 33.
(12) *In Pentat.* can. 36.
(13) Cfr. Vasquez, *In Thom.* 1, q. 1, disp. XVIII, c. 3, disp. CCXXIV, c. 4. — Schmid, *op. cit.*, p. 248, note, renonce à se servir de cet argument, qui est « certe exigui, imo fere nullius valoris ». — Cfr. Gilly, *Précis d'Introduction*, t. III, pp. 22 et suiv.

his rebus capere posset, mea verba resonarent, quam ut unam veram sententiam ad hoc apertius ponerem, ut excluderem cæteras, quarum falsitas me non posset offendere. Nolo itaque, Deus meus, tam præceps esse, ut hoc illum virum (Moysen) de te meruisse non credam. Sensit ille omnino in his verbis, atque cogitavit, cum ea scriberet, quidquid hic veri potuimus invenire, et quidquid nos non potuimus, aut nondum possumus, et tamen in eis inveniri potest » (1).

Ailleurs, il explique plus complètement sa pensée :

« Quando autem ex iisdem Scripturæ verbis, non unum aliquid, sed duo vel plura sentiuntur, etiamsi latet, quid senserit ille, qui scripsit, nihil periculi est, si quodlibet eorum congruere veritati ex aliis locis sanctarum Scripturarum doceri potest... Ille quippe author in eisdem verbis, quæ intelligere volumus, et ipsam sententiam forsitan vidit, et certe Dei Spiritus, qui per eum hæc operatus est, etiam ipsam occursuram lectori vel auditori sine dubitatione prævidit, imo, ut occurreret, quia et ipsa est veritate subnixa, providit. Nam quid in divinis eloquiis largius et uberius potuit divinitus provideri, quam ut eadem verba pluribus intelligantur modis, quos alia non minus divina contestantia faciant approbari » (2)?

Il n'y a pas, on le voit, de doute possible sur la pensée du saint docteur. Mais, sans vouloir entrer dans la discussion de ses arguments, qui sont loin d'être irréfutables (3), il suffira de faire remarquer qu'entre tous les Pères, S. Augustin est seul à soutenir cette thèse, et que dans ce cas, par conséquent, loin d'être témoin de la tradition, il n'exprime ici qu'une pensée particulière et personnelle.

Quant à S. Thomas, il n'est pas aussi partisan de la doctrine augustinienne qu'on pourrait le croire. Il semble n'écrire que comme poussé par l'autorité de S. Augustin. En outre, il n'affirme pas, il se contente de dire : « Non est inconveniens... » (4). Et dans ses Commentaires sur l'Ecriture, on ne voit pas qu'il ait jamais considéré un seul mot comme ayant un double sens littéral.

Les théologiens modernes qui ont admis cette théorie s'appuient sur l'autorité de S. Thomas et de S. Augustin. Quelques-uns, comme Melchior Canus (5) et Mellini (6) se contentent de la rapporter. D'autres, ainsi Vasquez (7) et Esparza (8), ont l'air de ne l'admettre qu'à contre-cœur. D'autres enfin, comme Tobenz (9), la restreignent à quelques prophéties spéciales. Tous sont fort embarassés sur le choix des arguments qu'ils invoquent pour la défendre.

2° *L'Ecriture n'a pas plusieurs sens littéraux* (10). Telle est l'opinion généralement adoptée.

---

(1) *Confess*. XII. 31.
(2) *Doctr. christiana*, III, 27.
(3) Patrizzi, *op. cit.* pp. 22-24.
(4) *L. c.*
(5) *Loci theolog*. l. VII, c, 4.
(6) *Institut. bibl.*, part. I, diss. 3, cap. 2, art. 3.
(7) *In Thom.* 1, q. 1, a. 10, disp. XVII, c. 3 ; XVIII, c, 64.
(8) *Cursus Theol.*, proœm., art. 39.
(9) *Instit. sacr. Scripturæ*, part. II, diss. 11ª, § 10.
(10) Cfr. Beelen, *Dissertatio theologica, qua sententiam vulgo receptam esse sacræ Scripturæ multiplicem interdum sensum literalem, nullo fundamento satis firmo niti demonstrare conatur* J. T. B., Louvain, 1845, in-8°. La thèse contraire vient d'être reprise avec

A. Tous les Pères, excepté S. Augustin, l'ont soutenue. Pas un seul ne soupçonne l'existence d'un double sens littéral (1). Ce fait si extraordinaire, si miraculeux, si spécial aux livres saints, les eût frappés de telle sorte qu'ils en eussent certainement parlé dans quelque endroit de leurs écrits. Leur silence prouve en outre que la tradition ne contient rien de pareil à cette doctrine.

B. La plupart des théologiens et des commentateurs postérieurs à S. Thomas se sont tus sur ce point, sans doute dans la crainte de paraître opposés à sa doctrine. Mais ce silence n'est pas universel.

Alexandre de Hales (2) écrit : « Hic modus est in Scriptura sacra ut sit unicus sensus litteræ, multiplex vero in mysterio ». Ailleurs il ajoute que le sens de l'Ecriture « aut est litteralis exterior, aut spiritualis interior ; primo modo non multiplicatur, secundo modo spiritualis variatur » (3). Albert-le-Grand enseigne la même chose : « Dicendum quod theologia non simpliciter utitur æquivocis vel multiplicibus. Simpliciter enim æquivocum est, quando una vox secundum diversas rationes refertur ad multa. Et ex illo non potest procedere aliqua scientia, nisi prius distinguatur, eo quod propositio talis subjecti vel talis prædicati simpliciter est plures et non una. Et hoc non facit theologia. unam enim vocem ad unum refert significatum » (4). S. Bonaventure dit : « Una Scriptura multis modis potest exponi ; unus tamen est lit'eralis et principalis intellectus » (5). Henri de Gand est du même sentiment : « Dicendum quod diversitas expositionum contingit dupliciter, vel secundum eamdem rationem intelligendi et significandi, vel secundum aliam et aliam rationem significandi et intelligendi. Diversitas expositionum in primo modo solummodo est in sermone multiplici, videlicet, quia sub eadem voce, sive complexa, sive incomplexa, significantur plura, vel consignificantur ; et iste sermo est sophisticus. Sed talis diversitas expositionum non est illa, quæ competit huic scientiæ, sed quæ fit secundum aliam et aliam rationem ; quia videlicet expositio historica fit secundum significationes vocum, expositiones vero mysticæ secundum significationes rerum » (6). Gilles de Rome et Richard d'Armagh (7) sont du même avis.

Nous pourrions encore citer Cajetan (8), Javellus (9). Bornons-nous à citer les paroles de Tostat, qui s'exprime ainsi : « Litera solum habet unum sensum, quem immediate signat, nec intendit aliquem alium ; et iste dicitur literalis... Litera tamen unica est, et unico modo se habens, ideo non potest ex ea elici nisi unicus sensus » (10). Puis il répond aux objections qu'on pouvait faire à sa thèse. « Si autem objiciatur, quod interdum sunt

---

beaucoup de développement, mais sans nouvelles raisons, par le Dr Schmid, *op. cit.*, pp. 246 et suiv.

(1) Excepté peut-être S. Grégoire le Grand. *In Ezech.*, I, *hom.* 10, n° 31. V. Schmid, *op. cit.*, pp. 249, 250. Mais cet auteur lui-même est forcé de faire des réserves sur l'opinion de ce père.

(2) *Summa*, part. I, q. 1, membr. 4, art. 2, adult.

(3) *Ib.*; art. 4, resp.

(4) *Summa*, part. 1, q. 5, membr. 2, ad. 5.

(5) *In IV Sentent.*, dist. 21, p. 1. dub. 1.

(6) *Summa*, art. 16, q. 2, ad 2.

(7) *In II Sentent.*, dist. XIV, q. 1, art. 1, dub. 2.

(8) *In Psalmos.* præf., § 2.

(9) *In Thom.* I, q. 1. art. 10.

(10) *In Matt.* XIII, q. 28.

duo literales ejusdem literæ, ut supra dictum est, dicendum, quod hoc nunquam fit ex conditione literæ, quæ secundum se determinate se habet ad significandum unum ;... sed provenit ab auctore literæ, qui plura voluit per eamdem literam significare ; tamen nunquam possumus intelligere per eamdem literam solam duos sensus, nisi hoc aliunde constaret ». Plus loin il ajoute : « Ad hoc, quod sensus sit literalis, requiritur, quod possit haberi determinate et non confuse, et quod habeatur ex litera aliqua ; et propter hoc scilicet illud : Os non comminuetis ex eo, liberaliter de Christo accipitur, quia aliqua litera, scilicet Joan. 19, hoc expressit » (1).

Depuis lors, tous les théologiens catholiques se sont prononcés dans le même sens.

C. La Bible ne parle pas autrement que les autres livres ; ceux-ci n'ont qu'un sens littéral ; pourquoi la Bible en aurait-elle plusieurs ?

Les règles de l'herméneutique, telle qu'elle est généralement définie, ont pour but de faire trouver le sens véritable des mots et des phrases. Quand, sans aucun doute, on tient un sens pour vrai, ce serait s'écarter de ces règles que de chercher un autre sens. S'il y a plusieurs sens littéraux, il y a plusieurs sens possibles, et il faut alors demeurer nécessairement dans l'indécision.

Puis que devient, s'il y a plusieurs sens littéraux, l'autorité de l'Ecriture ?

Toutes ces considérations forcent à admettre notre thèse : Il n'y a qu'un seul sens littéral dans l'Ecriture (2).

3° *Quels sont les endroits de la Bible auxquels on peut être tenté de trouver plusieurs sens littéraux ?* — A. Il y a une grande différence entre admettre l'existence de plusieurs sens littéraux et prétendre que certains mots et certains passages peuvent s'entendre et s'expliquer de manière dissemblable, à cause du peu de clarté de leur sens. C'est en se rappelant cette vérité que les Pères ont souvent indiqué plusieurs sens possibles pour un seul endroit, et donné les diverses manières suivant lesquelles on pouvait le comprendre. Aussi S. Jérôme dit-il : « Legant plurimi et quærant historiæ veritatem, et propter obscuritatis magnitudinem diversa opinentur » (3). Il n'y a pas là plusieurs sens littéraux, mais seulement plusieurs explications possibles d'un passage difficile.

B. Quelques mots semblent avoir un sens multiple parce qu'ils désignent plusieurs choses fort différentes. S. Thomas (4) explique ainsi ce cas : « Dicendum quod tunc est signum *ambiguum* (c'est-à-dire plusieurs significations), præbens occasionem fallendi, quando significat multa, quo-

(1) *Ibid.*

(2) « Que penser après cela, dit M. Gilly, d'un auteur protestant qui revendique, avec emphase, pour Luther, la gloire d'avoir formulé le premier la doctrine de l'unité du sens littéral ? La phrase ampoulée de Georges Miller mérite d'être citée : « Immortaliter meritus fuisse censendus est Lutherus noster, qui, exploso pontificiorum de pluralitate sensus verbo lubrico et subdolo commento, constanter unicitatem sensus litteralis asseruerit ». Or, loin de formuler une théorie à ce sujet, Luther n'a nullement parlé du sens littéral. Dans ses commentaires, il n'expose, il est vrai, qu'un seul sens, le littéral ; mais lorsqu'il invective contre l'Eglise, ce n'est point pour reprocher à nos docteurs d'enseigner la pluralité des sens littéraux ; il les connaissait assez pour savoir que telle n'était pas leur doctrine. Sa mauvaise humeur s'exhale uniquement contre ceux qui veulent trouver dans l'Ecriture un sens spirituel » (*Précis d'introduction*, t. III, p. 32).

(3) *In Dan.* XII, 4.

(4) 3ª, q. 60, art. 3, ad. 1.

rum unum non ordinatur ad aliud. Sed, quando significat multa, secundum quod ex eis quodam ordine efficitur unum, tunc non est signum ambiguum, sed certum ; sicut hoc nomen *homo* significat animam et corpus, prout ex eis constituitur humana natura ». Ainsi les mots *Spiritus*, *generatio* (1), *lux*, etc.

C. Il y a un double sens, l'un plus sublime et plus caché que l'autre, dans quelques endroits de l'Ecriture. Tel est par exemple le passage où Notre-Seigneur parle de manger sa chair (2), expression que les habitants de Capharnaüm entendirent dans un sens tout différent de celui où le Christ la disait. Mais dans ce cas, il n'y a qu'un seul sens, quelle que soit l'interprétation erronée que l'on puisse donner au texte.

D. Comme tous les autres livres, les livres sacrés renferment des expressions, des discours, des narrations et, plus que les autres, des prophéties où se trouvent le sens *propre* et le sens *transféré*. Mais il est évident qu'on ne doit accepter qu'un seul de ces sens. Ainsi on doit s'arrêter au sens transféré, lorsqu'Isaïe appelle les habitants de Jérusalem *princes de Sodome, peuples de Gomorrhe* (3), lorsque le Seigneur donne à S. Jean-Baptiste le nom d'Elie (4), ou lorsqu'il est lui-même nommé David par les prophètes (5). Quand Jésus-Christ dit : « Mittetur foras, sicut palmes, et arescet, et colligent eum, et in ignem mittent et ardet » (6), il y a dans ces mots, séparés de la suite du discours, un sens propre qui est très vrai ; néanmoins il n'y a pas deux sens dans la parole divine, car il est évident que le Christ n'a pas voulu parler en même temps des branches de la vigne et de ses disciples.

Il en est de même des apologues et des paraboles, qui ont un sens historique ou parabolique, dont le premier est propre, le second transféré, et qui sont cependant littéraux l'un et l'autre. Exemples : l'apologue des arbres qui demandent un roi (7), ce que dit Ezéchiel de la lionne et des lionceaux (8), le récit de Nathan touchant la brebis ravie au pauvre par son riche voisin (9), les paraboles évangéliques. S'il y a là, dit très bien le P. Patrizzi (10), un double sens littéral, il en doit être de même des fables d'Esope. A moins toutefois qu'il ne vaille mieux dire que le sens littéral des paraboles et des apologues est celui qu'offrent les paroles mêmes, et que l'enseignement que nous en recevons n'est pas le sens, mais la conséquence.

E. Les discours symboliques ont un double sens, dont l'un est littéral, celui des mots, et dont l'autre est celui qui est signifié par le symbole lui-même. Mais cela revient aux endroits où l'on trouve un double sens, l'un littéral, l'autre spirituel. Ainsi les paroles prononcées sur le bouc, au jour de la fête des expiations (11), la malédiction portée par le Christ contre le

---

(1) V. plus haut, p. 511.
(2) Jean, VI, 52 et suiv.
(3) Is. I, 10.
(4) Matt. XVII, 12.
(5) Jér. XXX, 9 ; Ezéch. XXXIV, 23, 24.
(6) Jean, XV, 6.
(7) Jug. IX, 8-15.
(8) Ezéch. XIX, 1-9.
(9) II Rois, XII, 2-4.
(10) *Op. cit.*, p. 45.
(11) Lévit. XVI, 20-22.

figuier stérile (1), le commencement d'Osée relatif à l'épouse adultère (2), les actions symboliques de Jérémie (3) et d'Ezéchiel (4). Il n'y a partout là qu'un seul sens littéral. L'auteur agit comme le père de famille qui réprimande un de ses fils à propos d'une faute commise pour avertir en même temps, sur un point différent, ses autres fils qui l'écoutent.

F. L'Ecriture présente quelques noms et quelques mots peu nombreux qu'on dit avoir un double sens. Mais cela provient de ce que ces mots proviennent d'une racine qui peut offrir plusieurs sens. Ce fait n'est nullement contraire à notre thèse. Comme exemple on peut donner le mot, שילה (5), auquel, suivant la racine d'où on le dérive, on a attribué des significations diverses.

G. Les écrivains sacrés, comme l'enseignent unanimement les Pères et les écrivains sacrés, embrassent souvent dans le même discours les *types* ou figures et les *antitypes* ou choses désignées par ces figures. Ils le font de diverses manières. Quelquefois une même sentence ou un même membre de phrase présente ensemble le type et l'antitype; quelquefois ils parlent alternativement de l'un et de l'autre: quelquefois ils prédisent ce qui appartient à l'antitype en se servant des noms des types pour désigner les antitypes eux-mêmes. Mais dans tous ces cas, il n'y a pas encore de double sens littéral.

L'écrivain inspiré tire parfois en effet d'un livre de l'Ecriture des paroles dites d'une chose ou d'une personne pour les appliquer à une autre personne ou à une autre chose. C'est ainsi que les écrivains du Nouveau Testament rapportent comme dit du Christ ce qu'on lit dans l'Ancien sur l'agneau qui doit être immolé (6), sur la naissance de Salomon (7), sur le retour d'Egypte des Israélites (8). Tous ces passages ont un double sens, mais l'un est littéral et l'autre, par lequel le Christ est signifié, est spirituel.

Quelquefois on dit que les prophéties ont été accomplies à la lettre, quoique leur sens spirituel seul se soit trouvé réalisé. On peut cependant accepter cette expression, car elle n'est pas équivalente à « être réalisé suivant le sens littéral des mots ». Les mots contenant des oracles ou des sentences qui ont un sens spirituel, doivent, quand ils sont pris à part et séparés de la suite du discours, convenir en eux-mêmes à l'objet que concerne le sens spirituel et le désigner en effet d'après leur sens littéral, soit propre, soit transféré. Mais les passages : « Nec os illius confringetis (9) ; — Ego ero ei in patrem, et ipse erit mihi in filium (10); — Ex Ægypto vocavi filium meum » (11), etc., si on les considère en eux-mêmes et non selon le sens qu'ils ont dans l'Ancien Testament, conviennent très bien au Christ, et peuvent être dits de lui au sens litté-

(1) Matt. XXI, 19.
(2) Os. I. 2-9.
(3) Jér. XIII, 1-7.
(4) Ezéch. IV, 4-6.
(5) Gen. XLIX, 10.
(6) Exod. XII, 46 ; Jean, XIX, 36.
(7) II Rois, VII, 14 ; Hebr. I, 5.
(8) Os. XI, 1 ; Matt. II, 15.
(9) Exod. XII, 46.
(10) II Rois, VII, 14.
(11) Os. XI, 1.

ral; et comme ce qu'ils annonçaient a été réalisé, on peut dire qu'ils ont été accomplis à la lettre.

H. Les auteurs sacrés ont une autre manière de parler du type et de l'antitype. Ainsi, dans le psaume II, les termes, pris au sens littéral, se rapportent aux règnes de David et de Salomon, et aussi à la divinité et au règne du Christ; dans les psaumes XLIV et LXXI, le poète sacré chante Salomon et le Messie; Jérémie (1) prophétise la délivrance d'Israël de la captivité, son retour et la restauration de Jérusalem, et en même temps la nouvelle alliance que Dieu doit contracter par la fondation de l'Eglise. Mais dans ces passages, il n'y a qu'un sens littéral, qui résulte de plusieurs, et diverses énonciations dont l'une exprime le type, l'autre l'objet signifié par le type. Aussi peut-on dire qu'ils présentent d'une manière confuse plusieurs sens littéraux diversement énoncés, mais qu'ils ne les donnent pas dans un même et unique membre de phrase.

I. Les écrivains bibliques joignent aussi le type et l'antitype, lorsque, dans leur discours, un mot ou un nom se rapportent au type, tandis que ce qui entoure ce mot ou ce nom ne peut lui convenir. Dans ce cas, ce n'est pas le type lui-même, mais les choses désignées par le type, que l'auteur a en vue. Il n'y a par conséquent, dans tous ces endroits, qu'un sens littéral transféré. On en trouve un exemple remarquable dans Ezéchiel (2) : « Et suscitabo super eas pastorem unum, qui pascat eas, servum meum David; ipse pascet eas, et ipse erit eis in pastorem. Ego autem Dominus ero eis in Deum, et servus meus David princeps in medio eorum ». Il est évident que sous le nom de David il est ici question du Messie. Il en est de même dans Osée (3) et Jérémie (4). Sur ce point les Talmudistes (5), Aben Ezra (6), Kimchi (7), les auteurs des Midraschim (8) sont d'accord.

K. Reste à résoudre une objection, qu'on tire des paroles de Caïphe : « Expedit vobis ut unus moriatur homo pro populo, et non tota gens pereat » (9). Il y a dans ces mots, nous apprend S. Jean (10), une prophétie : « Prophetavit quod Jesus moriturus erat pro gente... » Mais cette prophétie de Caïphe avait un sens tout différent de celui de l'Apôtre. On en conclut que ses paroles ont un double sens littéral. D'abord ces paroles sont rapportées dans l'Ecriture, sans être elles-mêmes écriture. Ensuite elles n'ont qu'un seul sens, que leur auteur ne voulait pas y mettre, mais que le Saint-Esprit, qui le forçait à s'exprimer ainsi, y a mis malgré lui.

(1) XXX et XXXI.
(2) Ezéch. XXXIV, 23-24. Cfr. XXXVII, 24, 25.
(3) Os. III, 5.
(4) Jérém. XXX, 9.
(5) *Tr. Sanhédrin*, f° 98 v°.
(6) *In Ps.* XLV, 2 : LXXII, 2.
(7) *In Ezech.* XXXVII, 24.
(8) *In Thren.*, f° 58, col. 3.
(9) Jean, XI, 50.
(10) *Ibid.*, 51, 52.

Chapitre IV

RÈGLES DU SENS LITTÉRAL (1).

L'obscurité de l'Ecriture est un fait certain. C'est l'impression qu'éprouve tout lecteur qui l'aborde sans préparation. Les Pères sont unanimes à en convenir. Les Protestants, qui en théorie ne veulent pas l'accorder, sont contraints en fait de l'admettre : pourquoi, en effet, écrivent-ils tant et de si volumineux commentaires, s'il n'y a pas des questions difficiles à examiner. Mais plusieurs d'entre eux, Luther en particulier (2), en sont convenus.

Il ne faut donc pas, à l'improviste et sans préparation, chercher à interpréter et à trouver le sens de l'Ecriture. Cela produirait de réels inconvénients, indiqués par S. Augustin. « Quisquis vero, dit ce Père, talem inde sententiam duxerit ut huic ædficandæ charitati sit utilis, nec tamen hoc dixerit quod ille quem legit, eo loco sensisse probabitur, non perniciose fallitur, nec omnino mentitur... Corrigendus est tamen, et, quam sit utilius viam non deserere, demonstrandum est, ne consuetudine deviandi etiam in transversum aut perversum ire cogatur. Asserendo enim temere, quod ille non sensit, quem legit, plerumque incurrit in alia, quæ illi sententiæ contexere nequeat. Quæ si vera et certa esse consentit, illud non possit verum esse, quod senserat ; fitque in eo, nescio quomodo, ut amando sententiam suam Scripturæ incipiat offensior esse quam sibi... Titubabit autem fides, si divinarum Scripturarum vacillat auctoritas » (3).

La nécessité de règles d'interprétation est évidente.

Ces règles peuvent se diviser en deux classes : les règles *éloignées* et les règles *prochaines*.

I. RÈGLES ÉLOIGNÉES.

Règle première. — *Disposition et préparation de l'esprit.*

Avant tout, l'intégrité des mœurs et la pratique de la vie chrétienne sont indispensables. Sans elles, on encourt d'avance le jugement porté par l'Esprit Saint : « In malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis » (4). Des penchants vicieux et l'amour de la divine sagesse ne peuvent cohabiter. C'est ce que S. Jérôme enseignait à

---

(1) Cfr, Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, pp. 209 et suiv.; Ubaldi, *Introductio*, t. III, pp. 131 et suiv.; Cornely, *Introductio*, pp. 550 et suiv.

(2) Préf. *in Psalm.*, dans ses *Œuvres*, Iéna, 1557, t. II, etc.

(3) *Doctrin. Christ.* lib. I, c. 36, 37.

(4) Sag. I, 4.

Rustique : « Ama scientiam Scripturarum et carnis vitia non amabis » (1). C'est ce qu'il répétait à Vigilantius : « Non est ejusdem hominis aureos nummos et Scripturas probare, et degustare vina et prophetas vel apostolos intelligere » (2). S. Augustin écrit aussi : « Quisquis igitur Scripturas divinas vel quamlibet earum partem intellexisse sibi videtur, ita ut eo intellectu non ædificet istam geminam charitatem Dei et proximi, nondum intellexit » (3).

Non-seulement il est nécessaire de renoncer aux vices, mais il faut s'appliquer à la pratique de toutes les vertus. C'est ainsi que l'on peut arriver seulement à acquérir la sagesse dont nous parlons. « Cum quisque, dit S. Augustin, cognoverit finem præcepti esse charitatem, de corde puro et conscientia bona, et fide non ficta, omnem intellectum divinarum Scripturarum ad ista tria relaturus, ad tractationem illorum librorum securus accedat » (4). C'est ce qui, d'après le témoignage de S. Jérôme, arriva à sainte Marcelle, laquelle, « postquam mandata complesset, tunc se sciret mereri intelligentiam Scripturarum » (5).

L'Ecriture nous apprenant que, là où se trouve l'humilité, se trouve aussi la sagesse (6) ; il ne faut donc pas espérer de pénétrer les oracles divins sans la pratique sérieuse de cette vertu.

Un sentiment de respect et de vénération pour les saints livres n'est pas moins nécessaire.

Enfin, il faut demander à Dieu son secours par une prière fervente. « Non solum admonendi sunt studiosi venerabilium literarum, ut in Scripturis sanctis genera locutionum sciant, et, quomodo apud eas aliquid dici soleat, vigilanter advertant, memoriterque retineant, verum etiam, quod est præcipuum et maxime necessarium, orent ut intelligant » (7). Ainsi faisaient S. Augustin (8), S. Jérôme (9), S. Thomas d'Aquin (10).

Règle deuxième. — *Connaissance des causes d'obscurité de l'Ecriture.*

Les obscurités de l'Ecriture proviennent ou des sujets mêmes qui y sont traités, ou des mots et des locutions.

L'obscurité des choses provient du récit lui-même, dont bien des particularités nous restent incompréhensibles par suite du défaut de renseignements provenant d'autres sources qui pourraient nous apporter de la lumière. Elle a aussi pour cause sa transcendance qui parfois dépasse notre entendement : ainsi les mystères et les enseignements dogmatiques.

L'obscurité des mots et des locutions est causée par l'ignorance où nous pouvons être de leur sens réel, par les doutes que leur ambiguité peut présenter, par les différences de ponctuation. Prenons quelques exemples dans la Vulgate :

---

(1) *Ep.* CXXV, 11.
(2) *Ep.* LXI, 3.
(3) *Doctr. christ.*, lib. I, c. 36.
(4) *Ibid.*, lib. I, c. 40,
(5) *Ep.* CXXVII, *ad Principiam*, 4.
(6) Prov. XI, 2 ; cfr. Ecclis. XV, 7.
(7) S. Augustin, *Doctrina christ.* l. III, c. 37.
(8) *Confess.*, XII, passim.
(9) Préfaces des livres du Commentaire d'Isaïe.
(10) *Breviarium romanum*, 7 mars, leçons.

Mots dont on ne connaît pas bien le sens : *Ariel* (1), *raca* (2), *Maran atha* (3), *cornu* (4), *principium doloris mei* (5), *filii Dei* (6), *vitulamina* (7), *olla spei* (8), *fera arundinis* (9), *sabbatum secundo-primum* (10).

Mots ambigus : *Spiritus* (11), *benedico* (12), *christus* (13), *patria* (14), *prædico* (15), *concido* (16), *os* (17), *plaga* (18).

Locutions obscures par ignorance de la langue : *Suscitare nomen fratris* (19), *facere* ou *ædificare alicui domum* (20), *dare* ou *extinguere lucernam alicui* (21).

Locutions obscures par ignorance du sujet : *Ubicumque fuerit corpus, illuc congregabuntur et aquilæ* (22) ; *Occidi virum in vulnus meum, et adolescentulum in livorem meum* (23), etc.

Règle troisième. — *Doctrine catholique.*

« Cum verba propria faciunt ambiguam Scripturam..., consulat (interpres) regulam fidei, quam de Scripturarum planioribus locis et ecclesiæ auctoritate percepit (24) ». Ces paroles de S. Augustin sont importantes et doivent être attentivement méditées. Les lieux théologiques nous apprennent où il faut chercher la règle de foi ; la théologie morale nous donne les règles de la décence et de l'honnêteté. A ce point de vue, pour connaître le sens, il faut suivre la règle donnée par S. Augustin : « Quidquid in sermone divino neque ad morum honestatem, neque ad fidei veritatem proprie referri potest, figuratum esse cognoscas (25). » C'est ainsi qu'il faut interpréter des passages tels que : « Dedit Dominus Spiritum mendacii in ore omnium prophetarum (26), » qui, au sens propre serait injurieux pour Dieu, et : « Statue cultrum in gutture tuo (27) », qui semble conseiller un acte coupable (28). Les charbons de

(1) I Paral. XI, 22.
(2) Matt. V, 22.
(3) I Cor. XVI, 22.
(4) Ps. CXXXI, 17.
(5) Gen. XLIX, 3.
(6) *Ibid.* VI, 2.
(7) Sag. IV, 3.
(8) Ps. LIX, 10.
(9) *Ibid.* LXVII, 31.
(10) Luc, VI, 1.
(11) Jean, III, 8.
(12) Job, I, 5.
(13) Ps. XIX, 7.
(14) *Ibid.* XCV, 7.
(15) Jér. XXXIV, 17 ; Gal. V, 21.
(16) Jér. XLVII, 5 : Ezéch. XXIII, 25.
(17) Job, V, 16 ; Ps. CXXXVIII, 15.
(18) Ezéch, VII, 2 ; Apoc. XVI, 9.
(19) Deut. XXV, 7.
(20) Exod. I, 21 ; II Rois, VII, 11.
(21) III Rois, XV, 4 ; Job, XXI, 17 ; Ps. CXXI, 17.
(22) Luc, VII, 37.
(23) Gen. IV, 23.
(24) *Doctr. christ.* l. III, c. 2.
(25) *Ibid.*, c. 10.
(26) III Rois, XXII, 23.
(27) Prov. XXIII, 2.
(28) Cfr. aussi Matt. V, 29, 30, XIX, 12.

feu (1) que nous devons amasser sur la tête de l'ennemi, ne sont pas la confusion et la rougeur que l'on pourrait par la vengeance amener sur ses traits, mais plutôt les moyens par lesquels nous pouvons fléchir sa haine et sa colère.

Règle quatrième. — *Autorité de l'Eglise.*

La règle principale de l'interprétation de la Bible est l'autorité de l'Eglise.

Le Concile de Trente (2) dit en effet : « Ad coercenda petulantia ingenia (synodus) decernit, ut nemo suæ prudentiæ innixus in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium, sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit, et tenet sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum..... ipsam Scripturam sacram interpretari audeat, etiamsi hujusmodi interpretationes nullo unquam tempore in lucem edendæ forent ».

Comment doit s'appliquer cette règle ?

Il faut d'abord faire attention aux sujets traités dans les textes bibliques qu'on doit interpréter. Si un texte traite « de rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium », mais que leur sens n'ait pas été défini par l'autorité de l'Eglise, il faut appliquer la règle troisième. Si le Souverain Pontife ou un Concile général ont interprété le texte, c'est leur interprétation qu'on doit suivre, qu'elle soit directe ou indirecte. Ils nous donnent en effet le véritable sens de ce passage, et en les contredisant, on irait « contra eum sensum quem tenuit et tenet Sancta mater Ecclesia », on violerait donc la règle du Concile de Trente. Toutes les fois en effet que ces autorités suprêmes définissent un dogme, loin de présenter aux fidèles une nouveauté, elles tirent la vérité définie soit de l'Ecriture, soit de l'enseignement traditionnel. Dans le premier cas, dont nous nous occupons ici, elles donnent d'une manière évidente le véritable sens des textes qu'elles invoquent.

Exemples. Les paroles du Sauveur : « Accipite Spiritum Sanctum. Quorum remiseritis peccata remittuntur eis, et quorum retinueritis retenta sunt » (3), doivent s'entendre du pouvoir de remettre et de retenir les péchés dans le sacrement de pénitence, et non du pouvoir de prêcher l'Evangile, puisque le premier sens a été défini par le Concile de Trente (4). Le texte de l'épître de S. Jacques, sur l'onction des infirmes (5) doit s'entendre du sacrement de l'Extrême-Onction (6). Les paroles de S. Paul : « Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt » (7), s'appliquent au péché originel (8).

Si le Souverain Pontife ou le Concile ont admis pour un texte un certain sens, sans cependant le définir, il ne s'agit pas alors du sens « quem

(1) Prov. XXV, 21 : Rom. XII, 20.
(2) Sess. IVa. — Cfr. Pallavicini, *Storia del Concilio di Trento*, l. VI, c. 18.
(3) Jean, XX, 22, 23.
(4) Sess. XIV, *De Sacr. pœnit.*, can. 3.
(5) Jac. V, 14, 15.
(6) Conc. de Trente, Sess. XIV, *De Sacram. Extrem. unct*, can. 1, 3, 4.
(7) Rom. V, 12.
(8) Conc. de Trente, sess. V, *De pecc. origin. decret.* 2, 4.

tenuit et tenet sancta mater Ecclesia », et la règle qui précède n'a pas ici d'application. Il en est ainsi du passage : « qui manducat hunc panem vivet in æternum » (1). Le Concile de Trente déclare et enseigne en effet : « nullo divino præcepto laicos et clericos non conficientes obligari ad eucharistiæ sacramentum sub utraque specie sumendum » (2). Le Concile ne donne pas ici de définition, et se contente de réfuter la doctrine des protestants sur l'usage obligatoire du calice.

Pour éviter toute erreur, il faut examiner soigneusement les termes employés par les Papes et les Conciles, lorsqu'ils citent des témoignages de l'Ecriture. Tel est par exemple le cas, lorsque le Concile de Trente, quand il définit le pouvoir de l'Eglise touchant la dispensation du sacrement de l'Eucharistie (3), emploie un texte de S. Paul (4).

Si les Souverains Pontifes n'interprètent point officiellement un texte scripturaire, mais se contentent de le citer en passant, quoiqu'il s'agisse de choses de foi et de mœurs ayant rapport à l'édification de la doctrine chrétienne, il ne faut pas chercher dans ces interprétations une autorité plus grande que celle qui appartient aux interprétations des Pères ou des théologiens. La loi du Concile de Trente n'oblige pas en effet à considérer comme « eum sensum quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia », les interprétations que nous trouvons dans les œuvres de S. Léon ou de S. Grégoire, quand bien même les vénérables auteurs auraient cru qu'il s'agit dans ces endroits de choses touchant la foi et les mœurs et ayant rapport à l'édification de l'Eglise. Il faut toutefois prendre garde à la témérité en se refusant à admettre un sens généralement accepté par l'Eglise.

Si les textes à interpréter ont rapport à l'histoire, à la géographie, à l'archéologie, à la chronologie, la loi du Concile de Trente ne leur est pas applicable. L'autorité de l'Eglise n'est point non plus à invoquer dans ces cas. L'Eglise en effet n'a pas l'habitude de définir le sens de ces textes, sinon quand ils touchent à la foi et aux mœurs.

Règle cinquième. — *Autorité des Pères.*

L'autorité des Pères est considérable au point de vue de l'interprétation de l'Ecriture. S. Jérôme dit que dans ses commentaires il suit en tout l'opinion des anciens (5). Il écrit à Eustochium : « Compulit me (Paula), ut vetus et novum instrumentum cum filia me disserente perlegeret... Præstiti, ut docerem, quod didiceram, non a me ipso, id est a præsumptione pessimo præceptore, sed ab illustribus ecclesiæ viris » (6). On pourrait multiplier sur ce point les citations (7).

Ou les Pères s'accordent dans l'explication d'un passage scripturaire, ou ils sont d'avis différent. Dans ce second cas, on peut choisir l'opinion qui semble la plus plausible, pourvu qu'elle ne contredise ni la doctrine catholique ni la vérité.

---

(1) Jean, VI, 59.
(2) Conc. de Trente, sess. XXV, c. 1.
(3) *Ibid.* sess. XXI, c. 2.
(4) I Cor. IV, 1.
(5) « Majorum in omnibus secutum esse sententiam...» *Ep.* XLVIII *ad Pammach.* 15.
(6) *Epist.* CXVIII, 26.
(7) Cfr. R. Simon, *Réponse aux sentiments de quelques théologiens de Hollande*, Rotterdam, 1686, in-4°, pp. 32 et suiv.

Quand ils sont d'accord, il faut examiner si le point en question appartient à la foi et aux mœurs. Dans ce cas, on doit, comme le dit le Concile de Trente, suivre leur interprétation ; autrement ce serait aller « contra eum sensum quem tenuit et tenet sancta Mater Ecclesia ». Ainsi un commentateur qui, contre le sentiment unanime des Pères, nierait que les premières paroles de l'Evangile de S. Jean (1) ne prouvent pas la consubstantialité du Fils avec le Père, violerait la loi du Concile. Les théologiens démontrent la sagesse de cette loi. Les points de foi et des mœurs sur lesquels tous les Pères sont d'accord, offrent toutes les marques d'une doctrine vraiment catholique, ainsi que l'ont remarqué Tertullien (2) et Vincent de Lérins (3). Dans d'autres cas on peut s'éloigner de leur manière de voir, mais avec précaution et pour des motifs considérables.

Sur l'emploi de cette règle quelques observations sont indispensables. Pour bien la comprendre il faut recourir au traité des lieux théologiques, qui expose en détail ce que nous ne pouvons ici qu'énoncer brièvement. Il est nécessaire de remarquer que le consentement des Pères, dans les choses qui ne sont ni de la foi ni des mœurs, n'est pas si fréquent qu'on pourrait le supposer (4). Les Pères ne prennent généralement le sens littéral que pour confirmer le dogme et réfuter l'hérésie ; habituellement ils s'appliquent surtout à la recherche du sens moral (5). Ceux qui s'appliquent le plus au sens littéral sont, chez les Grecs : S. Chrysostôme, S. Cyrille d'Alexandrie, Théodoret ; chez les Latins : S. Jérôme et S. Augustin (6). Souvent ils ne citent l'Ecriture que de mémoire, et ne s'accordent pas, même dans un chapitre, sur le texte qu'ils suivent (7). Souvent encore ils attribuent à un prophète ce qui est d'un autre : ainsi S. Justin (8) cite comme de Jérémie des paroles de Daniel (9), et comme de Zacharie les prédictions de Malachie (10) sur le Messie (11). Ils réunissent parfois des passages séparés. S. Justin (12) ne fera qu'une prophétie des oracles de Balaam (13) et de ceux d'Isaïe (14) et les attribuera à l'un ou à l'autre. On remarque la même chose dans S. Clément de Rome (15) dans l'épitre de Barnabé (16), dans S. Ignace (17), dans Clément d'Alexandrie (18), dans

---

(1) Jean, I, 1 et suiv.
(2) *Adv. Praxeam*, c. 2, etc.
(3) *Commonitor*. 3.
(4) V. R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, Rotterdam, 1685, p. 405.
(5) V Bossuet, *Explication de l'Apocalypse*, préface, 22.
(6) Cfr. Rosenmuller, *Historia interpretationis librorum sacrorum in ecclesia Christiana*, Hildburghusæ, 1795 et suiv., 5 vol. in-12, ouvrage qu'il faut lire avec précaution et défiance des opinions de l'auteur ; — R. Simon, *Histoire des Commentateurs du N. T.*, Rotterdam, 1690, in-4° ; Cornely, cité plus haut.
(7) Cfr. S. Ambroise, *In Luc.* III, 8 et 9.
(8) *Apolog.* I, 51.
(9) Dan. VII, 13.
(10) *Dial. cum Tryphon*. 49.
(11) Mal. IV, 6.
(12) *Apolog.*, I, 32.
(13) Nombr. XXIV, 19.
(14) Is. XI, 1.
(15) I *Epist. ad Cor.* 46.
(16) *Epist.* 5. 16.
(17) *Epist. ad Trallianos*. 10.
(18) *Centon*. 3.

Tertullien (1), dans Origène (2), dans S. Hilaire (3), etc. Très souvent aussi ils rapportent le sens des Ecritures plutôt que les paroles elles-mêmes (4). C'est ce qu'avaient déjà fait les Apôtres, comme S. Jérôme (5) le fait remarquer.

Il sera encore utile de ne pas se fier aveuglément aux commentateurs lorsqu'ils allèguent l'autorité des Pères. Il y en a en effet qui donnent des conjectures de quelque Père pour un monument de la tradition ou pour un dogme réel. D'autres attribuent à tel ou tel Père des opinions toutes différentes des siennes (6). Il ne faut pas croire ceux qui invoquent l'autorité des Pères en général, quand souvent il en est tout différemment. Ainsi Tirin prétend à tort que tous les Pères s'accordent sur le sens d'un passage d'Isaïe (7), que nous avons déjà cité : « Generationem ejus quis enarrabit » ; nous avons eu l'occasion de dire que rien n'est moins conforme à la vérité que cette assertion (8).

Règle sixième. — *Autorité des Commentateurs.*

Quel usage doit-on faire des commentaires ? D'abord il faut garder son indépendance vis-à-vis des auteurs, et n'accepter leurs explications que si elles sont conformes aux règles de la critique et de l'herméneutique. Il ne faut pas s'attacher obstinément à un interprète en particulier, mais consulter les principaux et les comparer entre eux. En agissant de cette façon, il sera difficile de ne pas y trouver quelque profit. Les divergences que l'on remarquera entre leurs opinions seront elles-mêmes fort utiles car elles forceront à réfléchir. Quant aux interprètes de second ordre, il faut consulter ceux qui ont une compétence spéciale, soit par leur critique, soit par leur connaissance des langues ou de l'archéologie.

Les commentateurs peuvent être divisés en chrétiens, catholiques et protestants, ou juifs. Ceux-ci n'ont commenté que l'Ancien Testament hébreu, ou en partie, ou en totalité. La plupart des anciens exégètes catholiques et beaucoup des nouveaux manquent de la connaissance des langues, de l'habitude de la critique; mais chez les anciens, un certain nombre rachètent ces défauts par une grande science de la tradition.

Les commentateurs protestants doivent être lus avec de grandes précautions, surtout en ce qui concerne le Nouveau Testament. Les anciens ont le grand tort d'appuyer souvent leurs interprétations sur des principes faux et mauvais, comme ont fait par exemple Crellius et les Sociniens. Puis ils ont essayé sans cesse d'établir leurs doctrines sur l'autorité des Ecritures. Les commentateurs modernes traitent la Bible comme tout écrit ancien, Sanchoniathon ou Bérose, les Védas ou le Zend-Avesta ; ils

---

(1) *Adv. Marcion.*, l. IV, c. 35.
(2) *In Numer.*, hom. XXV, 1.
(3) *In Psalm.* CXVIII. 165.
(4) V. S. Barnabé, *Epist.* 2 ; S. Clément Rom., I *Cor.* 42, 46 ; S. Ignace, *Ep. ad Trallian.* 10 ; S. Justin, *Cohortatio ad Græcos*, 28.
(5) *In Psalm.* V. 27.
(6) D'après Nicolai (*Lezioni sacre sul Genesi*, Lez. XXXIV) certains commentateurs prétendent que S. Ambroise et S. Léon blâment Abraham au sujet de sa manière d'agir avec Agar ; or il n'y a rien de pareil dans ces Pères.
(7) Is. LIII, 8.
(8) V. les réflexions de M. l'abbé Motais, *Le déluge biblique devant la foi*, p. 169 et suiv.

ne tiennent aucun compte du caractère divin de nos livres sacrés (1).

On peut tirer de la lecture de leurs écrits cet avantage que leur interprétation des Ecritures, négligeant les dogmes et les mystères, s'attache à une explication plus complète des sujets accessoires, et nous fournit par là de précieux éléments de travail, que nous pouvons utiliser pour mieux pénétrer dans le sens scripturaire. Les Pères agissaient de cette sorte; ils ont tiré d'excellentes choses des livres des hérétiques. Ils ont affirmé en outre que l'on pouvait et que l'on devait faire comme eux. Ainsi S. Jérôme a emprunté beaucoup à Origène qu'il traite plusieurs fois d'hérétique, et à Apollinaire. Il affirme l'avoir fait souvent, et il soutient avec vivacité qu'il a eu raison d'en agir ainsi (2). S. Augustin a reproduit dans ses livres *de Doctrina Christiana* les règles herméneutiques du donatiste Tichonius Afer (3). Il exhorte à se servir non-seulement des écrits des hérétiques, mais encore de ceux des Païens. Citons quelques-unes de ses paroles : « Philosophi autem, qui vocantur, si qua forte et fidei nostræ accommodata dixerunt... non solum formidanda non sunt. sed ab eis etiam tamquam injustis possessoribus in usum nostrum vindicanda » (4). Ailleurs il s'exprime plus fortement: « Neque enim et literas discere non debuimus, quia earum repertorem dicunt esse Mercurium, aut, quia justitiæ virtutique templa dedicarunt, et, quæ corde gestanda sunt, in lapidibus adorare maluerunt, propterea nobis justitia virtusque fugienda est; imo vero, quisquis bonus verusque Christianus est, Domini sui esse intelligat, ubicumque invenerit, veritatem. Quam confitens et agnoscens etiam in literis sacris superstitiosa figmenta repudiet, doleatque homines, atque caveat, qui cognoscentes Deum, non ut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est cor insipiens eorum, dicentes enim se esse sapientes stulti facti sunt » (5).

D'ailleurs l'Eglise elle-même ne s'est-elle pas servie de la version de l'hérétique et du prosélyte juif Théodotion ? S. Paul cite aussi des vers des poètes grecs, Aratus, Ménandre, Epiménide (6).

Nous ne donnerons pas ici la liste des commentateurs. Bartolocci (7) a donné celle des interprètes juifs; il a été imité par Wolff (8) et J.-B. de Rossi (9). Le P. Lelong (10) et Dom Calmet (11) ont recueilli les noms de tous les commentateurs juifs et chrétiens jusqu'au commencement du XVIII[e] siècle. Leur œuvre a été continuée jusqu'à la fin de ce siècle par Niemeyer et Vagnitz (12). On trouvera une liste à peu près complète dans

(1) Cfr. Noeldeke, *Histoire littéraire de l'ancien Testament*, préf., trad. franç. p. iij.
(2) *Epist.* LXI *ad Vigilant.*. 1; *Comm. in Galat.*, prolog.; *Contra Rufin.*, I, 21, etc.
(3) V. plus haut, p. 9.
(4) *De doctr. christ.* l. II, c. 40.
(5) *Ibid.*, c. 18.
(6) Act. XVII, 28; I Cor. XV, 33; Tit, I, 12.
(7) *Bibliotheca magna rabbinica de scriptoribus et scriptis hebraicis*, Rome, 1675-1683, 3 vol. in-f°; un 4e volume a été ajouté par Imbonati, *ibid.*, 1693, in-f°.
(8) *Bibliotheca hebræa, sive notitia tum auctorum hebræorum cujuscumque ætatis, tum scriptorum, quæ vel hebraice primum exorta, vel ab iis conversa sunt, ad nostram ætatem deducta*, Hambourg, 1715-1734, 4 vol. in-4°. L'auteur donne des notices sur 2231 auteurs.
(9) *Dizionario storico degli autori Ebrei e delle loro opere*, Parme, 1802, 2 vol. in-8°
(10) *Bibliotheca sacra*, Paris, 1723, 2 vol. in-f°.
(11) *Bibliothèque sacrée* à la fin du *Dictionnaire de la Bible*, Toulouse, 1783, 6 vol. in-8°, t. VI, pp. 193 et suiv.
(12) *Bibliothek für Prediger*, Halle, 1796, in-8°, t. I, pp. 156-500.

les préfaces particulières de cet ouvrage, en tête du commentaire particulier de chaque livre (1). Quant à la valeur des exégètes. on la trouvera appréciée dans un ouvrage de J.-B. de Rossi (2) et dans l'Introduction du P. Cornély (3).

Règle septième. — *Connaissance des langues.*

Notre époque recommande fortement à ceux qui étudient l'Ecriture la connaissance des langues orientales et grecque. Il n'y a rien là de nouveau et d'inouï. S. Jérôme dit : « ut enim veterum librorum fides de hebræis voluminibus examinanda est, ita novorum græci sermonis normam desiderat » (4). Et S. Augustin : « Contra ignota signa propria magnum remedium est linguarum congnitio. Et latinæ quidem linguæ homines, quos nunc instruendos suscepimus, duabus aliis ad Scripturarum divinarum cognitionem opus habent, hebræa scilicet et græca, ut ad exemplaria præcedentia recurratur, si quam dubitationem attulerit latinorum interpretum infinita varietas » (5). Au moyen age, Roger Bacon insiste sur la nécessité d'apprendre l'hébreu et le grec. Il n'en demande pas une connaissance aussi étendue que de la langue maternelle, mais il veut qu'on en sache assez pour pouvoir expliquer les difficultés que présente le latin de la Bible (6).

Il est nécessaire de posséder les langues dans lesquelles la Bible a été écrite, l'hébreu, le syro-chaldaïque ou araméen, et le grec (7).

Mais il faut en outre connaître les langues des plus anciennes versions de la Bible, et de plus ce qui, dans les langues orientales, peut aider à comprendre le texte primitif, comme par exemple les vestiges venus jusqu'à nous de la langue des Phéniciens. L'arabe, à cause de sa parenté avec l'hébreu, peut rendre beaucoup de services pour la connaissance de cette langue, pourvu toutefois qu'on n'exagère pas l'importance qu'il peut avoir à ce point de vue.

Les autres langues. pour la plupart plus récentes, ne peuvent guère servir pour l'intelligence des auteurs sacrés ou des anciennes versions.

Quelle utilité peut-on tirer de ces règles ? S. Augustin nous l'apprend quand il dit : « Quis horum (interpretum) vera secutus sit, nisi exemplaria linguæ præcedentis legantur, incertum est..., et, quæ sit ipsa sententia, quam plures interpretes pro sua quisque facultate atque judicio conatur eloqui, non apparet, nisi in ea lingua inspiciatur, quam interpretantur... Nam, non solum verba singula, sed etiam locutiones sæpe transferuntur, quæ omnino in latinæ linguæ usum... transire non possunt » (8). Par exemple, les traductions grecque et latine de la Bible et le texte lui-même du Nouveau Testament sont remplis d'idiotismes et de locutions hé-

---

(1) On peut consulter pour les commentateurs catholiques à partir du concile de Trente, Hurter, *Nomenclator literarius*, Œniponti, 1871 et suiv., in-8°. Inachevé.

(2) *Sinopsi della ermeneutica sacra*, Parme, 1819, in-8°, § 44-49.

(3) *Introductio*, pp. 608 et suiv.

(4) *Epist.* LXXI *ad Lucin.*, 5.

(5) *Doctr. Christ.* l. II, c. 11 ; cfr. c. 11-14.

(6) *Opus tertium.* éd. Brewer, Londres, 1840, in-8°, p. 434. Cfr. notre *Essai sur la Bible en France au moyen-âge.*

(7) V. plus haut, p. 39, l'indication plus détaillée des parties de la Bible dans leur langue originale. — Cfr. aussi l'ouvrage de J.-B. de Rossi, cité p. 1, note 2e.

(8) *Doctr. christ.* l. II, c. 12-13.

braïques (1). L'usage et la syntaxe des particules en présentent surtout des exemples. La variété sur ce point est extraordinaire dans les langues orientales (2).

Un passage d'Isaie (3) : « carnem tuam ne despexeris ». est traduit par les LXX : ἀπὸ τῶν οἰκείων τοῦ σπέρματός σου οὐχ ὑπερόψει. La première interprétation est plus conforme à l'original hébreu, comme le prouvent les mots ומבשרך. On lit dans les psaumes (4) : « Non est occultatum os meum a te ». Le mot *os* signifie-t-il la *bouche* ou les *os?* Ce dernier sens est indiqué par l'hébreu עצמי, que les LXX traduisent ὀστέον, non στόμα. L'expression *vitulamina* de la Vulgate (5) s'éclaircit par le grec μοσχεύματα, « rejetons que l'on plante ». Dans la première épître de S. Paul aux Thessaloniciens (6), le mot *fratres* est au vocatif, non à l'accusatif, comme on le voit par le grec ἀδελφοί. L'araméen montre que *raca* (7) signifie méprisable, que *Gabbatha* (8) est un lieu élevé (גבה signifie *être élevé*), que *maran atha* (9) est le chaldaïque מרן אתא, « notre seigneur vient ». D'après l'arabe, on voit que les *fils de l'Orient* (10) désignent une des tribus arabes. ראם, רים, ראים, que la Vulgate traduit par *rhinocéros* (11), est le bison. שחק est le lion rugissant, etc. La langue copte nous apprend que le nom de Moïse est égyptien, qu'il en est de même du nom donné par Pharaon à Joseph (12), et des mots אברך (13), בהמות (14). La langue persane, ancienne et nouvelle, explique les mots אגרת, *lettre* (15), דת, *loi* (16), כרמיל, *vermillon* (17), פרתמים, *les principaux d'une ville* (18), פתגם, *parole, édit* (19), etc.

Ceux qui ignorent les langues ne doivent pas cependant renoncer pour ce motif à la lecture et à l'étude de la Bible, car ils peuvent remédier à leur ignorance. Ils peuvent en effet lire les commentaires des auteurs habiles dans ces langues.

Les avis qu'on trouve sur ce point dans S. Augustin peuvent être avantageusement suivis. Il recommande en effet de chercher dans des commentaires spéciaux l'explication des difficultés provenant des langues étrangères (20). En outre, dit-il, « habendæ interpretationes eorum, qui se verbis nimis obstrinxerunt, non quia sufficiunt, sed ut ex eis veritas vel error detegatur aliorum, qui, non magis verba quam sententias, interpretando

---

(1) V. p. 368, ce qui est dit de la langue du Nouveau Testament.
(2) On peut consulter sur ce sujet Noldius, *Concordantiæ particularum hebræo-chaldaicarum*, Iéna, 1734, in-4°, et surtout le *Thesaurus* de Gesenius.
(3) Is. LVIII, 7.
(4) Ps. CXXXVIII, 15.
(5) Sag. IV, 3.
(6) 1 Thess. III, 7.
(7) Matt. V, 22.
(8) Jean, XIX, 13.
(9) I Cor. XVI, 22.
(10) Is XI, 14.
(11) Job. XXXIX, 9, 10.
(12) Gen. XLI, 45.
(13) *Ib.* 43.
(14) Job, XL, 10.
(15) II Paral. XXX, 1.
(16) Dan. II, 15, 25. etc.
(17) II Par. II, 6, 13, etc
(18) Esth. I, 3, etc.
(19) Esdr. V. 11, etc.
(20) *Doctr. christ.*, l. II, c. 14.

sequi maluerunt » (1). Il faut comparer entre elles plusieurs interprétations quand on ne sait pas les langues (2); à cela peuvent beaucoup servir les Bibles polyglottes, où l'on trouve des traductions latines, non-seulement des originaux, mais des versions anciennes. Enfin, ajoute S. Augustin, « mandanda memoriæ... illa verborum locutionumque genera quæ ignoramus, ut quum vel peritior occurrerit, de quo quæri possint, vel talis lectio, quæ vel ex præcedentibus, vel consequentibus, vel utrisque, ostendat, quam vim habeat, quidve significet quod ignoramus, facile adjuvante memoria, possimus advertere et discere » (3). Tirin a réuni la plupart de ces locutions et des idiotismes hébreux (4), et Vorstius a fait la même chose pour le Nouveau Testament (5).

Règle huitième. — *Connaissance des sciences et des arts libéraux.* Rien n'est à négliger pour l'intelligence et l'exposition des Ecritures. « Plerumque a sensu auctoris devius aberrat interpres, si non sit doctissimus » (6). Pour montrer la vérité de cette proposition, S. Augustin énumère (7) les différentes sciences qu'il faut apprendre, en ne craignant pas d'aller les chercher même chez les anciens philosophes, qui « si qua forte vera et fidei nostræ accommodata dixerunt... non solum formidanda non sunt, sed ab eis etiam tamquam injustis possessoribus in usum nostrum vindicanda » (8). C'est à l'archéologie biblique que cela surtout peut s'appliquer (9).

Certaines gens craignent que l'étude des sciences, des arts libéraux et des langues ne diminue l'autorité de la Bible. Cette crainte. quand bien même elle partirait d'un bon sentiment, n'est pas fondée. Sans doute des ennemis de la religion ont essayé de se servir des sciences pour attaquer les Ecritures. Mais qu'ont à craindre de ces efforts nos livres sacrés? La vérité et la science viennent de la même source et ne peuvent se nuire mutuellement. On ne peut attaquer la Bible qu'en attaquant la vérité.

Les travaux entrepris contre la Bible ont tourné à son avantage. A mesure que la science a progressé, à mesure aussi la clarté de la Bible a augmenté (10). Il ne faut donc pas craindre d'admettre les vérités scientifiques naturelles lorsqu'elles sont démontrées. Dieu auteur des écritures et de la nature n'a pas voulu qu'elles puissent se contredire. Admettre une telle assertion serait injurieux pour lui (11).

Les écrivains bibliques ne se sont pas proposé d'ailleurs de traiter les questions naturelles, et de nous apprendre la physique. C'est ce que dit très bien Pierre Lombard : « Hanc autem scientiam (celle de la nature),

(1) *Ibid.*, c. 13.
(2) *Ibid.*, c. 14.
(3) *Ibid.*
(4) En tête de son Commentaire.
(5) *De hebraismis Novi Testamenti Commentarius,* Lipsiæ, 1778, in-8°.
(6) S. Augustin, *Doctr. Christ.* l. II, c. 13.
(7) *Ibid.* cc. 29-40.
(8) *Ibid.* c. 40. — Cfr. la lettre d'Origène à Grégoire le Thaumaturge, *Opera*, éd. Delarue, t. I, pp. 30 et suiv.
(9) Nous renvoyons pour cela le lecteur au second volume de cette Introduction.
(10) Cfr. Wiseman, *Discours sur les rapports de la science avec la religion révélée*, Disc. VIIe, dans Migne, *Démonstr. évang.* t. XV, c. 366 et suiv.
(11) Nous avons déjà cité l'opuscule du P. de Smedt sur ce point. On pourrait en indiquer beaucoup d'autres.

homo peccando non perdidit, nec illam, qua carnis necessaria providerentur. Et idcirco in Scriptura homo de hujusmodi non eruditur, sed de scientia animæ, quam peccando amisit » (1). De là cette vérité, reconnue par Eusèbe (2), S. Chrysostôme (3), S. Jérôme (4), S. Thomas (5), que les écrivains bibliques parlent sur certains points comme le vulgaire, et que leurs expressions sont loin d'être scientifiques. Cela ne nuit pas à la vérité, car ils ne voulaient pas dire ce que leurs paroles signifient littéralement, mais ce que le peuple entendait par ces paroles mêmes. Ainsi l'auteur du livre de Josué disant que le soleil s'arrêta (6), voulait exprimer simplement qu'un prodige eut lieu, et non donner la manière dont Dieu opéra cette prolongation du jour. Quand l'auteur des Proverbes écrit que Dieu a posé les fondements ou les bases de la terre (7), il ne dit pas autre chose sinon que Dieu a posé les lois de la constitution de la terre.

Aussi, combien est grande la sagesse des prescriptions suivantes de S. Augustin : « In rebus obscuris atque a nostris oculis remotissimis, si qua inde scripta etiam divina legerimus, quæ possint, salva fide qua imbuimur, alias atque alias parere sententias, in nullam earum nos præcipiti affirmatione ita projiciamus, ut, si forte diligentius discussa veritas eam recte labefactaverit, corruamus, non pro sententia divinarum Scripturarum, sed pro nostra, ita dimicantes, ut eam velimus Scripturarum esse, quæ nostra est, cum potius eam, quæ Scripturarum est, nostram esse velle debeamus. Ponamus enim in eo, quod scriptum est : Dixit Deus fiat lux, et facta est lux, alium sensisse lucem corporalem factam, et alium spiritalem. Esse spiritalem lucem in creatura spiritali fides nostra non dubitat ; esse autem lucem corporalem cœlestem, aut etiam supra cœlum, vel ante cœlum, cui succedere nox potuerit, tamdiu non est contra fidem, donec veritate certissima refellatur. Quod si factum fuerit, non hoc habebat divina Scriptura, sed hoc senserat humana ignorantia. Si autem hoc verum esse certa ratio demonstraverit, adhuc incertum erit, utrum hoc in illis verbis sanctorum librorum scriptor sentiri voluerit, an aliud aliquid non minus verum. Quod si cetera contextio sermonis non hoc eum voluisse probaverit, non ideo falsum erit aliud, quod ipse intelligi voluit, sed et verum, et quod utilius cognoscatur. Si autem contextio Scripturæ hoc voluisse intelligi scriptorem non repugnaverit, adhuc restabit quærere, utrum et aliud non potuerit. Quod si et aliud potuisse invenerimus, incertum erit, quidnam eorum ille voluerit ; et utrumque sentiri voluisse non inconvenienter creditur, si utrique sententiæ certa circumstantia suffragatur. Plerumque enim accidit, ut aliquid de terra, de cœlo, de ceteris mundi hujus elementis, de motu et conversione vel etiam magnitudine et intervallis siderum, de certis defectibus solis ac lunæ, de circuitibus annorum et temporum, de naturis animalium, fruticum, lapidum, atque hujusmodi cæteris etiam non Christianus ita noverit, ut certissima ratione vel experientia teneat. Turpe est autem nimis et perniciosum ac maxime cavendum, ut Christianum de

---

(1) *Sentent.* lib. II, dist. 23, c.
(2) *De eo quod Deus Pater incorp. sit.*
(3) *Hom.* XIII *in Genes.*, 4 ; *In Philipp.* hom. IX, 2.
(4) In Matt. XIV, 8.
(5) 1ª 2ªᵉ, q. 98, art. 3, ad 2.
(6) Jos. X, 13.
(7) Prov. VIII, 29.

his rebus quasi secundum christianas literas loquentem ita delirare quilibet infidelis audiat, ut, quemadmodum dicitur, toto cœlo errare conspiciens risum tenere vix possit. Et non tam molestum est, quod errans homo deridetur, sed quod auctores nostri ab eis, qui foris sunt, talia sensisse creduntur, et cum magno eorum exitio, de quorum salute satagimus, tamquam indocti reprehenduntur atque respuuntur. Cum enim quemquam de numero christianorum, in ea re quam optime norunt, errare deprehenderint, et vanam sententiam suam de nostris libris asserere, quo pacto illis libris credituri sunt de resurrectione mortuorum et de spe vitæ æternæ, regnoque cœlorum, quando de his rebus, quas jam experiri vel indubitatis numeris percipere potuerunt, fallaciter putaverint esse conscriptor » (1)?

A notre sujet appartient aussi ce que ce Père écrit touchant Faustus: « Itaque cum de cœlo ac stellis, et de solis ac lunæ motibus, falsa dixisse deprehenderetur, quamvis ad doctrinam religionis ista non pertineant, tamen ausus ejus sacrilegos fuisse satis emineret... Cum enim audio Christianum aliquem fratrem illum aut illum ista nescientem, et aliud pro alio sentientem, patienter intueor opinantem hominem, nec illi obesse video, cum de te, creator omnium, non credat indigna, si forte situs et habitus creaturæ corporalis ignoret. Obest autem si hoc ad ipsam doctrinæ pietatis formam pertinere arbitretur, et pertinacius affirmare audeat quod ignorat (2). »

Et S. Thomas, dans le même ordre d'idées, ajoute: « In hujusmodi quæstionibus duo sunt observanda. Primo quidem ut veritas Scripturæ inconcusse teneatur. Secundo, cum Scriptura divina multipliciter exponi possit, quod nulli expositioni aliquis ita præcise inhæreat, quod, si certa ratione constiterit hoc esse falsum, quod aliquis sensum Scripturæ esse asserere præsumat, ne Scriptura ex hoc ab infidelibus derideatur, et ne eis via credendi præcludatur (3). « Ailleurs il écrit: « Multum autem nocet talia, quæ ad pietatis doctrinam non spectant, vel asserere vel negare quasi pertinentia ad sacram doctrinam.... Unde mihi videtur tutius esse, ut hæc, quæ philosophi communes senserunt, et nostræ fidei non repugnant, neque sic esse asserenda ut dogmata fidei, licet aliquando sub nomine philosophorum introducantur, neque sic esse neganda tanquam fidei contraria, ne sapientibus hujus mundi contemnendi doctrinam fidei occasio præbatur » (4).

II. RÈGLES PROCHAINES.

Elles ne diffèrent pas de celles qu'on a coutume de suivre dans l'explication de n'importe quel livre. Aussi, sans les développer, on se contentera de montrer comment elles peuvent servir à l'interprétation du texte biblique.

---

(1) *De Genesi ad litt.*, lib. I, c. 18, n. 37; c. 19, nos 38, 39. Cfr. lib. II, c. 1, n° 4.
(2) *Confess.* l. V, c. 5, n. 9.
(3) Ia, q. 68, art. 1, c.
(4) *Opusc.* X.

Règle première. — *Lecture de la Bible entière.*

S. Augustin la suggère en ces mots : « Erit igitur divinarum Scripturarum solertissimus indagator, qui primo totas legerit, notasque habuerit, et, si nondum intellectu, jam tamen lectione... Prima observatio est.... nosse istos libros, et, si nondum ad intellectum, legendo tamen vel mandare memoriæ, vel omnino incognitos non habere » (1).

De là, en effet, dépend en grande partie l'emploi des règles que nous aurons à énoncer plus bas. Rien ne peut donner une connaissance aussi grande des livres saints, de leurs auteurs, du but qu'ils poursuivent, de leur manière de s'exprimer.

Ainsi la lecture seule de la Bible montrera que le second livre des Rois, quoique portant le nom de Samuel, ne peut être son œuvre, puisque sa mort est racontée (2) dans le Ier livre des Rois. De même l'auteur des Paralipomènes a écrit après tous les autres écrivains protocanoniques de l'Ancien Testament, à l'exception des auteurs de quelques psaumes, puisqu'il donne une suite de générations bien postérieures au retour de l'exil (3). La plupart des psaumes sont certainement de David (4), comme le montre l'histoire de ce roi (5) ; d'autres ont été écrits de son temps (6), quelques-uns par contre ne peuvent être ni de David ni de son époque (7) ; le psaume CXXXIe a été écrit par Salomon ou par un contemporain de ce roi.

La lecture fait comprendre aussi le sens de certaines locutions, telles que « astra Dei, montes Dei, leones Dei, cedri Dei », dans lesquelles le nom de Dieu n'indique pas autre chose que la grandeur, la force, la beauté ; le « commencement de la douleur » (ou selon l'hébreu de la virilité), qui s'applique au fils premier-né, etc. On ne sera pas arrêté par les barbarismes et solécismes qu'on rencontre dans nos Bibles latines. Les pléonasmes, tels que « Expectans expectavi (8), Plorans ploravit (9), Terra cum induxero super eam gladium (10), Dominus in cœlo sedes ejus (11), Quorum non audiantur voces eorum (12), Cujus est nomen Domini spes ejus (13), In quo habitasti in eo » (14), ne paraîtront plus extraordinaires. Il en sera de même de l'emploi du gérondif à la place du subjonctif : « In convertendo Dominus captivitatem Sion, facti sumus... » (15), In deficiendo ex me spiritum meum » (16) ; — de la substitution d'une préposition à une autre : « Ad angelos quidem dicit : qui facit angelos... » (17), Erubescite a patre et a matre » (18) ; — de l'emploi du féminin quand le la-

(1) *De doctr. christ.* l. II, c. 8-9.
(2) I Rois, XXV, 1.
(3) I Paral. III, 18-24.
(4) Cfr. Ps. II, XVII, LIX, LXXI, etc.
(5) II Rois, XXII, VIII.
(6) Ps. XCV, CIV ; cfr. I Paral. XVI, 8, 33.
(7) *Ibid.* LXXXVIII, XCIX, CXXXVI, etc.
(8) *Ibid.* XXXIX, 2.
(9) Lament. I, 2.
(10) Ezech. XXIII, 2.
(11) Ps. X, 5.
(12) *Ibid.* XVIII, 4.
(13) *Ibid.* XXXIX, 5.
(14) *Ibid.* LXXIII, 2.
(15) *Ibid.* CXXV, 1.
(16) *Ibid.* CXLI, 4.
(17) Hebr. I, 7.
(18) Eccli. XLI, 21.

tin demanderait le neutre : « Unam petii a Domino, hanc requiram (1), Pro hac orabit... » (2) ; — la répétition des noms pour indiquer l'universalité ou la multitude : « Homo, et homo natus est (3), Tribus, tribus Domini (4), Generatio et generatio laudabit » (5), etc.

On apprendra ainsi la signification des noms Joseph, Ephraïm, Samarie, et les motifs qui les font donner aux dix tribus. De même on comprendra quelles sont les limites que le psalmiste désigne lorsqu'il dit : « A solis ortu et occasu, ab aquilone et mari » (6), ou « Et dominabitur a mari usque ad mare, et a flumine usque ad terminos orbis terrarum » (7), etc.

Règle deuxième. — *Connaissance des auteurs des livres saints.*

Jahn a formulé ainsi cette règle : « Ut sensus penitus perspiciatur, necessarium quoque est, ut omnia... authoris adiuncta historica seu circumstantiæ conferantur, uti quis et qualis sit libri author, an rudis vel eruditus, an more suæ ætatis philosophus, ut Ecclesiastes, vel an theologus, ut Paulus, unde oriundus, ubi adoleverit, in qua regione, in quo loco, et quibus lectoribus scripserit, quo sermone et stilo utatur, quo ingenio præditus fuerit, qua ætate vixerit, et qualis fuerit illa ætate et in illa regione reipublicæ et religionis conditio » (8).

Il est assurément difficile d'indiquer les auteurs de quelques parties de l'Ancien Testament (9). Il est même inutile de rechercher ce que les Juifs en ont dit (10). A l'exception du Pentateuque, des écrits des prophètes, de la plupart des Psaumes, des Proverbes, du Cantique des Cantiques, de l'Ecclésiaste, d'Esdras, de Néhémie et de l'Ecclésiastique, les noms des auteurs des autres livres sont ou douteux, ou tout-à-fait ignorés. Mais on peut connaître l'époque à laquelle l'écrivain de tel livre a vécu, son éloquence, son style, enfin beaucoup d'indications qu'on trouve dans le livre lui-même.

Le livre de Ruth semble être du temps de David (11). L'auteur du IVe livre des Rois a écrit après la mort de Joachin, comme le prouvent les derniers versets de son livre (12).

La connaissance de l'auteur aidera à trouver le sens de son œuvre. Ainsi on ne comprendrait pas facilement le sens du mot *senior* dans la IIe et la IIIe épîtres de S. Jean, si on ne savait que l'apôtre les a écrites, lorsqu'il a atteint une extrême vieillesse.

Règle troisième. — *Connaissance de l'argument du livre.*

L'argument d'un livre comprend : l'occasion de la composition de ce livre, le but que se propose l'auteur, le sujet de l'ouvrage. Ces trois choses doivent être étudiées avec une extrême attention. « Necesse est enim, dit S.

---

(1) Ps. XXVI, 4.
(2) *Ibid.* XXXI, 6.
(3) *Ibid.* LXXXVI, 5.
(4) *Ibid.* CXXI, 4.
(5) *Ibid.* CXLIV, 4.
(6) *Ibid.* CVI, 3.
(7) *Ibid.*, LXXXI, 8.
(8) *Enchiridion*, § 26.
(9) V. sur ce point les Introductions particulières à chaque livre.
(10) *Baba bathra*, c. 1.
(11) Ruth, IV, 18-22.
(12) IV Rois, XXV, 27-30.

Jérôme, ut juxta diversitates locorum, et temporum, et hominum, quibus scriptæ sunt, diversas, et causas et argumenta et origines habeant » (1).

A. *Connaissance du sujet du livre.* Il faut suivre le sens qui répond au sujet du livre ou de telle partie du livre mieux que tout autre sens, et rejeter les autres. C'était pour les juifs un sujet de savoir si Jean était le prophète attendu, c'est-à-dire le Messie (2). Le sens des paroles de Jean, qui dans sa réponse nie être le prophète, est qu'il n'était pas le Messie ; il ne contredit donc pas la prophétie de Zacharie qui avait dit de son fils : « Et tu, puer, propheta Altissimi vocaberis » (3).

Il faut surtout suivre cette règle quand le livre traite de mystères ou de choses divines, et déterminer d'après le sujet le sens des mots qui ne paraîtrait pas absolument certain. Ainsi on expliquera ce que signifient dans S. Luc (4) *obumbrare*, dans S. Jean *procedere et mittere* (5).

On rencontre parfois des hyperboles dans les Ecritures. Il faut voir si les choses sont dites d'une manière absolue ou conditionnelle. Ainsi on reconnaîtra facilement une hyperbole dans les paroles de S. Jean au sujet des actions du Sauveur : « Nec ipsum arbitror mundum capere posse eos qui scribendi sunt libros » (6). En les ramenant au sujet du discours, on verra qu'elles signifient seulement qu'il faudrait de gros et nombreux volumes pour écrire tout ce qu'a fait Notre-Seigneur.

Très souvent le sujet indique le sens de certaines expressions générales, dans quelles conditions une énonciation simple en apparence doit s'entendre, ou s'il faut comprendre le discours dans un sens plus étendu que ne semble celui des paroles. Ainsi le mot *omnes* est parfois employé pour *complures* (7) ; des menaces ou des promesses sont faites sous certaines conditions qui ne sont pas exprimées (8) ; *multum*, *magnum* et autres mots semblables sont employés, en parlant de Dieu, avec le sens d'*infini* (9). Lorsque la notion et le sens obvie des mots ne convient pas au sujet, il y a à craindre d'expliquer ces mots dans ce sens apparent, et par suite à se tromper gravement. Tel est le cas où on nierait que le Christ ne parle pas de la rédemption de tous les hommes, lorsqu'il dit que le Fils de l'homme « venit... dare animam suam redemptionem pro multis » (10).

Le sujet du livre ou d'un passage manifeste parfois la pensée de l'écrivain, car on peut la déduire des termes qu'il emploie. Ainsi, lorsque S. Jean (11) dit que le Verbe est venu *in propria*, c'est-à-dire, en comparant avec un autre passage (12), vers sa famille ou son peuple, il reconnaît tacitement sa divinité, car les Hébreux étaient et se nommaient le peuple de Jéhovah.

B. *Considération du but que se propose l'auteur.* Il faut repousser les

---

(1) *In Ep. ad Ephes.*, préf.
(2) Jean, I, 21.
(3) Luc, I, 76.
(4) *Ibid.*, I, 35.
(5) Jean, XV, 26.
(6) *Ibid.*, XXI, 25.
(7) Ps. XIII, 3, 6 : CXV, 11, 15.
(8) Is. XXXVIII, 1 ; Jon. III, 4.
(9) Nombr. XIV, 18 ; Ps. XLVII, 2.
(10) Matt. XX, 28.
(11) Jean, I, 11.
(12) *Ibid.*, XIX, 27.

sens qui répugnent au but que s'est proposé l'auteur, et choisir celui qui y répond le mieux. Et cela non-seulement dans un livre entier, mais dans chacune de ses parties. L'Ecriture emploie parfois le nombre *sept* pour un nombre indéterminé; mais dans ces paroles de Pierre: « Quoties peccabit in me frater meus, et dimittam ei? Usque septies? » (1) le mot *septies* a un sens défini, car Pierre veut savoir combien de fois il est tenu à pardonner. Au contraire, la réponse du Sauveur est indéfinie, et les mots « septuagies septies » signifient *toujours*.

On arrivera sûrement à connaître la pensée de l'écrivain en remarquant ce qu'il doit dire et ce qu'il doit taire, pour atteindre son but. En y manquant, on s'expose à mal interpréter ou sa parole, ou son silence. Ainsi Moïse n'a jamais eu pour but de nous faire connaître la nature des choses créées: aussi ne raconte-t-il la création qu'assez brièvement et en omettant plusieurs points qui s'y rapportent. En faisant attention à cela, on n'aura pas à craindre de s'attaquer à la révélation, si l'on interprête son récit selon les sciences naturelles. Remarquons encore que les écrivains sacrés expriment parfois les sentiments d'autres hommes, même mauvais, comme les leurs propres. C'est ce qu'avait déjà reconnu S. Chrysostôme (2), et ce que l'on aperçoit quand ces auteurs semblent se plaindre de la Providence ou avoir peu de confiance en ses promesses (3).

C. *Occasion de la composition du livre.* On doit y apporter une grande attention. Si les Juifs ne voulurent pas croire et obéir au Messie, c'est parce qu'il leur avait dit: « Si enim crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi, de me enim ille scripsit » (4). N. S. rappelle par ces paroles la prophétie de Moïse (5), qui ordonnait aux Israélites de croire et de se soumettre au Messie. L'occasion du discours de Jacob mourant à ses fils vient de la division de sa famille et de sa postérité en tribus; c'est ce qui prouve que les mots qu'il prononça alors, שבט מיהודה (6), signifient plutôt ici *tribu* que *sceptre royal*.

L'occasion qui donne naissance à l'écrit n'est pas aussi étroitement liée aux paroles et aux pensées que le sujet lui-même de l'écrit et que le dessein de l'auteur; elle est parfois multiple, et souvent elle se renouvelle, surtout dans la poésie sacrée et les livres des prophètes. Aussi est-ce en vain qu'on prétend que le célèbre oracle de Daniel (7) concerne la délivrance des Juifs de la captivité, parce qu'il suit la prière que Daniel avait adressée à Dieu à ce sujet; cette prière du prophète donne occasion à l'ange Gabriel de prédire la délivrance pour le genre humain d'une captivité plus déplorable. Les hérésies et les doctrines horribles qui se répandaient en Asie furent pour S. Jean l'occasion d'écrire son Evangile; il faut donc, dans l'explication de cet Evangile, avoir toujours ces doctrines présentes à l'esprit. L'oracle relatif à la Vierge qui doit enfanter Emmanuel (8) a pour occasion et pour but de confondre Achaz qui doute de la puissance et de la bonté de Dieu.

(1) Matt. XVIII, 21.
(2) *In Psalm.* LXXXVI. § 2.
(3) Ps. LXXII, 13, LXXXVIII, 50; Jérém. XII, etc.
(4) Jean, V, 46.
(5) Deut. XVIII, 15,-18.
(6) Gen. XLIX, 10.
(7) Dan. IX, 23-27.
(8) Is. VII, 14.

D. Il y a plus d'un moyen de connaître clairement les trois points précédents dont l'argument se compose. Parfois en effet l'auteur lui-même les indique, soit en partie, soit en totalité. Ainsi le premier cantique de Moïse (1), l'Ecclésiaste (2), quelques psaumes (3), nous montrent par leur début quel est leur objet. S. Luc (4) et S. Jean (5) nous apprennent quel a été leur but en écrivant leurs Evangiles ; S. Luc (6) nous dit à quelle occasion il a écrit ; il en est de même de S. Paul, à propos de sa lettre aux Galates (7).

Quand l'écrivain ne donne pas lui-même ces indications, la lecture d'un chapitre de son livre ou du livre entier peut nous les faire connaître. C'est ce qui arrive pour beaucoup de livres de la Bible : les psaumes L, LXII, l'Ecclésiaste, nous font voir la matière qui y est traitée ; l'Evangile de S. Jean, quel est le but de son auteur ; les Psaumes XXIII, XLVI, LXXIII, LXXVIII, CXXXI, la 1re épître de S. Jean, les épîtres de S. Paul, etc., l'occasion qui les a fait écrire.

Ces trois points du reste s'éclairent souvent entre eux.

Néanmoins il faut toujours faire une grande attention à l'ensemble du passage ou du livre tout entier ; sans une lecture complète et attentive, rien de plus facile que de se tromper. Ainsi le titre du psaume LXXXVIII annonce au lecteur les miséricordes et la vérité du Seigneur, sans doute les promesses faites à David au sujet du Christ qui doit sortir de sa race. On pourrait croire que tout le psaume développe ce thème. A la lecture on voit que le poëte se plaint plutôt que les promesses n'aient pas encore été tenues.

Règle quatrième. — *Examen du contexte* (8).

Voici comment Jahn définit le contexte : « Nomine contextus orationis venit nexus et vocum sententiarum cum antecedentibus et consequentibus earumque mutuus respectus ; atque, prout ratio habetur proximæ, remotæ, vel remotius antecedentium et consequentium, etiam contextus orationis angustior aut amplior considerari solet. Proximus spectat nexum partium unius ejusdemque propositionis, remotus nexum propositionis aut periodi alterius cum altera, remotior denique nexum plurium propositionum aut periodorum, seu totius orationis » (9).

Il faut rejeter le sens qui répugne au contexte, car il est nécessairement faux. Il ne faut pas accepter du premier coup celui qui paraît lui convenir, car quelquefois on peut se méprendre. Ainsi les Ariens, en arguant des paroles du Seigneur, « Pater major me est » (10), prétendaient que le Verbe n'est pas consubstantiel au Père. De même les Calvinistes soutiennent que le Christ n'est pas mort pour tous les hommes, en s'appuyant sur un texte de S. Paul : « Christus semel oblatus est ad mul-

(1) Exod. XV, 1.
(2) Eccl. I, 2.
(3) Ps. XLIV, 2, LXXVII, 1, 2, CXXXI, 1.
(4) Luc, I, 3, 4.
(5) Jean, XX, 31.
(6) Luc, I, 1, 2.
(7) Gal. I, 6, 7.
(8) Cfr. Ubaldi, *Introductio*, t. III, pp. 194 et suiv.
(9) *Enchiridion*, § 19.
(10) Jean, XIV, 28.

torum exhaurienda peccata » (1). Le sens que ces hérétiques attachent à ces paroles, quoiqu'il soit faux, semble cependant, en s'en tenant à ces seuls mots, leur convenir assez. Mais en tenant compte du contexte, on arrive à une conclusion toute différente.

Que faut-il examiner dans le contexte ?

A. *Ellipses*. L'usage des ellipses est une cause d'obscurité et d'erreur pour l'interprète des Ecritures. Il est nécessaire de suppléer ce qui manque, et on n'y peut arriver que par une lecture attentive du contexte. La difficulté n'est pas grande lorsque les ellipses sont dues à des idiotismes de l'hébreu, tels que l'omission des pronoms, des démonstratifs, des suffixes, des relatifs, des prépositions, des particules négatives qu'il faut aller demander à un membre de phrase précédent. L'hébreu donne la clef de ces ellipses, que les traducteurs n'ont pas toujours rendues. D'autres sont plus difficiles : l'interrogation n'y paraît pas ; la personne (2), la chose (3) ou le mot (4), sont omis. Ainsi en est-il de *dicere* dans les prophètes et dans les livres poétiques (5), de *esse*, etc. Mais il est facile de suppléer à cette omission.

Quant aux ellipses relevées par les rationalistes dans un but facile à comprendre, il sera utile d'entendre sur ce point Jahn, qui ne peut être suspect : « Rejiciendæ autem sunt omnes illæ ellipses, quæ a modernis quibusdam interpretibus, non ex contextu erutæ, sed ex præjudicatis opinionibus eo solo consilio inventæ sunt, ut res extraordinaria, seu miraculum, aut prædictio rei futuræ, vel etiam dogma rationis limites transcendens, elimineтur. Ita contextus Matth. XIV, 25 nequaquam indicat inter ἐπὶ (supra) et θαλάσσης (mare) supplementum αἰγιαλὸς (litus), ut contendit Paulusius ; uti quoque Matth. XVII, 27 ante εὑρήσεις (invenies) additamentum ἀποδοὺς (alienans) vel πωλήσας (vendens) contextus nullatenus postulat, sed respuit » (6).

B. *Sujets et attributs*. L'un et l'autre s'expliquent mutuellement, car si l'un est parfois obscur, l'autre est souvent très clair. Ainsi le serpent qui trompe Eve, ayant tous les attributs d'une bête sauvage, d'un véritable serpent (7), est de toute évidence réellement un serpent ; d'un autre côté, il parle, il raisonne (8), il mérite un châtiment (9), il faut donc dire qu'il a été entraîné et poussé par le démon. Quand les juifs disent du Christ : « quia hic est vera propheta » (10), le mot prophète signifie le Messie, comme le prouve l'opinion exprimée dans ces mots : « qui venturus est in mundum », car on n'attendait plus d'autre prophète que le Messie.

Quelquefois au contraire le qualificatif donne le sens réel du mot auquel il s'applique. Exemple : le mot חטא quand il se dit de l'autel (11), ne peut

---

(1) Hebr. IX, 28.
(2) Nombr. XXVI, 59. Neh. VIII, 34.
(3) Gen. XLIV, 5.
(4) Nombr. XIV, 24, XXVI, 4 ; Jug. V, 14 ; 1 Rois, XVI, 7 ; Is. XLI, 28, I Tim. IV, 3.
(5) Is. XXII, 16 ; Jérém. IV, 19, V, 1, VI, 17, etc.
(6) *Enchiridion*, § 21.
(7) Gen. I, 14.
(8) *Ibid.*, III, 1-5.
(9) *Ibid.*, 14-15.
(10) Jean, VI, 14.
(11) Lev. VIII, 15.

signifier qu'*expiation;* quand il qualifie le bouc qui doit être égorgé (1), il signifie le sacrifice expiatoire ; quand il s'applique à un troupeau que l'incurie du berger a laissé ravager par les bêtes féroces (2), il signific la réparation du dommage. Quand il est dit du Verbe divin qu'il s'est fait chair (3), la notion du Verbe nous apprend ce que le mot *fait* peut ou non signifier.

C. *Motifs ou raisons et explications.* La raison d'une chose et cette chose elle-même s'expliquent souvent l'une par l'autre. Lorsque la Sainte Vierge répond à l'ange Gabriel : « Quomodo fiet istud » (4), il est manifeste qu'elle objecte son vœu de virginité, comme le prouve ce qu'elle ajoute : « quoniam virum non cognosco ». Elle était déjà en effet mariée à S. Joseph, et on ne peut donner un autre sens à ses paroles (5). Moïse écrit des frères de Joseph : « Nesciebant autem quod intelligeret Joseph, eo quod per interpretem loqueretur ad eos » (6). Dans ce passage le mot מליץ, qui a plusieurs sens, est bien rendu par interprète, car il donne le motif de l'ignorance où étaient les frères de Joseph. L'enseignement de S. Paul sur le péché originel (7), et la raison par laquelle il le confirme, ne seront pas suffisamment compris si on ne les compare pas et s'ils ne s'éclaircissent pas mutuellement.

Parfois l'écrivain lui-même explique des mots, des expressions ou des pensées plus ou moins obscures. Le serviteur d'Abraham, Eliézer, est appelé זקן ביתו, « vieillard de sa maison », mots qui sont aussitôt expliqués par les suivants, « qui præerat omnibus quæ habebat » (8). Jérémie (9) qualifie Jéchonias, roi de Juda, de *stérile;* un autre passage nous apprend que ce roi avait pourtant des enfants (10) ; mais le sens du mot stérile est donné par les paroles suivantes du prophète : « Nec enim erit de semine ejus vir qui sedeat super solium David ». Les mots, « scandalizari in Christo » (11) sont expliqués par ceux-ci « negare Christum » (12).

D. *Conjonctions, comparaisons, oppositions.* Le contexte nous donne un sens certain, quand de deux choses jointes ensemble, ou comparées, ou opposées, l'une est indubitable et claire et par là même éclaircit l'autre. Les paroles de Jacob : « non auferetur sceptrum *de* Juda, et dux *de* femore ejus » (13), offrent deux membres de phrase étroitement unis, dans lesquels la particule *de* a nécessairement le même sens. Dans le second membre elle a le sens d'origine, elle doit donc l'avoir aussi dans le premier. La locution « benedicere Deo » dans Job (14), est une antiphrase, et est injurieuse pour Dieu, puisqu'elle est jointe au mot péché.

Dans les paroles de David : « Dominabitur a mari usque ad mare, et a

(1) *Ibid.*, IX, 15.
(2) Gen. XXXI, 39.
(3) Jean, I, 14.
(4) Luc, I, 34.
(5) De même disparaît la contradiction apparente de Prov. XXVI, 4, 5.
(6) Gen. XLII, 23.
(7) Rom. V, 12.
(8) Gen. XXIV, 2.
(9) Jérém. XXII, 30.
(10) *Ibid.*, 28 ; I Paral. III, 17.
(11) Marc, XIV, 27, 29.
(12) *Ibid.*, 30.
(13) Gen. XLIX, 10.
(14) Job, I, 5.

flumine usque ad terminos orbis terrarum » (1), le mot *fleuve* désigne certainement l'Euphrate, qui avait été une des limites fixées par Dieu au domaine d'Israël (2) ; c'est pourquoi l'expression « terminus orbis terrarum », comparée avec celle de fleuve, désigne une de ces limites ; l'*orbis terrarum* n'est autre que la Palestine ; les mers sont la mer Rouge et la Méditerranée. S. Paul écrit sur le péché originel et la justification : « Igitur, sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitæ » (3) ; comme la justice d'un seul est la cause efficiente de la justification, le péché d'un seul est la cause efficiente de la condamnation de tous les hommes.

Dans les mots : « Non potestis Deo servire et mammonæ » (4), l'opposition entre Dieu et *mammona* indique qu'il n'y a ici de condamnés que les gains honteux et l'amour immodéré des richesses.

E. Il faut encore considérer *qui parle. avec qui il parle, de qui il parle.* Ce changement subit de personne, qu'on remarque si fréquemment dans les livres poétiques et prophétiques, est souvent pour le lecteur une cause d'obscurité (5). C'est le contexte qui peut seul tirer d'embarras.

Il est important, comme le font remarquer Origène (6) et S. Cyrille d'Alexandrie (7). d'observer quel est le personnage qui parle, afin de savoir au juste quelle est son autorité. Il y a une grande différence en effet entre les Ecritures inspirées, et les choses et les discours qu'elles rapportent. et qui quelquefois sont faux, mensongers et même impies (8). Il serait absurde de prétendre que les mariages entre frères et sœurs étaient permis chez les Hébreux, en s'appuyant sur les paroles de Thamar, fille de David à son frère Amnon (9) ; ces paroles ne sont pas en effet de l'auteur inspiré. mais d'une jeune fille ignorante et troublée, qui veut écarter un péril qui la menace. La famille de Jacob, émigrant en Egypte, compte d'après Moïse (10), soixante-dix têtes ; d'après les Actes, soixante-quinze (11). Il est important de remarquer, après Bède, Rabban Maur et Melchior Canus, que les Actes ne rapportent pas les paroles de l'auteur inspiré, c'est-à-dire de S. Luc, mais celles de S. Etienne, qui n'est pas inspiré, et qui d'ailleurs parlait d'après les LXX. qui deux fois donnent le chiffre soixante-cinq.

Les changements de personne sont fréquents dans les livres prophétiques et poétiques (12).

---

(1) Ps. LXXI, 8.
(2) Gen. XV, 18; Deut. XI, 24 ; Jos. I, 4.
(3) Rom. V, 18.
(4) Matt. VI, 24.
(5) Ps. XI. 9, 13-14; Jér. IV, 6-8, 10-11, 12-13, 18-19. 21-22. VIII, 17-20 : Mich. VI, 7-8; VII, 6-7, 10-11, 14-15, 17; Gen. XLIX, 9-10, 17-18 ; Nombr. 16-17, etc.
(6) *In Joan.* t. VI.
(7) *Thes. de Trinit.*. ass. 20.
(8) Cfr. les discours de Pharaon, Exod. V, 2, etc., de Goliath. I Rois, XVII. 43, de Rabsacès. IV Rois, XVIII, 22, 27-35.
(9) II Rois, XIII, 13.
(10) Gen. XLVI, 27, Exod. I, 5, Deut. X, 22.
(11) Act. VII. 14.
(12) Changement de la 1re personne en 2e : Mich. VI, 7-8 ; Hab. I, 10-12 : — de la 1re en 3e : Ps. LXXX, 15-16 ; Is. XLII, 19 ; Jér. IV, 7-8 ; — de la 2e en 1re : Ps. XC, 8-9 ; Jérém. IV, 10-11 ; Habac. I, 4-6 ; — de la 2e en 3e : Ps. LVIII, 10-11 ; Is. I, 26-27 ; XLVIII, 1 : Mich. VII, 18 : — de la 3e en 1re : Ps. LXV, 10-11, LXXX, 17 ; Jérém. VIII, 19, XXXI, 3 ; de la 3e en 2e : Ps. XV, 8-10 : Is. I. 21, 22, 29 : Mich. VII, 14-15, 17 : — de la 1re en 3e et de la 3e en 1re : Os. VI, 1 ; Mich. II, 7-8 ; Zach. XII, 5-6 : — de la 2e en 3e et de la 3e en 2e : Is. II, 5-6 ;

Il faut néanmoins prendre garde que parfois une personne parle subitement d'elle-même ou de son interlocuteur comme d'une troisième personne (1) ; mais il n'y a là qu'une figure qu'on retrouve chez beaucoup d'auteurs. Quelquefois, quand il y a passage de la troisième personne à la première, ce n'est qu'une prosopopée (2) ; quand, au lieu de la troisième personne la seconde est employée, ce n'est souvent qu'une apostrophe (3).

F. *Apposition et parallélisme poétique.* L'apposition est une manière de parler, plus spécialement poétique et prophétique, par laquelle on réunit deux ou plusieurs pensées ou locutions, ayant entre elles ressemblance, proportion ou opposition. C'est ce qu'on appelle le parallélisme poétique, ou herméneutique ou syntaxique (4).

Le parallélisme herméneutique (5) apporte beaucoup de secours à l'interprète, surtout dans les cas de ressemblance. Au livre des Nombres, on lit (6) : אחיך מטה לוי שבט אביך, « ses frères, *tribu* ou *verge* de Lévi, sceptre de ton père ». Il est évident, à cause de la ressemblance des mots, qu'il faut traduire מטה et שבט par tribu. De même dans Isaïe (7), רפאים, joint au mot מתים, *morts*, ne signifie pas *géants*, mais *mânes* (8). « Parallelismus syntacticus, dit Ackermann (9), constat jam solis duobus membris se immediate consequentibus, ut Ps. CXIV, 1-8, jam tertio quoque membro impari, ut Hos. VI, 1-2, jam quatuor membris, quorum primum tertio et secundum quarto respondet, ut Ps. XXXIII, 13, 14, jam etiam quinque membris, quorum duo prima et duo ultima sibi parallela sunt et medium est impar, ut Ies. XXXI, 4, vel primum tertio et secundum quarto respondet, et quintum est impar, ut Ps. XIX, 8-10. Nonnunquam observatur quidpiam singulare, ut Ps. CXIII, 5-6 ; Mich. I, 4 ».

Le parallélisme syntaxique aide beaucoup l'interprete en lui montrant la véritable disposition et le rapport exact des membres de la phrase (10).

Règle cinquième. — *Comparaison des passages de l'Ecriture entre eux.*

Il faut soigneusement, à l'exemple des Pères, comparer les divers passages de l'Ecriture qui peuvent s'éclaircir mutuellement.

A. *Citations.* La comparaison du passage où se fait la citation et de celui d'où elle est tirée sera toujours des plus utiles.

D'abord il faut examiner si c'est l'écrivain lui-même qui cite, ou si c'est un des personnages dont il s'occupe. Dans ce second cas, il faut encore

---

de la 1re en 2e et de la 2e en 3e : Ps. XLV, 11-12 ; Os. XIV, 4-5 ; Mich. VI, 5-6 ; — de la 2e en 3e et de la 3e en 1re : Ps. XC, 11-14 ; — de la 3e en 1re et de la 1re en 2e : Ps. LXXX, 6-8 ; XCIV, 7-9 ; Os. VI, 3-4 ; de la 3e en 2e et de la 2e en 1re : Is. XXII, 15-16 ; — de la 1re en 3e, de la 3e en 2e et de la 2e en 1re : Zach. VI, 15 ; cfr. 9-14. — V. aussi le singulier changé en pluriel et vice-versa, Ps. XXXIX, 7 (hebr.) et LV, 15-16 (hebr.).

(1) Ps. XLIX, 14 ; cfr. 13-15 ; Ps. LXXV, 10, cfr. 9, 11 ; Ps. LXXXVIII, 2 ; Is. XLV, 14.

(2) Ps. XLIX, 7 ; LXXXI, 2 ; Is. XIII, 3, cfr. I.

(3) Ps. XVII, 16, LI, 11 ; Is. I, 5, 22.

(4) V. Lowth, *De sacra poesi Hebræor.*, præl. XIX.

(5) Ubaldi, *Introductio*, t. III, pp. 203 et suiv.

(6) Nombr. XVIII, 2.

(7) Is. XXVI. 14.

(8) Cfr. Ps. XXXII, 13-14 ; L, 4 ; CXIII, 1-7 ; Is. XL, 3, etc.

(9) *Archeol. bibl.*, § 91, n. 3.

(10) Cfr. Gen. XLIX. 10 ; Nombr. XXIV, 17 ; Deut. XXXII, 41 ; Ps. IX, 7, XLIV, 6 ; CXII, 5-6 ; CXLIX, 8 ; Is. II, 7, XLIV, 5 ; Jerem. XV, 3.

chercher si on doit admettre ou recuser l'autorité de ce personnage. Si on doit la recuser, on peut admettre ou qu'il a mal compris la pensée de l'écrivain qu'il cite, ou qu'il l'a mal reproduite. C'était là habituellement la défense des Juifs. C'est ainsi qu'ils citent quelquefois l'Ecriture (1).

Quand c'est l'écrivain lui-même, ou une personne autorisée qui cite, on doit chercher si la citation est faite pour prouver, ou si elle n'est venue là que comme en passant. Dans le premier cas, le sens est celui dans lequel les paroles sont prises par le citateur, que son argumentation soit directe ou indirecte. Il faut seulement avoir soin de ne pas prendre le sens spirituel pour le sens littéral. Ainsi personne ne doutera que la prophétie d'Isaïe (2) désigne le Messie qui doit naître d'une Vierge, puisque S. Matthieu, donnant le moyen de reconnaître Jésus le Messie, raconte qu'il est né d'une Vierge et qu'ainsi l'oracle a été accompli (3). Quand Notre-Seigneur cite des paroles de la Genèse (4) pour prouver l'indissolubilité du mariage, il est évident que le sens de ces paroles est celui dans lequel Jésus les entend.

D'autres citations sont faites par accommodation, et on n'en peut tirer d'autre sens que celui que le citateur a entendu leur donner. S. Paul, en parlant de lui-même (5), emploie quelques paroles du Psalmiste (6); il est évident que le Psalmiste n'a pas dit ces mots de S. Paul. Quelques endroits cependant peuvent amener un doute. Par exemple, un texte d'Amos (7) est cité dans Tobie (8) et dans le premier livre des Machabées (9), de façon qu'on ne voit pas bien clairement s'il y a accommodation. D'un examen attentif il ressort que les paroles du prophète sont citées dans le sens où celui-ci les a écrites.

B. *Parallèles*. Les endroits parallèles de l'Ecriture sont ceux qui ont un rapport de ressemblance, de proportion ou d'opposition. Ce rapport existe soit dans les mots et les expressions, soit dans les choses et les pensées. De là un double parallélisme, celui des mots et celui des choses. Ce dernier est moins important pour l'interprétation que le premier.

Les parallèles diffèrent des citations. On vient de voir ce que sont les citations : les parallèles sont deux endroits qui peuvent se comparer sous quelque rapport. On trouve dans Isaïe (10) le parallèle de ces paroles du Psalmiste : « Lapidem quem reprobaverunt ædificantes, hic factus est in caput anguli » (11) ; ces mêmes endroits sont cités dans plusieurs passages du Nouveau Testament (12). On peut donner une place intermédiaire à des passages plus longs de l'Ecriture, narrations, discours, psaumes, qu'on trouve parfois reproduits en d'autres termes dans la Bible (13). La manière de traiter ces endroits est facile à comprendre.

---

(1) Matt. XVII, 10, XIX, 7 ; Jean, VII, 41-42, 52, XII, 34.
(2) Is. VII, 14.
(3) Matt. I, 22, 23.
(4) Gen. II, 24.
(5) Hebr. XIII, 6.
(6) Ps. CXVII, 6.
(7) Am. VIII, 10.
(8) Tob. II, 6.
(9) 1 Mach. I, 41.
(10) Is. XXVIII, 16.
(11) Ps. CXVII, 22.
(12) Matt. XXI, 42; Marc, XII, 10; Luc, XX, 17 : Act. IV, 11 ; I Pier. II, 7.
(13) Cfr. II Rois, XXII, 2-51 et Ps. XVII ; 1 Paral. XVII, 8-22 et Ps. CIV, 1-15 ; 1 Paral

Le parallélisme est complet quand la comparaison permet de déterminer le sens des passages. Ainsi le mot ברא (1), après comparaison de tous les endroits où il est employé au kal, signifie certainement l'action propre d'un Dieu unique. Le sens de מרחפת (2) est donné dans le Deutéronome (3). Les mots מבין רגליו de l'oracle de Jacob (4), doivent se traduire « d'entre ses pieds », et non « du milieu de lui »; l'évidence en ressort de la comparaison avec Deut. XXVIII, 57. Le mot *chair* semble désigner, dans Isaïe (5) et dans S. Paul (6), ceux de la même nation ou de la même famille; ce sens deviendra certain si on compare les deux passages. Dans le second livre des Rois (7), עולם signifie l'éternité proprement dite : on s'en convaincra en lisant le psaume LXXXVIII (8).

Il y a parallélisme d'analogie, quand des mots ou des expressions, sans être les mêmes, ont cependant un rapport et une ressemblance qui conduisent à leur donner une signification identique. Les fils de David sont appelés כהנים (9), mot qui désigne habituellement les prêtres, et qui ne peut convenir à ces fils, puisqu'ils étaient de la tribu de Juda; dans le passage parallèle (10), on les appelle ליד המלך ראשנים, « premiers auprès de la main du roi », c'est-à-dire les plus autorisés de ses ministres.

Le parallélisme d'antithèse existe quand deux ou plusieurs mots ou locutions, dont le sens doit être contraire, sont réunis de manière à faire naitre de cette contrariété même un sens caché ou moins apparent. *Lucerna* signifie le bonheur, comme le montre la comparaison de « splendere lucernam » (11) et « extingui lucernam » (12). La fornication que commet Israël avec les idoles ou les dieux des autres nations (13), est le culte rendu à ces fausses divinités (14).

Quant au parallélisme des choses, on peut l'appeler *homologue* lorsque plusieurs endroits peuvent se comparer, non au point de vue des mots,

---

XVI, 22-33 et Ps. XCV; IV Rois, XVIII, 13-XIX et Is. XXXVI-XXXVII; IV Rois, XXIV, 18-XXV, 1-21 et Jérém. LII, 1-27; I Esdr. II, 1-67 et II Esdr. VII, 6-69; Ps. CVII et Ps. LVI 8-12, LIX, 6-14.

(1) Gen. I, 1.
(2) *Ib.* 3.
(3) Deut. XXXII, 11.
(4) Gen. XLIX, 10.
(5) Is. LVIII, 7.
(6) Rom. XI, 14.
(7) II Rois, VII, 16.
(8) Vs. 35-38.
(9) II Rois, VIII, 18.
(10) I Paral. XVIII, 17.
(11) Job. XXIX, 3.
(12) *Ibid.* XVIII, 6, XXI, 17; Prov. XIII, 9. XX, 20, XXIV, 20.
(13) Exod. XXXIV, 16; Lévit. XVII, 7, XX, 5; Jug. VIII, 33; Os. I, 2.
(14) Is. LIV, 5, LXII, 5; Jér. II, 2; II Cor. XI, 2; Eph. V, 23-32; Apoc. XIX, 7; XXI, 2. — « Facile quoque demonstrabis Noem, quum nepotem suum Chanaanem ארור dixit, quæ vox proprie sonat *maledictum*, non illi mala imprecatum esse, sed solummodo mala prænuntiasse, videlicet eum infelicem futurum, idque hoc evinces, quod, sicut contrariæ notionis vocabulum ברוך non semper idem valet ac *benedictus*, sed nonnumquam idem ac *felix*, ita ארור possit significare *infelicem*, quod tamen complura loca parallela ὁμόλογα atque ἀνάλογα confirmant. *Fornicationem* habitam ab Israelitis cum idolis seu diis aliarum gentium idem esse ac horum cultum eo confirmatur, quod Dei cultum sub imagine casti conjugii initi a Deo cum gente israelitica scriptores sacri repræsentent, imo et in Novo Testamento Ecclesia ut Christi sponsa lectoribus exhibetur ». Patrizzi, *Institutio de interpretatione Bibliorum*, p. 110.

mais au point de vue des choses elles-mêmes. Dans la prédiction de Nathan à David (1), on ne comprendra certaines circonstances qu'en comparant les parallèles (2). Les paroles de l'institution de l'Eucharistie (3) ne peuvent être figurées ou symboliques, puisque le Seigneur avait d'avance écarté toute figure et tout symbole (4). Les Actes (5) sembleraient dire que S. Paul, après sa conversion, a fait un assez long séjour à Jérusalem, lors de son premier voyage; mais un autre passage de ce livre (6) montre que ce séjour fut court, et ne dépassa pas quinze jours, comme S. Paul lui-même l'écrit aux Galates (7).

Il y a parallélisme *analogue* des choses, lorsque certains sujets, quoique différents, sont réunis de manière à ce que leur comparaison apporte quelque lumière. Ce parallélisme est le plus fréquent. La Genèse (8) dit que Noé. « cum quingentorum esset annorum », engendra Sem, Cham et Japhet. Il n'est pas supposable que ce fut la même année. On peut encore se demander si cette année fut celle du commencement ou de la fin de cette paternité. Les endroits parallèles donnent la solution de la difficulté (9).

Il y a parallélisme *antithétique* des choses lorsque la comparaison montre que l'une d'entre elles est fausse. Au psaume CXXXI, on lit que l'arche d'alliance est transférée dans un autre endroit ; ce ne peut être ni dans la ville de Cariath, puisque à cette époque David n'était pas encore né (10), ni dans la maison d'Obededom. ni dans la cité de David; il ne peut s'agir que de la translation dans le temple bâti par Salomon (11).

---

(1) II Rois, VII, 11-16.
(2) I Paral. XVII, 10-14 ; Ps. LXXXVIII, 20-38, CXXXI, etc.
(3) Matt. XXVI, 26-28.
(4) Jean, VI, 35-47, 48-59.
(5) Act. IX, 28-30.
(6) *Ibid.* XXII, 18.
(7) Gal. I, 18.
(8) Gen. V, 31.
(9) *Ibid.* X, 10; cfr. VII, 6, 11. Voici quelques autres exemples donnés aussi par le P. Patrizi : « Lucas meminit miraculorum, quæ a Christo Capharnaumi facta fuerant (Luc. IV, 23), quæ tamen frustra quæras in Lucæ Evangelio : horum enim meminit continuo post baptismum et jejunium Christi (*ib.* III, 21-IV, 18). A quoto ergo Christi ætatis anno ducitur narratio eorum, quæ a Christo jam adulto gesta narrantur in Lucæ Evangelio ? Ætas hæc nequit profecto esse postremum dumtaxat Christi biennium : Lucas quippe inferius ea describit, quæ illo biennio Christus gessit, idque ita esse colligimus diversorum locorum comparatione instituta. Nam, quinque panes Christus multiplicavit (*ib.* IX, 12-17) anno vitæ pænultimo, id est paullo ante pænultimum pascha, ut Johannes docet (Joan. VI, 5-13, VII, 2, XII, 1-12, XIII. 1), quod pascha subsequutum est necem Johannis Baptistæ (Luc. IX, 9, Joan, V, 35). Ante narrationem de multiplicatis panibus Lucas commemorat sabbatum *secundum primum* (Luc, VI. 1), quod etiam circa diem festum paschatis, imo post illud, incidisse patet, nam messis jam maturuerat (*ibid.*). Ast huic paschati locus est ante necem Johannis Baptistæ, eam enim postea commemorat Lucas (*ibid.*, IX, 9 ; cfr. VII, 8) : sed etiam longe post miracula illa, quæ Capharnaumi facta fuisse dicuntur, ut patet ex serie rerum, quæ inter tempus, quo facta fuerant, et inter illud sabbatum *secundum primum* gestæ referuntur (Cfr. Luc, IV, 23, 31, 37. 44, V, 12, 15, 17). Ergo tria paschata numeranda sunt sive biennium integrum extremæ vitæ Christi, post illa miracula. At secundum horum miraculorum Capharnaumi factum est longe post illud pascha, quod primum omnium habemus in Evangeliis memoratum a Joanne (Joan, IV, 46-54 ; cfr. II, 13, 23, IV, 35). Quum igitur, sicut aliis argumentis conficitur, quatuor tantum postrema paschata vitæ Christi jam adulti Evangelistæ commemorent, dicamus oportet seriem gestorum, quæ post Christi jejunium Lucas narrat, initium ducere paullo ante alterum horum paschatum, seu ante postremum vitæ Christi biennium ». *Op. cit.*, p. 112.
(10) I Rois, VI, 20-VII. 1 ; cfr. II Rois, V, 4.
(11) Ps. CXXXI, 11, 12 ; cfr. II Rois, VII, 12-16.

Le parallélisme rend de grands services à l'interprète, et doit être pour lui l'objet d'une étude toute particulière.

La première règle de cette étude est donnée par S. Augustin. D'après ce père, il faut « nosse istos libros.... ut ad obscuriores locutiones illustrandas de manifestioribus sumantur exempla, et quædam certarum sententiarum testimonia dubitationem incertis auferant » (1). Il faut en outre avoir une Bible où ces endroits parallèles sont notés et une concordance (2).

Quelquefois il est nécessaire de comparer les divers modes de parallélisme. C'est ainsi qu'on expliquera plus facilement le texte de S. Jean : « Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi » (3), d'après les parallèles, soit homologues, soit analogues (4).

Les endroits parallèles sont quelquefois mal compris et par suite mal interprétés. Citons, par exemple, le passage relatif à la fille de Jephté (5), qu'on détourne de son sens naturel au moyen d'explications forcées. Cette mauvaise méthode vient parfois de ce qu'on borne l'étude du parallélisme à certains cas, et qu'on ne l'étend pas à toute la Bible, ou bien au contraire de ce qu'on s'imagine que dans les différents livres les mots ont toujours le même sens ; il est évident pourtant que dans les Juges (6) ספר n'a pas le même sens que dans les Paralipomènes (7) ou Esdras (8).

Les écrivains du Nouveau Testament ne donnent pas toujours aux mots le sens que leur attribuaient les auteurs de l'Ancien.

---

(1) *Doctr. christ.* II. 9.

(2) La Bible hébraïque, éditée par J.-H. Michaelis, Halle, 1720, donne les endroits parallèles de l'Ancien et du Nouveau Testament : Les éditions grecques de Crispin, de Courcelles, de Fell. de Gregori, de Mill, de Bengel, les donnent pour le Nouveau Testament. — Quant aux concordances bibliques, les meilleures sont : pour l'hébreu, celle de Buxtorf, Bâle, 1632, in-f°, augmentée d'une traduction latine par Calasius, Rome, 1671, 4 vol. in-f° : Londres, 1747, 4 vol. in-f° : elle a été rééditée par J. Furst, Leipzig, 1837-1840, 2 vol. in-f° ; pour le grec de l'Ancien Testament, celles de C. Kircher, Francfort. 1607, 2 vol. in-4°, et de Trommius, Amsterdam, 1718, 2 vol. in-f° : pour le grec du Nouveau Testament, celles de Henri Estienne, Paris, 1594. in-f°, de Schmid, Wittemberg, 1638. in-f°, et de C.-H. Bruder, Leipzig, 1842, in-4° ; pour le latin, celles de Fr. Lucas, Anvers, 1606, in-f°, de Falesius, Vienne, 1825, in-4°, de Dutripont, Paris, 1838; in-4°. et des P. P. de Raze et Lachaud, Lyon, 1851, in-8°. — On peut encore indiquer, pour le syriaque, les concordances que renferme l'ouvrage de S. Schaaf, *Lexicon syriacon concordantiale Novi Testamenti*, Leyde, 1708, in-4°. — Quant à l'histoire elle-même des Concordances, la voici d'après les PP. Quétif et Echard : « Hæc est tota et certa Concordantiarum sacræ Bibliothecæ historia. *Hugo de S. Caro* primas agressus est et ope suorum sodalium perfecit locis tantum indicatis. *Johannes de Derlingtonia* et *Rich. de Stavenesby* et alii Angli sodales auxerunt ad loca indicata, adjectis Scripturæ sententiis, sed plerumque longioribus : hæ duæ priores editiones dictæ sunt Concordantiæ S. Jacobi. *Conr. de Halberstadt* tertiam suscepit brevioribus capitibus per quatuor tantum litteras distinctis et sententiis Scripturæ ex parte recisis, sicque commodiorem et leviorem reddidit. Sæculo autem 15, *Joannes de Ragusio* particularum indeclinabilium in prioribus omissarum alteras concordantias tentavit et ope amanuensium perfecti : adeo ut, si quæ utilitas ex hoc opere, quæ quidem fuit maxima, tota Ordini Prædicatorum debetur » (*Scriptores ordinis Prædicatorum*, Paris, 1719, 2 vol. in-f°, t. I, p. 207. Cfr. aussi Daunou, *Histoire littéraire de la France*, t. XVI, p. 70, et t. XIX. p. 43 ; Trochon, *Essai sur la Bible en France au moyen âge*, p. 69 ; *Revue des sciences ecclésiastiques*, t. XVIII (novembre 1868), pp. 440-449.

(3) Jean, I, 29.

(4) Is. LIII, 7, 11, 12, etc.

(5) Jug. XI, 39.

(6) Jug. V, 14.

(7) 1 Paral. XXVII, 32.

(8) 1 Esdr. VII, 6, etc.

C. *Contradictions apparentes*. Elles proviennent ou de la faute des copistes, ou de notre défaut d'intelligence du texte. Les fautes de transcription sont apparentes (1). En dehors de ce cas, c'est à l'interprète qu'il faut s'en prendre, s'il croit découvrir dans la Bible des contradictions réelles. Il ne fait pas attention suffisante à certains détails du récit qui lui permettraient de modifier son opinion.

Empruntons à Jahn les règles à suivre dans ce cas :

1° « Si loca, in quibus doctrina exponitur, aut attingitur, invicem pugnare videntur, animadvertendum est, quibus in locis doctrina diligenter et adcurate proponatur, et ad hæc exigenda sunt reliqua loca, in quibus tantum obiter et in transitu commemoratur, non integra explicatur, sed aliquid prætermittitur, aut etiam adjicitur alibi dictis, aut alio respectu proponitur... Sæpe pugna disparet, si modo uterque locus diligentius examinatus et explicatus fuerit » (2).

2° « Occurrente pugna locorum propheticorum inter se vel cum locis alterius generis, observanda veniunt sequentia. *a*) Calamitates cujusvis generis plerumque sub conditione... annunciabantur, uti prophetæ nonnunquam ipsi disertis verbis profitentur, ut Jes. VII, 9 ; Jer. XXXVIII, 17-23 ; etc. ; id antiqui Hebræi probe noverunt, ut ex Jer. XXVI, 17-19 liquet... *b*) Si de eodem objecto vel subjecto contraria prædicta sunt, ad diversas ætates spectant ; ut si Hebræis alicubi calamitates, alibi autem lætiora annunciantur... aut si de Messia jam magnifica jam humilia prædicuntur... *c*) Quæpiam effata prophetarum non sunt prædictiones rerum futurarum, sed mandata de iis, quæ agenda essent,.... ut illa jejunia,.... quæ Zacharias nomine Jehovæ, c. VII, 2-5 ; VIII, 19, abolenda et in læta festa convertenda esse dicit, sed nihilominus conservata fuerunt. *d*) Quæpiam vaticinia meras complectuntur imagines rerum futurarum, quæ premendæ non sunt, sed id solum, quod significatur, tenendum est,... ut ultima novem capita Ezechielis » (3).

3° « In historia pleræque hujus generis difficultates nascuntur ex diversis earumdem rerum, locorum, et personarum nominibus, ex variis definitionibus temporum, ex ordine rerum gestarum, ex attributis et adjunctis adjectis vel omissis... Cavendum est ne ipsi pugnas locorum fingamus, historias, quæ sunt in diversis locis eædem, distinguendo, vel, quæ sunt diversæ, confundendo ; uti, quod narrat Lucas, c. XXIV, 2-7, a mulieribus in sepulcro Christi conspectos fuisse duos angelos, nempe postquam Maria Magdalena in urbem redierat, ut refert Joannes, c. XX, 1-2, non est confundendum cum eo, quod narrat Joannes, c. XX, 11-16, Mariæ Magdalenæ post reditum ex urbe duos angelos et ipsum quoque Christum redivivum apparuisse » (4).

Règle sixième. — *Connaissance des ornements du discours.*

A. *Tropes*. La pauvreté des langues primitives forçait d'employer pour des notions nouvelles des mots déjà usités. L'étymologie a donc à ce point de vue un rôle important : elle peut rendre compte des tropes qui se sont nécessairement produits. Ainsi les mots עגב, anciennement *admirer*, plus

(1) Cfr. II Paral. XXXVI, 9 et IV Rois, XXIV, 8 ; III Rois, IV, 26 et II Paral. IX, 25, etc.
(2) *Enchiridion*, § 51.
(3) *Ibid.*, § 52.
(4) *Ibid.*, § 53.

tard *aimer;* אנף, d'abord *respirer*, ensuite *s'irriter*, etc. Il faut en rapprocher les mots et les formules empruntés aux choses humaines pour exprimer les choses divines : *père*, *fils*, *esprit*, *entendre*, etc. (1).

Il y a en outre des mots et des locutions transférés, que l'on met au nombre des allégories, des paraboles, des apologues, des images, qui se rapprochent des tropes. Pour les reconnaître et les expliquer, on n'aura qu'à suivre les règles de l'herméneutique. Le contexte suffit pour expliquer des tropes tels que « filii hujus sæculi » (2) « filii lucis » (3), etc.

Pour bien comprendre les tropes, il est indispensable de connaître le fondement qui les supporte. C'est une ressemblance, un certain rapport entre la cause et l'effet, l'antécédent et le conséquent, le contenant et le contenu, l'abstrait et le concret, le genre et la forme, qui conduit à prendre l'un pour l'autre. C'est ainsi qu'on appelle la foudre « ignis ex ore Domini » (4), que Dieu est lui-même un rocher (5), etc. Quelquefois l'ellipse est jointe au trope ; il faut alors suppléer ce qui manque.

Il faut prendre garde absolument à ne pas voir des tropes, là où il n'y en a pas, à prendre littéralement ce qui n'est dit que d'une manière tropique, et à ne pas appliquer à la figure ce qui ne convient qu'au figuré. Il faut se souvenir aussi des habitudes littéraires de l'Orient (6).

B. *Emphases*. L'emphase est, dit Cicéron, « ad plus intelligendum, quam dixeris, significatio » (7). Il y en a deux espèces, l'une signifiant plus qu'elle ne dit, l'autre signifiant même ce qu'elle n'exprime pas (8). Les premières, auxquelles on donne aussi le nom de construction prégnante (9), sont nombreuses dans la Bible (10). Il faut se garder de les confondre avec l'hyperbole (11). Les autres s'y montrent aussi quelquefois (12), et ne doivent pas être prises pour ces réticences ou ces abréviations, qui abondent dans les livres sacrés (13). C'est surtout par le sens que l'on parvient à découvrir ces emphases. Pour cela il faudra faire grande attention au but que poursuit l'écrivain, ainsi qu'à l'objet de son discours.

---

(1) « Deus, in hac vita,... cognoscitur a nobis ex creaturis ;... sic igitur potest nominari a nobis ex creaturis ». Il est donc inévitable que « verba deficiant a modo ipsius ». S. Thomas, 1ª, q. 13, a. 1, c, et ad 2ᵐ.

(2) Luc, XVI, 6.

(3) Jean, XII, 36 ; cfr. 35, 31-34.

(4) II Rois, XXII, 9, 14.

(5) Deut. XXXII, 4, etc.

(6) « In primis caput præcipuum et summa rei, quæ significatur investiganda,... ex reliquis vero tropici hujus generis sermonis adjunctis solum illa, quæ ad caput rei significatæ manifestam habent relationem adposite explicanda sunt ; reliquorum autem adjunctorum,... quorum nulla ad summam rei relatio apparet, significatio est nulla, ideoque minime quærenda, ne explicatio ultra limites et scopum extendatur. Permulta enim hujusmodi tropicis sermonibus admixta sunt, non ad rem significatam, sed ad perfectionem imaginis spectantia, fere ut in tabulis seu picturis symbolicis, in quibus ipsa dumtaxat integra figura est symbolum rei, et significat id, quod pictor indicare voluit, nequaquam autem omnia singularia, quæ ad integritatem et perfectionem figuræ necessaria erant ». Jahn, *Enchiridion*, § 40.

(7) *De Oratore*, III, 53.

(8) Quintilien, *Institut.* l. VIII, c. 3, § 83.

(9) Gesenius, *Hebr. Grammatik*, § 141.

(10) Ps. XXII, 22, XXXI, 18, etc., I Rois, I, 9, etc. — Cfr. Renan, *Histoire générale des langues sémitiques*, 8ᵉ édit., p. 137.

(11) Lament. II, 13 ; Cant. VIII, 6.

(12) Gen. XLIV, 5 ; Exod. XVIII, 11, etc.

(13) Zach. IV, 7 ; Gen. III, 22; Ps. VI, 4 ; 1 Paral. IV, 10; Ps. XCIV, 11; Is. LXII, 8; Marc, VIII, 12.

Règle septième. — *Comparaison de la Bible avec les traductions* (1).

Les textes originaux ont évidemment été exposés à des altérations dues aux fautes des copistes. Ces altérations n'attaquent pas l'intégrité des originaux et la plupart peuvent disparaître par l'emploi judicieux des règles de la critique. Mais il ne faut pas par ce qu'elles existent, en arriver à préférer aux originaux eux-mêmes les traductions qui ont eu, elles aussi, à souffrir de la même manière, et qui d'ailleurs ont quelquefois suivi des exemplaires assez défectueux. Il est donc nécessaire d'examiner avec soin lequel de l'original ou de la traduction demande une correction : si c'est l'original. il faudra lui donner le sens autorisé par l'accord unanime des traductions, ou, si celles-ci ne s'accordent pas, par l'usage des règles de la critique et de l'herméneutique. Une extrême prudence et un bon sens exercé sont ici nécessaires.

Quand on lit par exemple, dans la Vulgate, que vingt-trois mille hommes furent mis à mort par ordre de Moïse, à cause du culte rendu au veau d'or (2), ce chiffre paraît incroyable quand on se rappelle la douceur de Moïse (3) et le motif de ce massacre (4). La difficulté cesse en recourant à l'hébreu où on lit, avec toutes les autres traductions : *trois mille*. On ne pourra guère comprendre le sens de *vitulamina* (5), *mors defluens* (6). si on ne recourt à l'original grec. Dans certains cas, au contraire, ce sont les traductions anciennes qui aident à comprendre l'original. Ainsi ps. XV, 10, il faut lire חסידך, *ton Saint*, et non חסידיך, *tes Saints*. Au ps. XXII, 17, le mot כארי doit se traduire *ils ont creusé* et non *comme un lion*, car c'est le sens de tous les interprètes, le Targum excepté.

Règle huitième. — *Comparaison des manuscrits et choix des variantes.*

L'essentiel est de connaître le véritable texte de l'écrivain que l'on veut commenter. Or on constate souvent des variantes, soit dans les manuscrits qui nous ont conservé les originaux, soit dans les citations scripturaires des Pères. Ces variantes, on l'a souvent reconnu, ne touchent en rien à la doctrine ou à la morale chrétiennes ; beaucoup d'entre elles n'ont aucune importance ; malgré cela cependant un certain nombre font hésiter sur la pensée de l'auteur. Il faut donc avant tout faire un choix entre les diverses leçons d'un même endroit, comme le recommandait déjà S. Augustin lorsqu'il écrivait : « Codicibus emendandis primitus debet invigilare sollertia eorum, qui Scripturas divinas nosse desiderant, ut emendatis non emendati cedant » (7) ; et : « Nonnullas obscuriores sententias plurium codicum sæpe manifestavit inspectio » (8). C'est à quoi se sont appliqués, avec zèle et parfois avec succès, beaucoup de critiques de notre temps.

Nous avons déjà indiqué plus haut (9) les principaux recueils de variantes. Nous ne pouvons qu'y renvoyer le lecteur.

---

(1) V. plus haut, p. 353 et suiv., ce qui concerne les traductions anciennes.
(2) Exod. XXXII, 28.
(3) Nombr. XII. 3.
(4) Exod. XXXII, 27-28.
(5) Sag. IV, 3.
(6) Eccles., LI, 13.
(7) *Doctrin. christ.*, l. II, c. XIV. 21.
(8) *Ibid.*, c. XII, 17.
(9) Pp. 287, 321, 391.

L'usage de cette règle est loin d'être sans difficultés. On a vu aussi plus haut suivant quels principes il faut l'appliquer. Toutes les règles de l'herméneutique sont à suivre fidèlement sur ce point. En particulier, il faut faire grande attention aux citations scripturaires des Pères. Il n'y a pas en effet de manuscrits bibliques antérieurs au quatrième siècle, et par suite beaucoup d'écrits patristiques sont plus anciens. Aussi l'autorité de leurs citations doit-elle être considérable. Mais elle n'est pas nécessairement prédominante, parce que, comme nous l'avons dit, ils citent souvent de mémoire.

Quelques exemples aideront à mieux comprendre ce qui concerne ce point.

Quatre villes lévitiques de la tribu de Ruben, citées dans le livre de Josué (1), sont omises par beaucoup de manuscrits hébreux et par la Massore; d'un autre côté presque toutes les anciennes traductions les nomment. Le total des villes lévitiques, qui, d'après le même livre de Josué (2), étaient au nombre de quarante-huit, force à suivre l'autorité des traductions. Il ne s'ensuit pas toutefois que l'hébreu soit corrompu, car un assez grand nombre de manuscrits hébreux citent ces quatre villes.

Au psaume XVe, d'après le grec et la Vulgate, on lit : « Dixi Domino : Deus meus es tu » (3). L'hébreu a אמרת, *tu as dit;* ce qui n'a pas grand sens; en outre, vingt-cinq manuscrits hébreux ont la leçon du grec et de la Vulgate : c'est donc d'après eux qu'on doit restituer le texte original.

Règle neuvième. — *Manière de s'exprimer.*

Les écrivains sacrés, dit Jahn (4), se servent, tout comme les écrivains profanes, de la langue de leurs contemporains. C'est de ces derniers en effet qu'ils voulaient être compris. Ils devaient donc observer les lois du langage alors en vigueur, et donner aux mots le sens que leur attribuaient leur époque et leur nation. S. Augustin dit aussi : « Facta quadam familiaritate cum ipsa lingua divinarum Scripturarum, in ea, quæ obscura sunt, aperienda et discutienda pergendum est (5). ...Locutio divinarum Scripturarum secundum cujusque linguæ proprietatem accipienda est. Habet enim omnis lingua sua quædam propria genera locutionum, quæ, cum in aliam linguam transferuntur, videntur absurda » (6).

Cette règle est assurément des plus importantes; mais on ne doit pas supposer qu'elle est le principe souverain de l'herméneutique, et que d'elle découlent toutes les autres règles d'interprétation (7). A cause des difficultés dont elle a été l'occasion, elle mérite toutefois d'être exposée et discutée en détail.

A. *Définition et explication.* C'est le temps qui détermine la manière de parler : à une époque les mots s'emploient dans un sens, et à une autre époque dans un autre. Ainsi l'Ecclésiaste offre de nouveaux sens pour

---

(1) Jos. XXI, 36.
(2) *Ibid.*, 39.
(3) Ps. XV, 2.
(4) *Enchiridion*, § 7.
(5) *Doctr. christ.* l. II, c. 9.
(6) *De vera relig.* c. L.
(7) Iahn, *l. c.*

חפץ (1), יתרון (2), etc. Aussi dans les livres hébraïques de l'Ancien Testament, écrits durant un espace de douze siècles, on trouverait de grandes difficultés, si, grâce à plusieurs raisons, la langue n'avait éprouvé fort peu de changements. Il faut cependant remarquer que, dans les plus récents, les aramaïsmes s'introduisent (3). Quant aux livres du Nouveau Testament, leur langue, comme on l'a vu (4), n'est pas celle des classiques : elle contient des mots nouveaux, des phrases et des expressions nouvelles (5).

Le pays et l'endroit déterminent aussi l'usage du discours. Cet usage varie en effet dans les divers endroits où la langue se parle ; les dialectes la modifient, non-seulement par rapport à la flexion, mais encore par rapport au sens des mots et aux manières de parler.

La religion, la secte, les disciplines morales ont le même effet. עשה, *faire*, signifie parfois *sacrifier* (6). Le *sabbat* est pris pour la *semaine*, etc.

La législation, soit civile, soit ecclésiastique, amène au même résultat : les titres des fonctionnaires, par exemple, varient suivant les époques.

Il en est de même des usages de la vie, des mœurs, des habitudes.

En outre, chaque auteur a son style et ses formules ; il est plus ou moins lettré, érudit, intelligent, d'esprit élevé et cultivé. Le langage des historiens, des législateurs, des théologiens, n'est pas le même que celui des poètes et des prophètes. Ainsi les poètes emploieront אנוש pour אדם, אתה pour בוא, חזה pour הגיד, מלה pour דבר, etc. ; ils se serviront d'adjectifs au lieu de substantifs, comme אביר, le taureau, le fort, pour Dieu, de noms propres d'hommes pour des noms de peuples : Jacob pour les Israélites, Esaü pour les Eduméens, Joseph pour le royaume d'Israël. Il en est de même des formes grammaticales (7).

La connaissance complète de la langue des livres Saints est indispensable. Mais elle serait inutile sans une notion très nette des faits historiques qui peuvent déterminer une saine appréciation de l'*usus loquendi*. L'histoire seule peut en effet le faire connaître. Il faut donc, de toute nécessité, consulter avec soin les anciens traducteurs, les scoliastes, les lexicographes et tous les auteurs, s'il y en a, qui étaient parfaitement au courant de la langue employée par nos écrivains. Pour le Nouveau Testament il en existe. Les Pères eux-mêmes peuvent sur ce point être d'un grand secours. Mais les lexicographes et les commentateurs modernes seront d'une utilité indiscutable (8) : certains d'entre eux devront toutefois être consultés avec réserve, à cause de leurs sentiments protestants ou rationalistes.

---

(1) Eccl. III, 17. V, 7, VIII, 6.

(2) *Ibid.*, I, 2, II, 13. III, 9.

(3) V. plus haut, p. 231, 234. — Cfr. Gesenius, *Geschichte der hebr. Sprache und Schrift*, § 10.

(4) Plus haut, p. 293.

(5) « Ici l'historien Josèphe, les Juifs alexandrins et surtout la version des LXX sont indispensables pour bien déterminer l'*usus loquendi*... D'un autre côté il ne faudra pas oublier les sens nouveaux que la doctrine de Jésus et des Apôtres a pu donner à certains vocables communs. Saint Paul, par exemple, a mis un contenu tout original et neuf dans de vieux termes qui s'en sont trouvés transformés ». Sabatier, art. *Herméneutique*, dans l'*Encyclopédie* de Lichtenberger, t. VI, p. 216.

(6) Lev. IX, 16 ; Nombr. XXVIII, 24.

(7) Le ו et le ה paragogiques ajoutés aux noms à l'état absolu ; le י ajouté aux noms à l'état construit ; les suffixes מו pour הם et ־ם, ־יהו et והי pour ־יו ; יכי pour ־ך ; les suffixes pluriels ־ין et ־י au lieu de ־ים ; l'emploi du pihel et de l'hiphil à l'intransitif, etc.

(8) V. plus haut, p. 251.

Les règles qui précèdent devront aussi être soigneusement observées.

B. *L'usus loquendi est-il la règle suprême de l'interprétation?*

Dans ce cas, c'est aux grammairiens et non à l'Eglise qu'appartiendrait le droit d'interpréter les oracles divins. Les protestants modernes ne reculent pas (1) devant cette conclusion qui nous a valu de leur part tant de commentaires opposés à l'interprétation traditionnelle. Mais il y a ici chez ces auteurs un cercle vicieux : souvent en effet. — la plupart du temps même, — ils déterminent l'âge d'un livre au moyen des critères internes : sentiments de l'auteur, but qu'il poursuit, intérêts qu'il révèle, événements auxquels il fait allusion. Puis ils partent de là pour déterminer un « modus loquendi ». Sur quoi repose leur théorie ? C'est ainsi qu'au moyen des araïsmes ils prétendent reporter la composition de Ruth aux temps les plus éloignés de la littérature biblique, et par contre ramener l'Ecclésiaste bien après le retour de l'exil. Ce seul exemple suffira pour mettre en garde contre leur manière d'agir.

En outre, s'il s'agit des mystères et de la morale. c'est l'autorité de l'Eglise qui est la règle suprême de l'herméneutique (2). C'est à elle, en effet, que l'Esprit Saint a confié les oracles divins. qu'il a donné le droit de les interpréter, en non pas à chaque chrétien en particulier. Mais l'Eglise peut-elle interpréter autrement que ne l'exige l'*usus loquendi* certain et indubitable ? C'est aussi impossible que de définir une vérité contraire à la doctrine chrétienne : l'Ecriture recevrait ainsi un sens qu'elle n'a pas et qu'elle ne peut avoir. En fait, on ne peut trouver un seul passage biblique interprété par l'Eglise contre la manière de parler certaine et indubitable. Et, si quelques commentateurs se sont trompés sur ce point, on peut toujours leur opposer la parole de S. Augustin : « Non hoc habebat Scriptura, sed hoc senserat humana ignorantia » (3).

L'*usus loquendi* a d'ailleurs souvent varié. Il faudrait donc établir d'abord. avant de soutenir que l'Eglise s'est trompée, « l'usus loquendi » indubitable de tel ou tel auteur. Mais comment sur ce point sortir des conjectures ? Qui pourra, sans prêter à la critique, affirmer que tel auteur a dû parler de telle manière et n'a pas pu s'exprimer autrement ? Même dans les langues modernes qui nous sont plus familières. peut-on s'assurer que les écrivains d'une même époque ont tous absolument la même manière de parler ? Comparez Bossuet et Bourdaloue, Pascal et La Bruyère, Lamartine et Hugo !

En hébreu, répondra-t-on, les dialectes viennent à l'appui de notre thèse. L'existence de ces dialectes ne peut se nier en effet. Mais jusqu'où va leur influence ? Comment la constater ?

L'arabe seul se parle en Orient aujourd'hui. Est-ce la langue du Coran ? En tous cas, ce n'est pas celle qui se parlait dans les tribus arabes au temps de Cyrus. Loin d'être alors fixée, on ne sait pas ce qu'elle pouvait être. Aucun monument en effet ne nous en est parvenu. En tous cas rien n'autorise à aller chercher dans cette langue « l'usus loquendi » des Hébreux.

Les dialectes araméens, en outre des fragments contenus dans la Bible,

---

(1) V. Sabatier, *art. cité.*

(2) M. Sabatier, *art. cité*, p. 217, est forcé de convenir que l'analogie de la foi doit être au moins mise en compte avec l'*usus loquendi*. Pourquoi celui-ci ne devrait-il pas aussi céder devant l'autorité de l'Eglise ?

(3) *De Genes. ad litt.*, l. I, c. XIX, § 38.

sont conservés dans des monuments assez anciens, tels que les Targums (1). Mais si haut que l'on fasse remonter ces traductions, elles ne peuvent nous amener à aucune conclusion par rapport à la langue des Hébreux : trop de temps les en sépare en effet

Chapitre III

DU SENS SPIRITUEL

Le sens spirituel ou mystique (2) des Ecritures a été rejeté d'abord par Luther et par beaucoup d'autres Protestants. Il va sans dire qu'il est repoussé de même par tous les Rationalistes.

Son existence est néanmoins prouvée par l'enseignement de l'Eglise, appuyée sur l'autorité de l'Ecriture : « Hæc autem omnia in figura contingebant illis » (3).

Mais on a souvent mal traité cette grave question, soit qu'on ait défini sans exactitude le sens spirituel, soit qu'après l'avoir défini correctement, on n'ait pu éviter les obscurités et les difficultés du sujet. Pour tâcher d'éviter un sort pareil, nous suivrons la voie ouverte par S. Thomas et par les saints Pères. Le Docteur Angélique résume ainsi leur enseignement : « Auctor sacræ Scripturæ est Deus, in cujus potestate est, ut non solum voces ad significandum accommodet, quod etiam homo facere potest, sed etiam res ipsas. Et ideo, cum in omnibus scientiis voces significent, hoc habet proprium ista scientia, quod ipsæ res significatæ per voces etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus vel literalis ; illa vero significatio, qua res significatæ per voces iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis, qui super literalem fundatur, et eum supponit » (4).

Ainsi le sens spirituel des Ecritures provient de ce que les récits bibliques, sous l'influence divine, signifient parfois autre chose que ce qu'on est tenté d'y voir à première vue. C'est l'inspiration du Saint-Esprit qui en est la cause.

Par exemple, l'histoire d'Isaac et d'Ismaël racontée par Moïse dans la Genèse a, d'après le témoignage de S. Paul (5), un sens spirituel ; quand on l'entend en ce sens, elle annonce en même temps l'Ancien et le Nouveau Testament.

Le sens spirituel est, on le voit, une espèce de sens symbolique. On peut l'étudier en tant qu'il se trouve dans les Ecritures, et en tant qu'il existe

(1) V. plus haut, p. 411.

(2) V. la définition donnée plus haut, p. 504. Beelen (*Dissertatio theologica de multipl. Sacrarum Scripturarum sensu*, p. 129), le définit ainsi : « Ille mentis divinæ conceptus quem Spiritus Sanctus, per res ipsas vel personas verbis significatas in animis hominum excitare voluit ». — Cfr. aussi Le Blanc d'Ambonne, *Le langage symbolique et le sens spirituel des Saintes Écritures*, Paris, Lethielleux, 1881, gr. in-8°.

(3) I Cor. X, 11. — Cfr. R. Simon, *Lettres choisies*, Amsterdam, 1730, t. IV, pp. 272 et suiv.; Lamy, *Introductio*, t. I, p. 221.

(4) Ia, q. 1, a. 10, c. — Cfr. aussi *Quodlibet*. VII, q. 6, art. 14, 15, 16.

(5) Gal. IV, 24.

dans les choses dites ou rappelées par l'Ecriture. Quoiqu'il soit toujours le même, on peut le distinguer en sens spirituel des choses et en sens spirituel des mots, le premier étant comme l'origine et le fondement du second (1).

I. DU SENS SPIRITUEL DES CHOSES OU TYPOLOGIE

Avec S. Paul (2), nous appelons types les choses scripturaires dont émane un sens spirituel. Nous nommons typologie tout ce qui concerne le sens spirituel des choses. Les types sont les personnes, les choses, les actions, les événements qui, par un dessein particulier de Dieu, sont formés et dirigés pour annoncer et préfigurer ce qui touche à l'économie de l'alliance divine. particulièrement au Christ et à l'Eglise, et même à des points plus sublimes encore, ceux qui se rapportent à la divinité. Les types sont, d'après l'enseignement des Pères, prophétiques, anagogiques et tropologiques.

1° *Types prophétiques.*

Ces types, appelés par S. Augustin (3) *prophetia facti*, sont de beaucoup les plus nombreux. Tout l'Ancien Testament est en effet comme le type et l'ombre du Nouveau. La plupart des types prophétiques peuvent se trouver dans l'Ancien Testament : ce sont des personnes, comme Adam (4), Melchisédech (5), Isaac et Ismaël (6), Moïse (7) ; des choses, comme l'arche de Noé (8), la loi ancienne (9), les victimes et les cérémonies (10), les jours de fêtes (11), la nuée qui conduisait les Israélites (12), la manne ainsi que la pierre de laquelle jaillissait leur boisson (13) ; des événements, comme le renvoi d'Agar et d'Ismaël (14), le passage de la mer rouge (15), etc.

Ces types, signes et symboles de l'avenir, ne diffèrent des prophéties véritables que par le mode : les unes sont énoncées en paroles, les autres préfigurées dans des faits. Il faut cependant distinguer les types prophétiques des oracles symboliques (16) dont il y a plusieurs modes dans l'Ecriture.

2° *Types anagogiques.* L'anagogie s'applique seulement, d'après les mo-

---

(1) Ubaldi, *op. cit.*, t. III, p. 61, rejette cette division comme inutile. L'autorité du P. Patrizzi nous paraît supérieure à la sienne ; aussi continuerons-nous de suivre son exposition.
(2) Rom. V, 14 ; I Cor. X, 6, 11.
(3) *De civit. Dei*, l. XVII, c. 5.
(4) Rom. V, 14.
(5) Hebr. VII, 3 et suiv.
(6) Gal. IV, 22-24 et suiv.
(7) I Cor. IX, 2, 11.
(8) 1 Pier. III, 20, 21.
(9) Hebr. X, 1.
(10) *Ibid.* IX, 9 et suiv.
(11) Coloss. II, 16, 17.
(12) I Cor. X, 1.
(13) *Ibid.* 3, 4.
(14) Galat. IV, 30, 31.
(15) I Cor. X, 1. — Cfr. Huet, *Demonstr. evang.*, prop. 7e et 9e.
(16) Cfr. Origène, *De principiis*, IV, 21, *In Matth.* XIII, 52 ; S. Chrysostôme, *In Ps.* XLVI, 1 ; S. Jérôme, *Ep.* LXXIII *ad Evangel.*, 9, et *In Am.* IV, 4, 5.

dernes, au sens spirituel concernant la béatitude éternelle des hommes. Les Pères ont donné à ce mot un sens moins restreint : tout ce qui peut élever l'esprit à la pensée de ce bonheur est compris par eux sous ce nom.

On trouve des types de ce genre avec leur interprétation dans le livre de la Sagesse : le temple de Salomon (1) et la manne (2). Les épîtres de S. Paul en offrent quelques-uns : la ville de Jérusalem (3), le tabernacle avec ses parties (4), le sacerdoce de Melchisédech (5), celui d'Aaron (6).

Les types anagogiques sont moins nombreux que les autres.

3° *Types tropologiques*. Les types tropologiques ou moraux sont ainsi nommés d'après le grec τρόπος, habitude, coutume. La manne est, d'après l'auteur de la Sagesse (7), un type de ce genre ; il en est de même, selon S. Paul (8), de tout ce qui arriva à Israël dans le désert.

Tout ce que les écrivains sacrés proposent comme exemple ne doit pas être rangé parmi les types ; il faut se borner aux endroits où, à défaut du texte lui-même, il y a de sérieuses raisons d'agir ainsi. L'exemple est en effet loin d'être un type, quoique le type tropologique soit quelquefois un exemple. Quand S. Paul se donne en exemple (9), qu'il propose de même les Thessaloniciens (10), Timothée (11) ou Tite (12) ; quand S. Pierre offre les évêques en exemple (13), on ne concluera pas que S. Paul, Timothée, Tite ou les évêques sont des types tropologiques. Sans s'étendre sur ce point, il suffira de faire remarquer la différence qui existe entre la manière dont nous enseignons par notre exemple la vertu à notre prochain, et celle par laquelle la manne peut la lui enseigner ; cependant nous ne sommes pas symbole, tandis que la manne était un type.

Le Christ, en lavant les pieds de ses disciples et en portant sa croix, nous a donné un exemple à suivre; mais ces actes ne sont pas pour cela des types tropologiques. C'est ce qui résulte de la définition que nous avons donnée. De plus l'exemple a en lui-même une portée à laquelle n'ajouterait rien un sens spirituel quelconque. Pour être conséquent, il faudrait, dans cette hypothèse, prétendre que toutes les paroles de l'Evangile ont un sens symbolique. Rien ne serait plus contraire à la vérité. Notre-Seigneur n'a-t-il pas dit avec une simplicité et une clarté admirables : « Exemplum enim dedi vobis, ut quemadmodum ego feci vobis, ita et vos faciatis » (14) ? D'ailleurs, d'après l'enseignement unanime, les types sont inférieurs aux choses qu'ils signifient, comme l'enseigne S. Paul (15), suivi par tous les Pères, et comme la raison elle-même le dit.

---

(1) Sag. IX, 8.
(2) *Ibid*. XVI, 21, 26.
(3) Gal. IV. 25, 26.
(4) Hebr. IX, 8, 9, 23, 24.
(5) *Ibid*., VI, 20-VII.
(6) *Ibid*., VIII, 1 et suiv.
(7) Sag. XVI, 27-29.
(8) I Cor. X, 5-11.
(9) Philipp. III, 17; II Thess. III, 9
(10) I Thess. I, 7.
(11) I Tim. IV, 12.
(12) Tit. II, 7.
(13) I Pier. V, 3.
(14) Jean, XIII, 15.
(15) Hebr. VIII, 5, IX, 23, 24, X, 1.

Il ne faut voir nul type tropologique dans le fait que Notre-Seigneur « extra portam passus est » (1), quoique S. Paul semble tirer de là un exemple (2).

Ce que l'on dit ici des écrivains sacrés doit s'appliquer aux Pères et aux Commentateurs. Il en est de même des sens moraux qu'ils trouvent dans la Bible, et qu'on peut trouver, avec une facilité au moins égale, dans la vie des saints ou des hommes illustres.

4° *Remarques sur les types.* S. Paul en parlant des types, se sert de quelques autres noms ; il les appelle allégories (3), paraboles (4), ombres (5), exemples (6). Les Pères ont donné à quelques types le nom de symbole ; ce n'est pas sans motif, parce que tout type est à certain point de vue un symbole ; néanmoins tout symbole ne doit pas être appelé indifféremment type.

Quel est le moyen de discerner les uns des autres ? Les symboles des choses passées, destinés à en rappeler le souvenir, tels que l'arc en ciel (7), la Pâque juive, en tant qu'elle rappelle la délivrance de la servitude (8), l'Eucharistie, appelée par l'Eglise « memoriale mortis Domini » (9), ne sont pas des types. Il en est de même des signes ajoutés par Dieu pour éclairer ou confirmer ses paroles, comme les prodiges qui accompagnent l'alliance faite avec Abraham (10), la nuée qui couvre le temple bâti par Salomon (11) ; des symboles destinés à faire comprendre le sens des paroles, comme le serpent au lieu du diable (12), le figuier séché sur l'ordre du Seigneur (13) ; enfin de ceux qui annonçaient un effet qui devait se produire simultanément avec leur apparition, comme l'immolation des victimes pour le péché et pour le délit, qui indiquait la rémission des peines portées par la Loi (14).

Au contraire, il faut considérer comme types les symboles qui ont une certaine similitude ou analogie avec la chose signifiée. Tel est l'agneau tout à la fois symbole de la sortie d'Israël de l'Egypte et de la mort du Messie, purement symbole dans le premier cas, puisque l'événement est

---

(1) *Ibid.* XIII, 12.
(2) *Ibid.* 13.
(3) Gal. IV, 24.
(4) Hebr. IX, 9, XI, 19.
(5) Coloss. II, 17, Hebr. VIII, 5, X, 1.
(6) ὑποδείγμα, Hebr. VIII, 5, IX, 23 : *ἀντίτυπα*, *ibid.*, IX, 24, S. Pierre se sert de ce mot pour indiquer la chose désignée par le type, I Pier. III, 20, 21. Il ne faut donc pas condamner ceux qui appellent la figure elle-même *type*, et la chose préfigurée *antitype*.
(7) Gen. IX, 13-17.
(8) Exod. XII, 14, 26, 27.
(9) Luc, XXII, 19 ; I Cor. XI, 23-26.
(10) Gen. XV, 8-18.
(11) III Rois, VIII, 10, 12, 16.
(12) Gen. III, 14-15.
(13) Matt. XXI, 19.
(14) « Hircus (Dan. 3) vel alia hujusmodi, per quæ aliæ personæ a Christo in Scripturis designantur, non fuerunt res aliquæ, sed similitudines imaginariæ *ad hoc unum* ostensæ, ut illæ personæ significarentur ; unde illa significatio, qua per illas similitudines personæ illæ aut regna designantur, non pertinet nisi ad historicum (literalem) sensum. Sed ad Christum designandum etiam illa, quæ in rei veritate contigerunt, ordinantur sicut umbra ad veritatem ; et ideo talis significatio, qua per hujusmodi res Christus aut ejus membra significantur, facit alium sensum præter historicum, scilicet allegoricum (typicum vel spiritualem). Si ali-

passé, et type dans le second, puisque la chose est à venir et ne peut être, à l'époque de l'écrivain, clairement et entièrement connue.

La règle générale de la distinction entre les types et les symboles se tire de la nature du sens spirituel des Ecritures. Lorsqu'un passage symbolique contient quelque chose qui dépasse le sens obvie et littéral des mots, il y a là plus qu'un symbole, il y a un type. Il faut conclure dans ce cas qu'outre le sens littéral il y a un sens spirituel, qui ne dérive pas des symboles, mais des types. S. Matthieu (1) applique au retour de l'Enfant Jésus de l'Egypte des paroles d'Osée (2) relatives à la délivrance d'Israël de cette même Egypte : cette délivrance est donc le symbole du retour du Sauveur. Mais en même temps est-elle un type? Dans le contexte d'Osée, rien du sens littéral et obvie ne touche au Christ; il faut donc reconnaître à ces paroles un sens spirituel, et non pas un pur symbole, ce dont nous serions avertis par le texte, mais un type du retour du Seigneur de ce pays. Pour la même raison, Melchisédech (3), l'agneau pascal (4), Salomon (5), sont des types du Christ et non pas seulement des symboles. Tel est le cas pour les endroits de l'Ancien Testament qui au sens littéral ne s'appliquent aucunement au Christ, et que cependant les écrivains du Nouveau Testament ont entendus de lui.

Il faut prendre garde aussi à ne pas prendre pour type ce qui n'a donné lieu qu'à des ressemblances. Personne n'a jamais songé à tirer de quelques mots de S. Jude (6) la conclusion que Caïn, Balaam et Coré aient été des types. Dans les paroles de la promesse à Abraham : « Multiplicabo semen tuum sicut stellas cœli et velut arenam quæ est in littore maris » (7), on n'a jamais prétendu trouver que les étoiles et le sable fussent un type des chrétiens. Un rapprochement avec l'Ancien Testament introduit dans le Nouveau par le mot *sicut* n'indique pas non plus nécessairement un type. Les paroles du Sauveur n'établissent pas que le serpent d'airain (8) et Jonas (9) aient été des types. Cette théorie peut s'appuyer sur d'autres raisons faciles à trouver.

II. EXISTENCE DE TYPES DANS L'ANCIEN TESTAMENT

Aucun catholique ne doute de leur existence. Parmi les protestants, plusieurs théologiens l'ont admise aussi ; on peut citer Grotius (10), Coc

---

cubi vero inveniatur, quod Christus significatur per hujusmodi imaginarias similitudines, talis sigificatio non excedit sensum literalem ». S. Thomas, *Quodlib.* VII, q. 6ª, art. 15, ad 1ᵐ.

(1) Matt. II, 15.
(2) Os. XI, 1.
(3) Gen. XIV, 18 et suiv.; Hebr. VII, 1 et suiv.
(4) Nombr. IX, 12 ; Jean, XIX, 36.
(5) II Rois, VII, 14 ; Hebr. I, 5.
(6) Jud 11.
(7) Gen. XXII, 17.
(8) Jean, III, 14 ; Nombr. XXI, 9.
(9) Matt. XII, 40 ; Jon. II, 1.
(10) In Matt. I, 22.

ceius (1), Glassius (2), Spencer (3), Wittaker (4), J. D. Michaelis (5) et J. C. Blasche (6). Mais à côté d'eux, beaucoup d'autres la nient. Depuis J. G. Rau (7), les modernes la rejettent, surtout s'il s'agit de types prophétiques (8).

Mais l'Ecriture, la tradition, l'opinion de la synagogue, la raison forcent à l'accepter.

1° *Arguments tirés de l'Ecriture.* S. Paul affirme l'existence de types, qui annoncent l'avenir (9). qui enseignent des choses célestes, divines, plus sublimes que ce qui est corporel ou terrestre (10), ou qui nous instruisent de la doctrine morale (11). S. Pierre démontre clairement que l'histoire de Noé et de sa famille au moment du déluge est le type, ἀντιτύπον, du baptême (12). On trouve des témoignages semblables dans l'Ancien Testament. L'auteur de la Sagesse écrit au sujet du temple : « Et dixisti me ædificare templum... similitudinem (13) tabernaculi sancti tui. quod præparasti ab initio » (14) ; il y voit par conséquent un type du ciel. Le Psalmiste, chantant l'histoire d'Israël dans le désert (15), l'appelle une parabole et une énigme (16), parce qu'elle signifie autre chose que les événements qu'elle rapporte.

Les écrivains sacrés parlent de certaines personnes, de certaines choses, de certains événements. comme de types qui, « definito consilio et præscientia Dei » (17), signifient des choses que le texte n'énonce pas. Pour eux. cela provient certainement d'une disposition divine. Notre-Seigneur parle de la même manière : il considère comme dites de sa personne (18) les paroles que le Psalmiste s'appliquait à lui-même : « Lapidem quem reprobaverunt ædificantes, hic factus est in caput anguli » (19). Il faut donc reconnaître dans ces mots un type prophétique du Christ.

Ces passages servent encore aux auteurs sacrés de preuve ou de confirmation. S. Paul (20), parlant des nations qui doivent se réunir au Christ, s'appuie; pour permettre aux Juifs d'espérer, sur le témoignage d'Isaïe qui ne parle cependant que de la délivrance d'Israël de la captivité assyrienne (21). L'apôtre des nations voulant démontrer que « finis... legis Chris-

---

(1) *Summa doctrinæ de fœdere et testamento Dei*, 1648-1653.
(2) *Philologia sacra*, lib. II, pars I, tr. 1, sect. 1.
(3) *De legibus hebræorum ritualibus*, lib. I, c. 11.
(4) Dans Serarius, *Proleg.* c. XXI, q. 5.
(5) *Entwurf der typischen Theologie*. 2te Ausg., Brême, 1763, in-8°.
(6) *Neue Aufklærung der mosaischen Typologie*, Iéna, 1799, in-8°.
(7) *Untersuchung über die Typologie*, Erlangen, 1784, in-8°.
(8) Le Dr Ladd, *Doctrine of the sacred Scripture*, t. II, p. 629, l'admet partiellement tout en prétendant qu'elle est fondée assez souvent sur le mythe.
(9) Rom. V, 14 : Gal. IV, 24 ; Col. II, 17 ; Hebr. IX, 9, X, 1, XI, 19.
(10) Hebr. VIII, 5, IX, 23, 24.
(11) I Cor. X, 6, 11.
(12) I Pier. III, 20, 21.
(13) μίμημα.
(14) Sag. IX, 8.
(15) Ps. LXXVII, 2.
(16) משל, חידות.
(17) Act. II, 23.
(18) Matt. XXI, 42 ; Marc. XII, 10 ; Luc, XX, 17 ; Act. IV, 11 ; I Pier. II, 7.
(19) Ps. CXVII, 22.
(20) Rom. IX, 24, 27.
(21) Is. X, 5, 11, 22, 23, 24, 27.

tus ad justitiam omni credenti... quæ... ex fide est » (1), apporte en preuve ce que Moïse dit de l'ancienne Loi : « Prope est verbum in ore tuo et in corde tuo » (2). Il montre (3) que la synagogue et les lois mosaïques ont été ensemble rejetées par Dieu, d'après l'histoire d'Agar et d'Ismaël et les paroles : « Ejice ancillam hanc et filium ejus... » (4). Il prouve la naissance divine du Christ en citant les paroles dites par Dieu au sujet de Salomon : « Ego ero ei in patrem, et ipse erit mihi in filium » (5). On pourrait relever chez lui d'autres textes analogues (6).

Les Apôtres et les Evangélistes annoncent l'accomplissement d'oracles de l'Ancien Testament au moyen des formules suivantes : « Et adimpleta est Scriptura, Tunc impletum est, Ut impleretur », même quand il est certain que ces oracles ne se sont pas accomplis dans leur sens littéral (7). Il faut nécessairement dans ce cas admettre l'existence du type.

Quelques interprètes catholiques, Maldonat (8), Vasquez (9), Wiseman (10), se sont à tort élevés contre cette conclusion, qu'appuient la force des termes et l'*usus loquendi*. Une étude complète de l'Ecriture amène à conclure avec le protestant, M. C. Wahl : « Probe tenendum est ex mente scriptorum novi Testamenti nihil evenisse vel evenire potuisse Jesu et rei christianæ, cujus vestigia et lineæ primæ non inveniantur in Veteris Testamenti libris » (11).

2°. *Argument tiré de l'autorité des Pères.* L'opinion des Pères est évidente pour quiconque a parcouru quelques-unes de leurs pages. Il suffira donc de se borner à donner ici seulement un choix de leurs témoignages.

S. Barnabé rappelle de nombreux types (12), et en un endroit il dit : « Ut impleretur figura facta in Isaac, qui super altare fuit oblatus » (13).

S. Clément de Rome voit, dans le cordon de fil rouge que Rahab fait pendre à sa fenêtre de Jéricho (14), un type prophétique, signifiant « quod per sanguinem Domini futura esset redemptio omnibus credentibus et sperantibus in Deum » (15). S. Justin enseigne qu'il y a dans l'Ancien Testament : « Multa arcane aut in parabolis dicta, aut mysteriis et actionum quarumdam symbolis adumbrata, a prophetis post eos, qui hæc dixere, aut egere, exortis fuisse explicata » (16). Il ajoute que « omnia... a Moyse instituta... imagines, et signa, et prænunciationes fuisse » du Christ et du Nouveau Testament (17), et que « illius symbolum fuisse... ea, quæ omnibus

(1) Rom. X, 4, 6.
(2) *Ib.* 8 : Deut. XXX, 14.
(3) Gal. IV, 21-31.
(4) Gen. XXI, 10.
(5) II Rois, VII, 14. — Cfr. Hebr. 1, 5.
(6) Rom. IX, 7, 8, 9, 13 ; Hebr. II, 13, VIII, 5.
(7) V. Matt. II, 15, XIII, 35 ; Jean, XIII, 18, XV, 25, XIX, 36 ; Act. I, 16.
(8) *In Matt.* II, 15.
(9) *In Thom.* 1, q., 1, disp. 14, c. 15.
(10) *Conférences*, X.
(11) *Clavis N. T. philologica*, v° Πληρόω.
(12) *Epist.* VII-XLVI.
(13) *Ibid.*, VII.
(14) Jos. II, 1°.
(15) *Ep. ad Cor.* XII.
(16) *Dial. cum Tryph.* LXVIII.
(17) *Ibid.*, XLII.

justis eventura erant (1). Interdum enim Spiritus Sanctus efficiebat, ut clare aliquid et aperte fieret, quod quidem imago esset futuri, interdum autem et sermones pronunciavit de futuris rebus » (2). Après avoir expliqué plusieurs de ces types, il conclut : « Jesu res omnes his symbolis præsignificabantur » (3).

S. Irénée écrit : « Per typos et parabolas (Christus) designabatur (4). Oportebat enim quædam quidem prænuntiari paternaliter a patribus, quædam autem præfigurari legaliter a prophetis, quædam vero deformari secundum formationem Christi ab his, qui adoptionem perceperunt, omnia vero in uno Deo ostenduntur. Quum enim unus esset Abraham in semetipso præfigurabat duo testamenta » (5).

Clément d'Alexandrie énumère et explique plusieurs types ; il ajoute : « Hic est ergo typus et figura legis et prophetarum, quæ fuit usque ad Joannem.... (qui) eam, quæ a longinquo in apertum veniebat, indicando præsentiam revera solvit finem eloquiorum de dispensatione carnis detecta notione symbolorum » (6).

Tertullien explique plusieurs types dans ses livres (7) et affirme expressément leur existence dans l'Ancien Testament. Il écrit (8) : « Ecce autem et in petram offendit cæcus Marcion, de qua bibebant in solitudine patres nostri. Si enim petra illa Christus fuit, utique creatoris, cujus et populus. Cui rei figuram extranei sacramenti interpretatur ? an ut hoc ipsum doceret, *figurata fuisse vetera in Christum ex illis recensendum ?* Nam et reliquum exitum populi decursurus, præmittit : Hæc autem exempla nobis sunt facta ». Ailleurs, il dit plus clairement : « Igitur quoniam primus adventus (Christi) et *plurimis figuris obscuratus*, et omni inhonestate prostratus canebatur, secundus vero et manifestus, et Deo condignus ; idcirco quem facile et intelligere et credere potuerunt, eum solum intuentes, id est secundum, qui est in honore et gloria, non immerito decepti sunt (Judæi) circa indigniorem, certe obscuriorem, id est primum. Atque ita in hodiernum negant venisse Christum suum » (9).

S. Hippolyte écrit au sujet de Suzanne : « Ne modo qui Deo credimus, ea quæ nunc in Ecclesia fiunt, tamquam nova ac peregrina existimemus, sed cuncta hæc olim per Patriarchas figurata credamus » (10).

S. Cyprien : « Invenimus denique et patriarchas et prophetas et justos omnes, qui figuram Christi imagine præeunte portabant » (11).

S. Augustin écrit du Christ : « Cui prophetando venturo gens una deputata est, cujus reipublicæ tota administratio prophetia esset illius regis venturi et civitatem cœlestem ex omnibus gentibus conditauri » (12). S. Jérôme

(1) *Ibid.*, LXXXVI.
(2) *Ibid.* CXIV.
(3) *Ibid.* CXXXI.
(4) *Adv. hæres.* l. IV, c. 26, § 1.
(5) *Ibid.* c. 25, § 3.
(6) *Stromat.* V, 8.
(7) *De Baptism.* IX ; *de Idolol.* V ; *Adv. Prax.* XVI.
(8) *Adv. Marcion.* XV, 7.
(9) *Adv. Jud.* XIV.
(10) *De Susan.* V, 17.
(11) *De bono sapientiæ.*
(12) Cfr. M. l'abbé Contestin, *Origène exégète*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, août 1866 et mois suivants.

n'est pas moins formel (1). A propos des deux derniers livres des Rois, il dit: « Si historiam respicias, verba simplicia sunt, si in litteris sensum latentem inspexeris, Ecclesiæ paucitas et hæreticorum contra Ecclesiam bella narrantur » (2).

Parmi les Pères grecs, laissons de côté Origène qui n'a poussé que trop loin l'application de cette vérité (3). Mais, ses idées sont si bien connues qu'il est inutile d'y insister. Citons surtout S. Jean Chrysostôme, si renommé pour son interprétation littérale de l'Ecriture. Exposant l'histoire de Melchisédech, il dit: « Vide propter honorem in patriarcham collatum quomodo *sacramentum* insinuatur, protulit enim panem et vinum. Videns *typum*, cogita, oro, et *veritatem*, et admirare divinarum Scripturarum accuratam diligentiam, *quomodo superioribus sæculis et ab initio futura præsignata sint* » (4).

Ce père enseigne que l'agneau pascal a été le type du Christ et que son sang a préfiguré celui du Sauveur: « Vultis Sanguinis Christi audire virtutem, redeamus ad ejus exemplum et priorem typum recordemur, et pristinam scripturam narremus » (5). Et après avoir fait l'histoire de l'agneau pascal, il conclut: « Nunc ergo si viderit inimicus non postibus impositum sanguinem typi sed fidelium ore lucentem, sanguinem veritatis Christi templi postibus dedicatum, multo magis se subtrahet. Si enim Angelus cessit exemplo, quanto magis terrebitur inimicus si ipsam perspexerit veritatem » (6) ?

Théodore de Mopsueste, tout en restreignant l'emploi des types, admet expressément leur existence. Voici ses paroles: « Plurima Deus in Vetere Testamento ita administravit, ut gesta illa tum ejus temporis hominibus maximam præberent utilitatem, tum etiam significationem haberent futurarum rerum... Hoc modo invenitur vetera esse typum quemdam posteriorum, quum simul habeant similitudinem cum illis (futuris) et idoneam utilitatem suis ipsius temporibus, ita tamen ut simul demonstrent, quantopere illa futuris minora fuerint » (7).

Les monuments de l'Eglise romaine sont des témoins irréfutables de la doctrine ecclésiastique sur ce point. Dans les peintures des Catacombes, le Christ et l'Eglise sont très souvent figurés sous des images empruntées à l'Ancien Testament: S. Pierre est représenté sous les traits de Moïse, l'arche est le type du baptême, etc. (8).

3°. *Autorité de la Synagogue* (9). Les traducteurs alexandrins pré-

(1) *De consensu Evangel.*, l. I, c. 11, § 17.
(2) *Epist. ad Paulin.*
(3) *Ibid.*
(4) *Hom.* XXXVI *in Genes.*
(5) *Hom. de passione Domini.*
(6) V. aussi *Serm. de jejunio*, *Comm. in Ps.* XCLI; *Hom.* XIII *in Genes.* — Cfr. chez les pères grecs. S. Isidore de Péluse, *Epist.* CCCCXXXI; Eusèbe, *Præparat. evang.* VIII, *passim*; Theodoret, Préf. *in Psalm.*; S. Basile, *Hom.* IX *in Hexaemer.*; S. Grégoire de Nazianze, *Epist. ad Nemes.* — Chez les Pères latins, S. Ambroise, *In Luc.* II; S. Grégoire, *Moral.* XX, 1. — Cfr. R. Simon, *Histoire critique des Commentateurs du Nouveau Testament.*
(7) *In Jonam.* prolog. — Cfr. Kihn, *Theodor von Mopsuestia*, Fribourg, 1880, in-8°, pp. 128 et suiv.
(8) V. Bottari, *Sculture e pitture*, et Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2e édit.
(9) Cfr. Gilly, *Précis d'introduction*, t. III, p. 43.

sentent de nombreuses traces d'interprétation typologique. Philon est célèbre pour sa tendance vers ces explications ; il prétend même en un endroit qu'elles constituent une des traditions des anciens de sa race. Il écrit en effet, au sujet des Thérapeutes : « Versantes enim sacra volumina philosophantur, patria philosophia *allegorice exposita ;* putant enim ea quæ verba ipsa sonant esse *symbola latentis naturæ per figuras manifestatæ.* Habent vero et commentarios *priscorum virorum*, qui, sectæ auctores cum essent, multa monumenta *de allegoriis* reliquerunt, quibus veluti exemplaribus utentes hujus instituti rationem imitantur » (1).

Les Talmuds expliquent souvent d'une manière allégorique beaucoup d'endroits du Pentateuque. L'auteur du traité *Berachoth* (2) s'exprime ainsi : « Dedit nobis Deus formas tabernaculi, sanctuarii et omnium vasorum ejus, candelabri, mensæ et altarium in typos rerum intellectualium et ad intelligendum ex his veritates supernas ». Et dans le traité *Kedouschim* on lit (3) : « Quicumque exponit sextum secundum formam suam tantum (c'est-à-dire au sens littéral seulement), ecce is est mendax ».

Les auteurs de la Cabale, en dépit de leurs exagérations ridicules, n'en appuient pas moins le principe qui nous occupe ; ils ne négligent jamais l'interprétation allégorique et typique de la Bible (4). Ils sont sur ce point les disciples de Philon. « Les récits de la loi, dit le Zohar, sont le vêtement de la loi. Malheur à celui qui prend ce vêtement pour la loi elle-même » (5).

Presque tous les commentateurs juifs pensent de même. R. Joseph Albo (6) dit, dans le *Sepher Ikkarim* (ספר עקרים, ouvrage du XIVe siècle) : « Reperiuntur in lege multa, quæ sapientes omnes fatentur signa esse rerum inclytarum, sublimium, rerumque spiritualium, qualis est descriptio horti Edenis et quatuor fluviorum, et cetera ; non tamen negant veram eorum existentiam secundum literalem sensum, verum dicunt res illas, quæ sic exstant revera, signa esse præterea rerum præstantiorum superiorum... Similiter dicunt Jerusalem inferiorem figuram esse Jerusalem superioris... Quemadmodum neque negamus extitisse Ezechielem et per se spectasse finem præstantissimum, sicut alii prophetæ, quia de eo Scriptura ait : Et erit vobis Ezechiel in parabolam (7). Sic intelligimus esse in lege res, quæ sunt signa rerum aliarum præstantiorum et sublimiorum, quæ tamen re vera exstant secundum sensum literalem... Hinc vocatur lex Testimonium, ut diximus, ad significandum illa, quæ exhibet, revera existere secundum literalem sensum, neque figuram illis tribui, qua simplex veraque eorum exstantia destruatur » (8).

Jarchi dit au sujet du psaume IIe : « Doctores nostri exposuerunt sensum hujus Psalmi de rege Messia. Et secundum litteralem sensum, et ad respondendum hæreticis (9), convenit illum interpretari de ipso Davide. Il dit la même chose du psaume LXXIe.

---

(1) *De vita contemplativa.*
(2) *Berach.* V.
(3) *Kedousch.* f° 41, 1.
(4) V. Drach, *La Cabale des Hébreux vengée de la fausse imputation de panthéisme*, Rome, 1864, in-8°.
(5) V. M. Nicolas, art. *Cabale*, dans l'*Encyclopédie* de F. Lichtenberger, t. II, p. 501.
(6) V. sur cet auteur Wogue, *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique*, pp. 288-290.
(7) Ezech. XXIV, 24.
(8) *Septer ikkarim*, III, 21.
(9) Les Chrétiens.

Kimchi écrit de même : « Unctus est rex Messias, et sic exponunt magistri nostri bonæ memoriæ, et perspicuus est psalmus hac ratione » (1).

Les témoignages de Maimonide ne sont pas moins frappants. Il admet sous le nom de paraboles les sens mystiques et allégoriques. C'est ce qui paraît surtout dans le commentaire qu'il donne d'un passage des Proverbes (2) : « poma aurea in cancellaturis argenteis ». Il écrit : « Quod verbum dictum secundum *ambas facies suas*, id est secundum *interiorem, et exteriorem* sensum est sicut pomum in retiaculo argenteo. Ac si dicat necessarium esse ut sit sensus exterior pretiosus, et bonus, velut argentum, interior vero multo melior sicut aurum... necesse quoque est ut sit aliquid in exteriori sensu quod ducat ac trahat considerantem ad interiorem. Quemadmodum pomum aureum vestitum retiaculo argenteo cum procul respicitur vel absque multo intuitu totum videtur argenteum, cum vero ob valorem argenti atque decorem, habens visum acutum provocatus accesserit, videbit profecto aureum pomum intus latere » (3).

Abarbanel enseigne que la sortie des Hébreux d'Egypte est « testimonium clarum redemptionis futuræ » (4). Ailleurs il écrit aussi formellement : « In opere Tabernaculi et cæteris præcipua intentio fuit, ut sint tamquam liber sapientiæ altioris, et rei gloriosæ, ad quam ipsa dirigantur » (5).

Même Aben Ezra, qui s'oppose habituellement à cette théorie, est forcé d'avouer qu'en quelques endroits des Ecritures il y a des mystères, et que, dans les Psaumes en particulier, plusieurs passages s'appliquent à David et au Messie. Il écrit sur le psaume IIe : « Mihi quidem videtur Psalmum hunc composuisse unus ex cantoribus super Davidem eo die, quo unctus est, propter quod scriptum est : Ego hodie genui te, aut super Messiam » (6) ; et sur le psaume XLIVe : « Iste Psalmus dictus super Davidem aut super Messiam filium ejus, quia sic nomen ejus : Et David servus meus princeps ipsis in sæculum » (7) ; ce qu'on lit à la fin du Psaume LXVIIIe doit, dit-il, arriver « in diebus Davidis aut in diebus Messiæ » (8) ; sur le Psaume LXXIe, il écrit : « Et iste Psalmus dictus est super Davidem aut super Messiam, quia sic est nomen ejus : Et David servus meus princeps ipsis in sæculum » (9).

On ne peut donc avoir le moindre doute sur la doctrine de la Synagogue touchant la typologie.

Les Caraïtes ne se séparent pas sur ce point de la Synagogue. Voici ce qu'écrit Rabbi Yapheth (Xe siècle) : « Invenimus autem in sacris Bibliis tria canticorum genera ; primum quidem genus juxta sensum externum et obvium accipitur ; quod frequentissime occurrit, veluti canticum Moysis (Exod, XV, 30) : *Tunc cecinit*, etc., et Canticum. *Audite*, etc. (Deuteron. XXXII) ; Canticum Deborah (Judic V), et cantica laudationum in libro psalmorum omnia. Secundum Canticorum genus in allegoria versatur

(1) *In Ps.* II, 2.
(2) Prov. XXV, 11.
(3) *More Nebochim*, tr. I.
(4) *In Daniel*, f° 86.
(5) Dans Frischmuth, *Thes theol.-philol.*, Amsterdam, 1702, t. II, p. 365.
(6) *In Ps.* II, 1.
(7) *In Ps.* XLV, 2.
(8) *In Ps.* LXIX, 37.
(9) *In Ps.* LXXII, 2.

eamque intendit, sed ita occurrit, ut ad sensum ejus obtinendum aliqua aperiatur, interpretationis via. quale canticum : *Canam dilecto meo* (Isaiæ, V, 1), quod in *Vineæ et Dilecti* descriptione consistit; qua fuse explicata, allegoriæ sensus his absolvitur verbis : *Quia nempe vineæ Domini Sabaoth est ipsa domus Israel*, etc. Tertium denique genus consistit in eo quod nihil externo exponitur sensu, et tale exhibetur *Canticum* nostrum *Canticorum*, quod ab initio ad finem nihil proponit sensu externo, sed tantum videtur ut sermo compendiosus sensibusque abundans, cujus intellectus nisi per libros prophetarum attingi volet » (1).

4° *Arguments tirés de la raison.* La comparaison de l'Ancien et du Nouveau Testament suffirait seule à faire triompher notre doctrine. Cette comparaison ne fait pas en effet ressortir seulement la connexion réelle qui existe toujours entre les diverses parties d'une même histoire; mais elle fait apparaître encore le rapport qui se trouve entre l'image et ce que l'image annonce. Rien de plus fort que cette comparaison (2). Il est parfois impossible de comprendre l'Ancien Testament si l'on n'admet pas l'existence des types.

5° *Moyens de reconnaître les types.* Le premier et le principal se trouve lorsque les écrivains bibliques eux-mêmes affirment de quelque chose qu'elle est le type, la figure, l'ombre du Christ, de l'Eglise, du ciel, d'une doctrine soit théologique, soit morale (3).

En second lieu, le type se découvre lorsque le sens littéral des paroles ne peut convenir aux objets auxquels elles semblent s'appliquer.

On le reconnaît encore lorsqu'il y a une analogie évidente entre le type et la chose signifiée, quand même les écrivains du Nouveau Testament ne nous en parlent pas; par exemple, l'arbre de vie (4), l'alliance faite entre Dieu et Abraham (5), le bouc émissaire (6), etc.

Ce qui sera dit plus bas sur la manière de trouver le sens spirituel des mots doit aussi s'appliquer ici.

6° *Tout le contenu de l'Ancien Testament peut-il être considéré comme typique?* (7) D'après quelques auteurs. que l'on appelle figuristes, il n'y a rien dans l'Ancien Testament qui n'ait un sens typique. Les plus célèbres de ces auteurs sont Dugué et d'Asfeld (8).

Pour soutenir leur système, ils s'appuient sur une parole du Seigneur (9) et surtout sur le texte de S. Paul: « Omnia in figura contingebant illis » (10). Ils invoquent, en outre, des passages d'Origène, de

---

(1) *R. Yapheth... in canticum canticorum commentarium arabicum... in lucem edidit atque in linguam latinam transtulit.* J. J. L. Bargès, Paris, 1884, gr. in-8°, p. 5.

(2) On la trouvera développée dans Huet, *Demonstr. evangel.*, prop. IX. Cfr. aussi Marchetti, *Il cristianesimo dimostrabile sopra i suoi libri anche a chi non li crede*, part. I, § 21, part. II, § 18, 19: Pascal, *Pensées*, passim.

(3) Nous en avons donné plus haut, p. 551, des exemplaires tirés du Nouveau Testament.

(4) Gen. II, 9.

(5) *Ibid.*, XV, 9-18.

(6) Lévit. XVI, 10-11.

(7) Cfr. Gilly, *Précis d'introduction*, t. III, pp. 51 et suiv.

(8) *Règles pour l'intelligence de l'Ecriture sainte*, Paris, 1716, in-12. Traduit en italien, Padoue, 1758. — Réfuté par Fourmont, Paris, 1717, in-12, et par Léonard.

(9) Luc, XXIV, 44.

(10) I Cor. X, 11.

Tertullien (1), et de S. Augustin. qui ne leur sont guère favorables (2). S. Jérôme semble partisan de leur théorie. Il dit en effet : « Perspicue demonstratur omnia illius populi in umbra et typo et imagine præcessisse » (3). Ailleurs : « Non sunt, ut quidam putant, in Scripturis verba simplicia: plurimum in his absconditum est » (4). Il va plus loin : « Singuli sermones, syllabæ, apices, puncta in divinis scripturis plena sunt sensibus (5). Post historiæ veritatem spiritualiter accipienda sunt omnia » (6). La typologie ne peut être étendue jusque là. Les autorités sur lesquelles on prétend l'appuyer n'ont pas cette portée ; la raison s'y oppose.

Outre les témoignages de Tertullien et de S. Augustin qu'on peut lire en note, il y en a beaucoup d'autres à opposer. S. Hilaire : « Qui omnia, quæ in libris Psalmorum scripta sunt, ad personam Domini nostri unigeniti filii Dei existiment esse referenda,.... eorum opinio argui non potest, omnis enim ex affectu religiosæ mentis hic sensus est, et caret culpa ;... quamquam... id ipsum interdum imperite fiat » (7). S. Epiphane : « Moyses... ubique decernere solet, partim quæ temporibus congruunt, partim quæ certis rebus adumbrandis serviunt, partim quibus futura bona declarantur, quæ in evangelio demum adventu suo Christus Jesus Dominus noster implevit » (8). S. Jérôme lui-même, qui semble, comme on vient de le voir, favorable au système figuriste, dit : « Qui ex parte typi fuerunt Domini Salvatoris. non omnia, quæ fecisse narrantur, in typo ejus fecisse credendi sunt » (9). S. Grégoire le Grand s'exprime aussi clairement : « Sic vitæ suæ historiam texens (Job), ut ei perrarum aliquid, quod allegorice intelligi possit, interserat, quatenus et ex magna parte historica sint, quæ memorat, et tamen aliquando per hæc eadem ad spiritalem intelligentiam consurgat » (10). S. Thomas : « Quatuor isti sensus id non attribuuntur sacræ Scripturæ, ut in qualibet ejus parte sit in istis quatuor sensibus exponenda, sed quandoque istis quatuor, quandoque tribus, quandoque duobus, quandoque uno tantum » (11). Le saint docteur parle ici du sens littéral, puisqu'il enseigne que le sens spirituel s'appuie sur le sens littéral, en provient et ne peut

---

(1) Il s'exprime ainsi (*De resurrectione carnis*, XX) : « Non omnia esse imagines, sed et veritates, non omnia umbras, sed et corpora ..... Plures voces prophetarum nudæ et simplices, et ab omni allegoriæ nubilo puræ, defendi possunt ; ut cum exitus gentium et urbium resonant, Tyri et Ægypti, et Babylonis et Idumææ et Carthaginiensium navium ; ut cum ipsius Israelis plagas aut venias, captivitates, restitutiones, ultimæque dispersionis exitum perorant. Quis hæc interpretabitur magis quam recognoscet ? Res in literis tenentur ut literæ in rebus legantur. » On voit que cet écrivain ne leur est guère favorable.

(2) S. Augustin dit en effet (*De Civ. Dei*, Lib. XVI, Cap. 2) : « Non sane omnia, inquit quæ gesta narrantur, aliquid etiam significare putanda sunt ; sed propter illa, quæ aliquid significant, etiam ea quæ nihil significant adtexuntur ». Ailleurs (*de Civ. Dei*, Lib. XVII. Cap. 3), il écrit : « Mihi quidem sicut multum videntur errare qui nullas res gestas in eo genere literarum (S. Scripturis) aliquid aliud præter id quod eo modo gesta sunt significare arbitrantur, ita *multum audere qui prorsus omnia significationibus allegoricis involuta esse* contendunt ».

(3) *Epist.* CXXIX *ad Dardan.* 6.

(4) *Epist.* XVIII *ad Damas.* 12.

(5) *In Eph.* III, 6.

(6) *In Isaiam.* Prol.

(7) *In Ps.* LXIII, § 2.

(8) *Hæres.* XXXVIII, 9.

(9) *In Os.* XI, 1. 2.

(10) *Moral.* l. XXI, c. 1, 3.

(11) *Quodlibet.* VII, art. 15. ad 5um.

exister sans lui. Il dit encore : « Sensus spiritualis... accipitur vel consistit in hoc quod quædam res per figuram aliorum rerum exprimuntur » (1). « In sacra... Scriptura præcipue ex prioribus posteriora significantur, et ideo quandoque in sacra Scriptura secundum sensum litteralem dicitur aliquid de priori, quod potest spiritualiter de posterioribus exponi, sed non convertitur » (2).

Origène lui-même, plus en faveur que S. Jérôme auprès des figuristes, écrit : « Erit ergo sapientis scribæ et edocti de regno Dei, qui sciat de thesauris his proferre nova et vetera, scire, quomodo in unoquoque loco Scripturæ aut abjiciat penitus occidentem literam, et spiritum vivificantem requirat, aut confirmet omnimode et utilem ac necessariam probet litteræ doctrinam, aut manente historia opportune et decenter introducat etiam mysticum sensum ». Après avoir donné quelques exemples, il poursuit : « Igitur ex his, quæ protulimus, paucis, si qui studiosi sunt in Scripturis divinis, perfacile colligere poterunt etiam cæterorum distinctiones. Sapiens enim, si audiat verbum, non solum laudabit, sed et adjiciet ad illud. Quid adjiciet ? Ut discutiat, et discernat in singulis quibusque capitulis legis, ubi fugienda sit legis littera, ubi amplectenda, ubi etiam narratio historiæ cum mystica expositione conveniat » (3).

La raison s'oppose à voir des figures dans tout l'ensemble de l'Ancien Testament. Le faire serait manquer de respect envers nos saints livres. Quelle figure trouver dans les pays, les villes, les fleuves, les montagnes, les peuples cités par la Bible ? Que peuvent signifier les puits creusés par les bergers d'Isaac (4), le plat de lentilles de Jacob (5), la tour de Phanuel (6), la chevelure d'Absalon (7) ? Quels mystères peuvent cacher les chameaux d'Eliézer (8), les ânesses de Saül (9), le chien de Tobie (10), l'embonpoint d'Eglon (11), la claudication de Miphibosepth (12), la goutte d'Asa (13) ?

Les paroles de S. Paul n'ont pas, du reste, la porte générale qu'on leur attribue. Dans le texte sur lequel on s'appuie, l'apôtre ne parle en effet que de quelques événements qu'il vient d'énumérer, et desquels seuls sa pensée doit s'entendre. On ne peut pas l'étendre plus loin sans violer les règles de la critique.

III. LE NOUVEAU TESTAMENT CONTIENT-IL DES TYPES (14) ?

Le Nouveau Testament comprend l'ordre de choses et l'économie divins

(1) *Ibid.* VII, art. 15, c.
(2) *Ibid.* ad 5um.
(3) *In Num. hom.* XI, 2. — V. encore S. Méthode, *Conviv. decem virg.*, or. 3a ; S. Basile, *Hexaemer. hom.* IX, 1 ; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.* XLII.
(4) Gen. XXVI, 15 22.
(5) *Ibid.*, XXV, 29.
(6) Jug. VIII, 8, 9.
(7) II Rois, XIV, 26.
(8) Gen. XXIV, 10.
(9) I Rois, IX, 3.
(10) Tob. XI, 9.
(11) Jug. III, 17.
(12) II Rois, IX. 3.
(13) III Rois, XV, 23.
(14) Ubaldi, *op. cit.*, t. III, pp. 100 et suiv., suit un avis opposé ; mais sa démonstration

établis par Notre-Seigneur, ainsi que les livres qui les renferment. Parmi ces livres, les Evangiles contiennent en grande partie des événements accomplis sous l'ordre de choses établi par l'Ancien Testament. Le Nouveau n'a, en effet, succédé à l'Ancien qu'à la mort du Sauveur. S. Paul dit en effet: « Ubi enim testamentum est, mors necesse est intercedat testatoris, testamentum enim in mortuis confirmatum est; alioquin nondum valet, dum vivit, qui testatus est » (1). La question est donc différente selon qu'elle se rapporte aux livres eux-mêmes ou au nouvel ordre de choses établi par Dieu; dans ce dernier cas elle ne peut concerner que les événements postérieurs à la mort du Christ. Cela posé, nous disons que, s'il y a quelques types dans les Evangiles, il n'y en a pas après la mort du Sauveur, ou au moins après la descente du Saint-Esprit, c'est-à-dire après la promulgation du Nouveau Testament.

C'est ce que prouvent en effet les écritures du Nouveau Testament. D'après elles il n'y a plus, après la suppression de l'Ancien Testament, aucune place pour les types (2).

Le Christ est la fin de la loi, « finis... legis Christus » (3). L'Ancien Testament est donc le type du Nouveau qui devait être établi par Jésus-Christ. Quel autre testament dont le Nouveau serait le type et l'image peut-on attendre encore? S'il y avait des types dans le Nouveau Testament, ce serait certainement ce qu'on y trouve de plus important et de plus clair: la résurrection du Christ, son ascension, la descente du Saint-Esprit sur les Apôtres. Rien de plus sublime et de plus admirable que ces événements. Quelle pourrait être leur signification au point de vue typique? Peut-on dire que la résurrection du Sauveur est le type de la béatitude éternelle des justes? Mais alors toute proportion est renversée entre la figure et son objet. Il en est de même de tout le reste. Il n'est donc pas admissible que le Nouveau Testament contienne, comme l'Ancien, des types prophétiques et anagogiques.

Les Pères sont favorables à cette manière de voir. Origène dit: « Spiritalis expositio illius est propria, qui demonstrari potest, quarum cœlestium rerum similitudini et umbræ Judæi secundum carnem servirent, et quorum futurorum bonorum umbram lex habeat » (4). D'après Origène, l'exposition spirituelle est donc toute entière restreinte dans l'Ancien Testament. S. Chrysostôme dit qu'il y a la même différence entre l'Ancien et le Nouveau Testament qu'entre l'ombre et la vérité (5). Si le Nouveau Testament avait des types, il serait ombre aussi bien que l'Ancien. Ailleurs il écrit: « Veritatem manifestius intelligemus, si figuras didicerimus. Nam, quæ in Novo Testamento dispensanda erant, figuræ prius ut figuræ descripserant; veniens autem Christus ipsum consummavit » (6). Il développe encore mieux sa pensée: « Non sunt enim hic (dans le Nouveau Testament), tenebræ, neque caligo, neque procella, ut illic. Et cur tunc Deus

n'est pas convaincante. Schmid. *De inspirationis Bibliorum vi et ratione*, pp. 203 et suiv., combat aussi l'opinion du P. Patrizzi, qu'adopte M. Gilly, *Précis d'introduction*, t. III, pp. 54 et suiv. — Cfr. Leblanc d'Ambonne, *op. cit.*, p. 187.

(1) Hebr. IX, 16, 17.

(2) Cfr. Rom. XVI, 25, 26 ; II Cor. III, 13-18, IV, 3; Gal. III, 23-25 ; Hebr. X, 1.

(3) Rom. X, 4.

(4) *De princip.* IV, 13.

(5) *In apostolic. dictum, Nolo vos ignorare*, § 4.

(6) *In Joann. hom.* XIII, 3.

per ignem visus est? Per illa mihi videtur tacite significare veteris testamenti obscuritatem, legemque esse adumbratam et opertam ». Il avait dit auparavant: « Novum autem testamentum cum nullo horum datum est, sed datum fuit a Christo in simplici sermone » (1). S. Augustin s'exprime encore plus clairement dans les lignes suivantes : « Quæ figura evacuatur. Sic enim dixit Apostolus: Quæ evacuantur. Quare evacuantur? Quia veniente imperatore imagines tolluntur de medio. Ibi spectatur imago, ubi imperator præsens non est. Ubi est autem ille, cujus est imago, imago removetur. Imagines ergo præferebantur, antequam veniret imperator noster Dominus Jesus Christus. Imaginibus sublatis fulget præsentia imperatoris » (2). Et ailleurs: « Præceptum quippe reos faciebat ad desiderandam salutem, promissum autem figuras celebrabat ad exspectandum Salvatorem; ut, per adventum Novi Testamenti, illos liberaret gratia donata, illas auferret veritas reddita » (3). S. Jérôme dit formellement: « Omnia illa quæ in typis et imaginibus præcesserunt... gratia Evangelii subrepente cessasse » (4). S. Maxime de Turin: « Videte quid intersit inter Vetus Testamentum et Novum; in illo loquebatur per nubilum, nobis loquitur per serenum » (5).

Si l'on objecte le chapitre XXIVe de S. Matthieu, où le Sauveur parle de la ruine de Jérusalem et de la fin du monde, de manière que le premier de ces événements semble le type du second, on peut répondre qu'il n'y a là en réalité qu'une double réponse de Notre-Seigneur aux questions de ses disciples qui l'avaient interrogé sur ce sujet (6).

Que si quelques Pères voient des types dans le Nouveau Testament, c'est une opinion qui leur est particulière, loin d'être commune à toute l'antiquité (7).

---

(1) *In Hebr. hom.* XXXII, 1.

(2) *De verbis Evang. Matt.* XIII, 52, serm. LXXIV, 5.

(3) *Contr. Faust.* l. XXII, c. 6. — Cfr. *Serm. de Jacob et Esaü.*

(4) *Comm. ad Galat.*, préf.

(5) *Serm.* VII.

(6) Cfr. S. Hilaire, *In Matt.* XXIV, 3; S. Jérôme, *ibid.*

(7) Ainsi S. Augustin, commentant l'histoire de l'aveugle-né guéri par Notre-Seigneur, dit (*Tract.* XLIV *in Joann.*): « Ea quæ fecit Dominus noster Jesus Christus stupenda ac miranda et opera et *verba* sunt: opera quia facta sunt, verba quia *signa sunt:* si ergo quid significet hoc quod factum est cogitemus, genus humanum est iste cæcus ». etc. V. aussi *Tr.* XXIV *in Joann.*: « Nec tamen sufficit hæc intueri in miraculis Christi. Interrogemus ipsa miracula quid nobis loquantur de Christo: habent enim si intelligantur linguam suam: nam quia ipse Christus Verbum Dei est, etiam factum Verbi Verbum nobis est ». S. Grégoire le Grand (*Hom.* II *in Evang.*) dit: « Miracula Domini et Salvatoris nostri sic accipienda sunt, ut et in veritate credantur facta, et tamen per significationem nobis aliquid innuant. Opera quippe ejus et per potentiam aliud ostendunt, et per mysterium aliud loquuntur. Ecce enim quis juxta historiam cæcus iste fuerit ignoramus; sed tamen quid per mysterium significet novimus. Cæcum quippe est genus humanum...» Enfin S. Thomas écrit: « Sicut enim dicit Apostolus ad Hebræos septimo, Lex Vetus figura est novæ Legis: et ipsa nova Lex, ut dicit Dionysius in Eccles. Hier., est figura futuræ gloriæ. In nova etiam Lege ea quæ in capite sunt gesta sunt signa eorum, quæ agere debemus. Secundum quod ea quæ sunt Veteris Legis significant ea quæ sunt Novæ Legis, est sensus allegoricus; secundum vero quod ea quæ in Christo sunt facta, vel in his, quæ Christum significant, sunt signa eorum quæ agere debemus est sensus *moralis;* prout vero significant ea quæ sunt in æterna gloria, est sensus *anagogicus* » (*Summa,* P. 1a, q. 1a. a. 10, Corp.) — Mais ces textes ne peuvent s'accorder avec la thèse que nous soutenons, car il y a une extrême différence entre le type et le sens moral qu'un commentateur ou un prédicateur savent trouver dans un passage. On en a même abusé dans certaines *Vies* de Notre-Seigneur. Les exemples apportés par Schmid, *op. cit.*, pp. 214, et suiv., ne sont pas autre chose.

IV. DU SENS SPIRITUEL DES PAROLES DE L'ÉCRITURE

De ce qui précède il résulte évidemment que les paroles de l'Ecriture peuvent avoir un sens spirituel.

Le sens spirituel se cache sous le sens littéral, parce que les paroles, jointes au contexte, ne semblent pas avoir ce sens spirituel, quoiqu'elles l'aient réellement. Le Saint-Esprit a entendu ce sens d'une manière éloignée et médiate, car d'une manière prochaine et immédiate, il a en vue ce que les paroles signifient dans leur sens littéral. C'est au moyen de ce sens qu'il veut énoncer le sens spirituel. Le sens littéral est donc intermédiaire entre le but du Saint-Esprit et le sens spirituel. Comment l'Esprit-Saint entend-t-il d'une manière directe et éloignée tout à la fois ce que les paroles énoncent, on le comprendra d'après ce qui a été dit plus haut touchant le sens des mots (1). Ces mots n'ont un sens spirituel que, pour ainsi dire, d'une manière oblique; l'esprit du lecteur ne s'y porte pas directement, mais arrive cependant par une autre manière à le connaître. Ce n'est que d'une façon éloignée, c'est-à-dire au moyen des choses qu'elles signifient que ces paroles donnent ce sens; en tant qu'elles ont un sens littéral, elles sont les figures et les types signifiant ce que contient le sens spirituel (2). Comme on l'a vu plus haut, les mots : « Ego ero ei in patrem, et ipse erit mihi in filium » (3), ont un sens spirituel. Par eux l'Esprit-Saint voulait d'abord désigner Salomon; c'est là leur sens littéral; mais par ce qu'il disait de Salomon dans ces paroles, il a voulu d'une manière éloignée dire quelque chose du Christ. Le lecteur ne pourrait apercevoir dans ces paroles un autre personnage que Salomon, s'il n'avait lu l'épître de S. Paul aux Hébreux (4). En tant que ces paroles s'appliquent au Christ aussi bien qu'à Salomon, au sujet duquel elles ont été dites, elles sont le type du Christ. De là vient qu'on dit que leur sens spirituel, qui se rapporte au Sauveur, est caché sous le sens littéral qui s'applique à Salomon.

Les conséquences découlent naturellement. On voit d'abord comment les sens spirituels des choses et des mots s'accordent ou diffèrent entre eux. Le sens spirituel des mots n'est pas autre chose que le sens spirituel des choses énoncé d'une manière cachée. Les Ecritures nous offrent l'un et l'autre; mais il y est attaché soit aux mots et aux expressions, soit aux personnes, aux choses, aux événements dont il y est fait mention. On peut conclure l'un de l'autre. Du sens spirituel des mots on conclut avec certitude le sens spirituel des choses. Mais la réciproque n'est pas exacte, car dans ce cas parfois ce qui est type n'offrirait rien de typique. L'un et l'autre provient du Saint-Esprit; mais l'un a été mis dans les choses par le Saint-Esprit, non comme auteur des Ecritures, mais comme *actor rerum*, pour employer l'expression de S. Thomas (5), et l'autre y a été placé par le même Saint-Esprit en tant qu'auteur principal des Ecritures. L'un et l'autre sens est vrai.

---

(1) V. p.
(2) Cfr. Bonfrère, *Præloquia*, c. XX, sect. 2ª.
(3) II Rois, VII, 14.
(4) Hebr. I, 5.
(5) *Quodlibet.* VII, art. 14, c.

Quand la même proportion ou ressemblance existe entre le sens littéral et le sens spirituel des mots qu'entre le type et l'antitype, il est necessaire que les mots offrent un vrai sens spirituel, de même que le type désigne vraiment l'antitype. Mais les mots ne peuvent donner que ce que contient leur sens littéral; pour présenter ce que nous appelons le sens spirituel, il faut que, séparés du contexte, et pris en eux-mêmes, ils puissent offrir ce sens. Ainsi les paroles de Nathan (1), que le contexte nous force à entendre de Salomon, peuvent très bien, séparées de ce contexte, s'entendre du Christ, même au sens littéral.

Il résulte encore de la définition que les paroles de l'Ecriture qui ont un sens spirituel ont nécessairement le sens littéral et le sens spirituel: ce dernier ne peut se tirer en effet que de paroles dont le sens littéral offre une figure ou un type. Tous les mots qui, pris au sens littéral, offrent quelque figure ou quelque type. peuvent avoir un sens spirituel.

S. Paul a, en parlant de la loi, distingué la lettre et l'esprit (2); mais cette distinction n'est pas la même que celle qui existe entre le sens littéral et le sens spirituel (3). Ce nom a été sans doute choisi parce que c'est à l'esprit de le chercher et de le découvrir sous la lettre. On trouve quelquefois ce terme employé par les Pères de différentes manières.

Il a souvent aussi le nom de sens *mystique*, parce qu'il a quelque chose de mystérieux, de caché et de saint, et qu'il se rapporte aux choses célestes et divines; celui d'*allégorique*, qui pour les Pères veut dire seulement qu'il touche au dogme chrétien; celui de *tropologique*, parce que le sens spirituel est souvent fort important pour la morale.

On lui donne encore d'autres noms dans les écrits des Pères: *imago*, *ænigma*, *anagoge*, d'où sens *anagogique*, sens *figuré*, *typique*, *symbolique*, *parabolique*, etc.

1° *Les paroles de l'Ecriture ont un sens spirituel qui dérive des types.* Il faut montrer que le sens spirituel des mots de l'Ecriture dérive du sens des types, et qu'il n'est dans les mots qu'en tant qu'il est dans les choses.

A. *Les paroles de l'Ecriture ont un sens spirituel.* L'Ecriture elle-même nous l'enseigne. S. Paul dit: « Lex spiritualis est » (4), c'est-à-dire la loi a un sens spirituel, comme S. Jérôme interprète ces paroles de l'Apôtre (5). Mais la notion de la loi ne renferme pas seulement les préceptes de la loi, elle contient encore les termes dans lesquels ces préceptes sont énoncés. D'ailleurs S. Paul écrit, au sujet de l'histoire d'Isaac et d'Ismaël: « Quæ sunt per allegoriam dicta » (6).

Les écrivains du Nouveau Testament, en appliquant aux antitypes les paroles dites des types (7), ont prouvé par là même que ces paroles ont un sens spirituel.

B. *Le sens spirituel des mots dérive des types ou du sens spirituel des types.* Aucune autre origine ne saurait en effet être, avec la moindre proba-

---

(1) II Rois, VII, 14.
(2) Rom. II, 29, VII, 6: II Cor. III, 6-8.
(3) Cfr. S. Chrysostôme, *In* II *Cor. hom.* VI, 2; S. Augustin, *De Spirit. et litt.* IV.
(4) Rom. VII, 14.
(5) *In Gal.* IV, 24.
(6) Gal. IV, 24.
(7) Matt. II, 15; XIII, 35, XXI, 42; Jean, XIII, 18, XV, 25, XIX, 36; Rom. X, 8; Eph. IV, 8; Hebr. I, 5, II, 13.

bilité, attribuée au sens spirituel. Il faut que le Saint-Esprit ait voulu, *non remote* sed *proxime*, ce que nous appelons le sens littéral. Les paroles devront donc avoir ce sens. Autrement elles auraient deux sens littéraux; or, nous avons démontré plus haut l'impossibilité de cette théorie.

S. Paul prouve notre thèse. Ne dit-il pas en effet, à propos de l'histoire d'Isaac et d'Ismaël: « Quæ sunt per allegoriam dicta. Hæc enim sunt duo testamenta » (1)?

C'est aussi l'enseignement des Pères. S. Jérôme rappelle « historiæ veritatem, quæ fundamentum est intelligentiæ spiritalis (2). S. Augustin est plus formel encore. Voici son enseignement: « Ante omnia tamen, fratres, hoc in nomine Domini et admonemus, quantum possumus, et præcipimus, ut, quando auditis exponi sacramentum Scripturæ narrantis, quæ gesta sunt, prius illud, quod lectum est, credatis sic gestum, quomodo lectum est, ne, subtracto fundamento rei gestæ, quasi in aere quæratis ædificare » (3). Ailleurs il dit: « Tripertita itaque reperiuntur eloquia prophetarum; siquidem aliqua sunt ad terrenam Jerusalem spectantia, aliqua ad cælestem, nonnulla ad utramque... Ideo tripertita, non bipertita, esse dixi; hoc enim existimo, non tamen culpans eos, qui potuerint illic, id est in illis eloquiis, de quacumque re gesta sensum intelligentiæ spiritalis exsculpere, servata primitus dumtaxat historiæ veritate » (4). S. Grégoire le Grand: « Spiritales fructus allegoria germinet, quos tamen ex radice historiæ veritas producit » (5). Et encore: « In verbis sacri eloquii, fratres carissimi, prius servanda est veritas historiæ, et postmodum requirenda spiritalis intelligentia allegoriæ. Tunc namque allegoriæ fructus suaviter carpitur, cum prius per historiam in veritatis radice solidatur » (6).

L'autorité de S. Thomas appuie complètement cette doctrine. Outre les paroles citées plus haut, nous appellerons l'attention sur celles-ci: « Actor rerum non solum potest verba accommodare ad aliquid significandum, sed etiam res potest disponere in figuram alterius; et secundum hoc in sacra Scriptura manifestatur veritas dupliciter. Uno modo, secundum quod res significantur per verba et in hoc consistit sensus literalis; alio modo, secundum quod res sunt figuræ aliarum rerum, et in hoc consistit sensus spiritualis. Et sic sacræ Scripturæ plures sensus competunt (7). Sensus spiritualis semper fundatur supra literalem, et procedit ex eo (8). Significatio, qua per hujusmodi res Christus aut ejus membra significantur, facit alium sensum præter historicum, scilicet allegoricum (9). Dicendum quod spiritualis sensus sacræ Scripturæ accipitur ex hoc, quod res cursum suum peragentes significant aliquid aliud » (10).

Telle est du reste la thèse de tous les théologiens et de tous les interprètes.

2° *Remarque sur le sens spirituel des mots.* A. *Différentes espèces du*

(1) Gal. IV, 24.
(2) *Ep.* CXXIX *ad Dardan.* 6.
(3) *Serm. de tempore*, LXXII, 7.
(4) *De Civit. Dei*, l. XVII, c. III, 2.
(5) *In Job*, l. VI, c. I, 2.
(6) *In Evang. hom.* XL, 1.
(7) *Quodlibet.* VII, a. 14, c.
(8) *Ibid.* ad 1um.
(9) *Ibid.* art. 15, ad 1um.
(10) *Ibid.* art. 16, c.

sens spirituel. Les mots, même pris dans le sens spirituel, sont entendus, comme dans le sens littéral, au propre, ou au transféré. Au sens propre, quand séparés du contexte, ils peuvent avoir un sens littéral et propre; au sens transféré, quand le sens spirituel doit être lui-même ainsi qualifié. Dans le premier cas sont les mots : « Nec os illius confringetis » (1), et « Ego ero ei in patrem, et ipse erit mihi in filium » (2). Dans le second cas sont ceux-ci : « Lapidem quem reprobaverunt ædificantes, hic factus est in caput anguli » (3).

Le sens spirituel peut, à un autre point de vue, être allégorique, anagogique ou tropologique. Chez les Pères, ces deux premières catégories sont souvent réunies, en particulier chez Origène et S. Jérôme.

B. *Jusqu'où le sens figuré des mots s'étend-il?* Les lettres n'ont aucun sens mystique ou spirituel. Pour le prouver, il suffit de montrer l'ineptie et la futilité de l'opinion contraire. Les Cabalistes en ont été les préconisateurs: on sait les qualifications méritées que ce système s'est attiré.

Toutes les paroles de l'Ecriture n'ont pas non plus ce sens. Il serait ridicule de le chercher dans les mots qu'on y trouve si souvent, tels que « terra, mons, flumen, populus, urbs, domus », ou « esse, habere, loqui, stare, facere, venire ».

Les sentences ou les phrases ont-elles ce sens spirituel? Les figuristes, dont nous avons déjà parlé (4), l'ont pensé. Il s'en est trouvé un certain nombre, aussi bien chez les réformés que chez les catholiques. Ces auteurs ont cru trouver à leur théorie un fondement dans l'apôtre S. Paul. On a vu plus haut qu'ils se sont complètement trompés.

L'opinion des Pères leur est du reste complètement opposée.

Origène écrit : « Quid opus est in his allegoriam quærere, quum ædificet etiam litera? Ostendimus ergo esse quædam, quæ omnino non sunt servanda secundum literam legis, et esse quædam, quæ allegoria penitus immutare non debet... Ostendimus, ut opinor, auctoritate Scripturæ divinæ, ex iis, quæ in Lege scripta sunt, aliqua penitus refugienda esse et cavenda, ne secundum literam ab Evangelii discipulis observentur, quædam vero omnino, ut scripta sunt, obtinenda, alia autem, habere quidem secundum litteram veritatem sui, accipere tamen utiliter et necessario etiam allegoricum sensum » (5). S. Epiphane : « Divina omnia verba non ad allegorias referenda, sed, ut se habent, accipienda sunt » (6). S. Grégoire le Grand : « Sententiæ... nonnullæ vero ita exterioribus præceptis inserviunt, ut, si quis eas subtilius penetrare desiderat, intus quidem nihil inveniat, sed hoc sibi etiam, quod foris loquuntur, abscondat » (7). S. Thomas : « In quibusdam sensus literalis quærendus est solus » (8).

Rien de plus raisonnable. Peut-on en effet trouver un sens spirituel à des prophéties telles que celles-ci : « Non auferetur sceptrum de Juda » (9),

(1) Exod. XII, 46; Jean, XIX, 36.
(2) II Rois, VII, 14 ; Hebr. I, 5.
(3) Ps. CXVII, 22; Matt. XXI, 42.
(4) V. plus haut, p. 553.
(5) *In Num. Hom.* IX, 1.
(6) *Hæres.* LXI, 6.
(7) *Moral.* l. XXI, 1.
(8) *Quodlib.* VII, art. 15, ad 5um.
(9) Gen. XLIX, 10.

« Ecce virgo concipiet » (1), « Feriam domui Israel et domui Juda fœdus novum » (2), « In novissimo dierum erit mons domus Domini » (3) « Ecce rex tuus veniet » (4), etc. Les préceptes du Décalogue, une foule d'endroits de la Loi et des Prophètes ne s'appliquent qu'à la morale. Peut-on trouver un sens spirituel à beaucoup de passages des Proverbes ou de l'Ecclésiastique, aux parties historiques et généalogiques de la Bible ?

C. *Le Nouveau Testament a-t-il un sens spirituel ?* On a déjà indiqué plus haut quelques principes de solution pour cette question. Ajoutons seulement quelques nouvelles réflexions.

Dans le Nouveau Testament, en dehors des Evangiles, on ne trouve pas de mots qu'on puisse prendre dans le sens spirituel. On ne peut pas trouver un Père qui l'ait prétendu. Les paroles de S. Chrysostôme, à propos des Actes des Apôtres : « An historia tantum hoc opus et spiritu vacat ? Nequaquam » (5), ne s'appliquent, comme le prouve le contexte, qu'à l'inspiration.

Cornelius a Lapide (6), Serarius (7), Bonfrère (8), Molina (9) sont de ce sentiment. Tostat (10) nie qu'on puisse trouver des allégories dans le Nouveau Testament.

Quel est donc, outre le sens littéral, celui qu'on trouve dans les épîtres des Apôtres ? En dehors de ce qui touche à l'état de gloire, on ne peut pas, non plus que l'Apocalypse, les expliquer dans un sens spirituel. Il est impossible de leur trouver un sens typique.

V. QUELLE EST LA FORCE PROBANTE DU SENS SPIRITUEL ?

La question est très discutée et mérite d'être attentivement examinée.

A. *Le sens spirituel a une force probante.* Il faut d'abord remarquer soigneusement qu'on ne doit pas l'employer pour établir la doctrine contre les rationalistes et les hérétiques, puisque les uns et les autres le rejettent.

Mais, dans les discussions entre catholiques, on peut s'en servir.

L'Ecriture nous enseigne en effet que le sens spirituel a la même valeur que le sens littéral. Les auteurs sacrés et Notre-Seigneur lui-même se sont servis de ce genre de preuves. Si l'on refuse d'admettre cette vérité, il faut nier l'existence du sens spirituel dans l'Ecriture. Puisqu'il y existe, c'est qu'il a pour auteur l'Esprit-Saint. Par conséquent on peut en tirer des ar-

(1) Is. VII, 14.
(2) Jér. XXXI, 31.
(3) Mich. IV, 1.
(4) Zach. IX, 9.
(5) *In Act. Hom.* I. 2.
(6) *Encom. Script.* § 24 : *De Epist. Pauli.* can. 6
(7) *Prolegomena*, c. XXI, q. 8.
(8) *Prœloquia*, c, XX, sect. 3.
(9) *In Thom.* 1, q. 1, art. 10, disp. 4ᵃ.
(10) *In Matt.* XIII, q. 28.

guments (1). Qu'on n'objecte pas l'ignorance où l'on est des endroits qui offrent un sens spirituel ; cette objection n'a aucune force. Les autorités qu'on invoque, tirées de S. Irénée (2), de S. Epiphane (3), de S. Jérôme (4), de S. Augustin (5), de Denys l'Aréopagite (6), de S. Thomas (7), n'ont pas plus de valeur.

B. *Usage des preuves qu'on peut tirer du sens spirituel.* Le sens spirituel, apporté en preuve. est certain ou douteux.

Celui-ci ne peut être invoqué comme preuve. Ainsi l'arbre de vie, planté par Dieu dans le paradis, est, dit-on, un type de l'Eucharistie. Il n'y a pas de motif suffisant pour rejeter cette opinion, mais il n'y en a pas non plus pour l'admettre.

Quand le sens spirituel est certain et indubitable, c'est qu'un écrivain sacré nous le propose comme tel. Tout dépend donc de cette certitude. Aussi S. Thomas (8) dit-il avec raison : « Nihil sub spirituali sensu continetur fidei necessarium, quod Scriptura litteralem sensum alicubi manifeste non tradat. » Par exemple, l'oracle relatif à Salomon (9), « Ego ero ei in patrem... » ne peut pour le lecteur être appliqué au Christ que parce que S. Paul (10) nous en assure.

Il ne s'ensuit pas que d'autres preuves du sens spirituel de quelques endroits de la Bible ne proviennent plutôt du témoignage des Pères que de l'Ecriture elle-même. Les Pères ont pu affirmer qu'il y avait un sens spirituel dans ces endroits, mais pour le prouver ils se sont appuyés surtout l'autorité de l'écrivain inspiré.

Quoi qu'il en soit. les arguments tirés du sens spirituel sont de peu d'usage dans la théologie (11). Il faut cependant excepter les cas où il y a prédiction de l'avenir : alors en effet la force inhérente à toute prophétie se trouve.

Il faut toujours se rappeler la juste remarque de Molina (12) : « Licet singuli sensus spiritales (c'est-à-dire ceux qui sont les moins certains), probabile dumtaxat sint argumentum ad confirmandas res fidei, attamen consonantiam tot figurarum veteris testamenti, quibus adeo ad vivum delineatæ ac expressæ sunt res novi testamenti, esse non leve argumentum ad confirmationem fidei, quo etiam contra infideles uti possumus ». S. Augustin avait déjà dit la même chose : « Et ex illis quæ figuris involuta sunt, si quædam velut sub uno aspectu quasi contexta ponantur, ita conjungunt in contestatione Christi voces suas, ut cujusvis obtusi surditas erubescat » (13).

---

(1) Lamy. *Introductio*, t. I, p. 223.
(2) *Hæres.* l. I, c. III, 6, c. VIII, 1.
(3) *Hæres.* XXXI, 24.
(4) *In Matt.*, VIII, 33.
(5) *De unit. Eccl. contra Donat.* XXIV, 69 ; *Ep.* XCIII *ad Vincent. Rogatist.* VIII, 24.
(6) *Ad Tit.*, ep. IX, 1.
(7) *L. c.*
(8) *L. c.*
(9) II Rois, VII, 14.
(10) Hebr. I, 5.
(11) Cfr. R. Simon, *Hist. crit. du texte du Nouveau Testament*, p. 246.
(12) *L. c.*
(13) *Contr. Faust.*, l. XII, 7.

VI. LES PROPHÉTIES ONT-ELLES, OUTRE LE SENS LITTÉRAL, UN SENS SPIRITUEL ?

Grotius a soutenu que toutes les prophéties sont typiques et ont deux sens : l'un prochain et moins élevé qui regarde les types, l'autre éloigné et sublime, désignant le Christ et ce qui se rapporte au Christ (1). Il suit ce système dans son commentaire de l'Ancien Testament, toutes les fois qu'il rencontre une prophétie, à peu d'exceptions près. Rien n'est plus opposé à toutes les règles de l'herméneutique (2). Pascal a suivi l'opinion de Grotius. Il écrit : « Si on croit qu'elles n'ont qu'un sens (les prophéties), il est seur que le Messie ne sera point venu, mais si elles ont deux sens il est seur qu'il sera venu en J.-C. » (3). Ce n'est pas l'endroit de réfuter ici cette erreur : il suffit de mettre en regard de la théorie de Pascal la prophétie des soixante-dix semaines (4). Cette prophétie ne peut certainement avoir qu'un sens, duquel il résulte que le Messie ne peut être autre que Jésus-Christ.

L'opinion commune et certaine adoptée par les Pères est celle-ci : La plus grande partie des prophéties de l'Ancien Testament se rapportent directement, prochainement et uniquement au Christ. On ne peut toutefois nier que quelques-unes d'entre elles soient typiques, c'est-à-dire annoncent un type au sens littéral, et en même temps par le type, c'est-à-dire au sens spirituel prédisent l'antitype (5).

Ce caractère typique des prophéties est reconnu par les écrivains du Nouveau Testament (6). En effet des prophéties qui ont été accomplies sous l'Ancien Testament sont expliquées par S. Paul comme n'ayant eu leur accomplissement définitif que sous le Nouveau. Cela tient à ce que ces prophéties ont un caractère typique.

On ne trouve pas chez les Pères beaucoup d'endroits relatifs à ces prophéties. Cependant on lit dans S. Jérôme : « Abdias... pertonat contra Edom sanguineum terrenumque hominem, fratris quoque Jacob semper æmulum hasta percutit spirituali. Jonas... sub nomine Ninive salutem gentibus nunciat » (7). Et en tous cas, c'était bien certainement l'opinion des Pères.

Le sens de ces prophéties typiques est double, l'un littéral présentant le type, l'autre spirituel présentant l'antitype.

Il faut noter enfin que les prophéties typiques ne sont pas la même chose que les types prophétiques.

---

(1) *In Matt.* I, 22.

(2) Cfr. son Commentaire sur Is. LIII et Mich. V, 2.

(3) *Pensées*, éd. Molinier, Paris, 1877, in-8°, t. I, p. 242. — La Bible de Vence et Duclot acceptent ce principe.

(4) Dan. IX, 24.

(5) Huet. *Demonstr. evang.*, prop. VII, § 2, 4 ; prop. IX, § 7.

(6) Cfr. Gen. XXI, 18 et Gal. IV, 30 ; II Rois, VII, 14 et Hebr. I, 5 ; Ps. CXXXI, 11 et Act. II, 30 ; Is. X, 22 et Rom. IX, 27.

(7) *Epist.* LIII *ad Paulin.* 8.

VII. REMARQUES SUR L'EMPLOI DU SENS SPIRITUEL.

1° *Principes.* On ne peut affirmer que tous les endroits de l'Ecriture ont un sens spirituel. Il faut distinguer avec soin celui qu'on peut constater d'une manière certaine dans les mots et dans les choses, d'avec celui qui ne s'appuie que sur des conjectures plus ou moins fondées. Nous n'avons pas besoin de faire ressortir l'importance qu'il y a à ne point attribuer au Saint-Esprit des pensées et des oracles dont il n'est pas l'auteur.

Le sens spirituel ne peut être dans les mots sans être aussi dans les choses elles-mêmes exprimées par ces mots.

Pour trouver le sens spirituel, il importe de ne pas négliger le sens littéral ; agir différemment serait vouloir bâtir une maison sans lui donner de fondements.

Le sens spirituel peut avoir une vérité subjective et une vérité objective. Celle-ci peut exister sans la première, mais la réciproque n'est pas juste. La première dépend du sens littéral des mots, qui soutient le sens spirituel ; la seconde se cherche d'après d'autres endroits de l'Ecriture ou les sources de la doctrine catholique. Par exemple les mots : « nec os illius confringetis » (1) ont un sens spirituel fondé sur le sens littéral, car ils peuvent très bien signifier, pris en eux-mêmes, que les os du Christ ne devaient pas être brisés. Qu'ils n'aient pas été brisés, en effet, c'est ce que nous n'apprenons que par S. Jean (2). Cet exemple fait voir comment la vérité subjective du sens spirituel ne peut exister sans la vérité objective : nous ne pourrions en effet savoir que les paroles de Moïse ont un sens mystique, si S. Jean ne nous le faisait remarquer.

2° *Arguments et indices du sens spirituel.* Les règles à suivre pour trouver le sens littéral peuvent aider aussi à trouver le sens spirituel. La disposition et la préparation de l'esprit est nécessaire. Il faut aussi une adhésion religieuse à la doctrine catholique. La lecture de toute la Bible est nécessaire, afin de bien comprendre le rapport qui existe entre les deux parties, rapport qui est le fondement de la typologie et par suite du sens spirituel des Ecritures. On prendra grand soin aussi à distinguer les véritables types des simples figures de rhétorique. Les principaux interprètes de l'Ecriture devront en outre être soigneusement consultés.

Les preuves certaines et indubitables du sens spirituel ne doivent se tirer que d'autorités irrécusables : le témoignage des écrivains sacrés, les décisions de l'Eglise, l'opinion commune des Pères.

Si les écrivains sacrés, l'Eglise, l'opinion unanime des Pères, enseignent qu'une personne, une chose, un événement sont un type, et que la signification de ce type est contenue dans les paroles dont le sens littéral donne le type, il n'y a plus lieu de douter qu'il n'y ait un sens spirituel et dans la chose et dans les mots. L'histoire d'Isaac et celle d'Ismaël ont un sens spirituel, puisque S. Paul l'affirme expressément (3).

---

(1) Exod. XII, 46.
(2) Jean, XIX, 33.
(3) Gal. IV, 24.

D'autres règles pour trouver le sens spirituel se déduisent du caractère typique que présente tout l'Ancien Testament (1).

3° *Défauts à éviter dans l'interprétation mystique.* L'excès est à éviter. Il ne faut pas imiter ceux qui détruisent le sens littéral pour établir le sens spirituel, grief dont S. Jérôme accusait Origène (2) ; ceux qui prennent leurs imaginations pour des oracles de l'Esprit-Saint, et donnent comme certain un sens spirituel qui n'est que probable, comme S. Jérôme le reproche encore à Origène (3) ; ceux qui veulent trouver dans le sens spirituel le même ordre de choses qui existe dans le sens littéral ; enfin ceux qui veulent à toute force trouver dans chaque mot un sens spirituel qui ne s'y rencontre pas (4).

Il faut prendre garde aussi de prendre pour spirituel un sens littéral, ou de donner comme spirituel un sens accommodatice.

Chapitre IV

DU SENS CONSÉQUENT DES ÉCRITURES

L'esprit humain raisonne naturellement sur ce qu'il a appris par la lecture ou par l'audition, et il en tire des conséquences. Il n'en est pas autrement de la lecture de la Bible que de celle des livres humains. Seulement les conséquences sont différentes. Les auteurs des livres profanes ne se doutent pas ou ne s'inquiètent pas des conséquences qu'auront leurs écrits ; en tous cas ils ne les prévoient pas d'une manière certaine. Il en est tout différemment des auteurs sacrés. On doit dire d'eux ce que S. Augustin dit de Moïse et du sens multiple des Ecritures : « Sensit ille omnino in his verbis, atque cogitavit, cum ea scriberet, quidquid hic veri potuimus invenire, et quidquid nos non potuimus, aut nondum possumus, et tamen in eis inveniri potest » (5). « Et ipsam sententiam... certe Dei Spiritus, qui per eum hæc operatus est, et ipsam occursuram lectori vel auditori sine dubitatione prævidit, imo, ut occurreret, quia et ipsa est veritate subnixa, providit » (6).

L'Esprit-Saint s'est donc proposé dans la Bible de nous enseigner aussi ce que nous tirons des livres sacrés par voie de conséquence, soit au point de vue de la doctrine, soit à celui de la morale.

I. *Preuves tirées de l'Ecriture.* S. Paul écrit : « Quæcumque enim scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt, ut per patientiam et consolationem Scripturarum spem habeamus » (7). Ailleurs : « Hæc autem omnia in figura contingebant illis : scripta sunt autem ad correptionem nostram » (8).

(1) Cfr. H. Goldhagen, *Vindiciæ harmonico-criticæ et exegeticæ in S. S.*, nos 343 et suiv.
(2) *Contr. Joann. Hierosol.* VII.
(3) « Ingenium suum facit Ecclesiæ sacramenta ». *In Is.* l. V, préf.
(4) Cfr. Huet, *Demonstr. ev.*, prop. IX, c, 171, § 4.
(5) *Confess.* l. XII, c. 31.
(6) *De doctr christ.* l. III, c. 27.
(7) Rom. XV, 4.
(8) I Cor. X, 11. Le grec a πρὸς νουθεσίαν.

Nous devons donc apprendre des Ecritures ce que nous devons faire et ce que nous devons éviter : c'est le but que se proposait le Saint-Esprit en dirigeant l'auteur sacré. S. Paul écrit encore à Timothée : « Ab infantia sacras literas nosti, quæ te possunt instruere ad salutem per fidem, quæ est in Christo Jesu. Omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in justitia, ut perfectus sit homo Dei ad omne opus bonum instructus » (1). L'Apôtre fait venir l'utilité de l'Ecriture de son inspiration divine, et c'est à l'Esprit-Saint son auteur qu'il attribue la cause de cette utilité. Toute l'Ecriture possède cette utilité. Il arrive pourtant qu'on la cherche parfois en vain dans certaines phrases, telles que : « Terra autem erat inanis et vacua, et tenebræ erant sper faciem abyssi (2), Factumque est vespere et mane dies unus,... dies secundus,... dies tertius, etc. (3), Fluvius... dividitur in quatuor capita, nomen uni Phison, etc. (4), Cognovit autem Cain uxorem suam (5), Hic est liber generationis Adam » (6), etc. On pourrait multiplier ces exemples. Des passages de ce genre ne peuvent avoir d'utilité, que si l'on en fait ressortir les conséquences par le raisonnement ou par un commentaire.

Il y a en outre dans l'Ecriture, et particulièrement dans l'histoire des Israélites, un assez grand nombre de récits dont on ne s'explique pas la raison d'être, qui n'ont aucune valeur typique et auxquels on ne peut trouver un sens spirituel. Plusieurs sont en outre obscurs et difficiles à comprendre. Comment donc peuvent-ils avoir ce caractère d'utilité que S. Paul attribue à toute l'Ecriture ? C'est parce qu'ils servent à notre édification morale et qu'ils contribuent à nourrir notre piété. Tel est le but que s'est proposé l'Esprit de Dieu, « qui hæc operatus est, etiam ipsam occursuram lectori vel auditori sine dubitatione prævidit, imo ut occurreret, quia et ipsa est veritate subnixa, providit » (7). On voit pourquoi le Saint-Esprit a voulu introduire dans le recueil sacré des récits de ce genre.

II. *Preuves tirées des Pères*. Le sentiment des Pères sur ce point n'est pas douteux. Ils appellent souvent sens mystique ou spirituel les conséquences d'une sentence de l'Ecriture, et toutes les vérités que cette sentence peut offrir à l'esprit. La lecture des commentaires qu'ils ont écrits le prouve surabondamment : s'ils n'admettaient pas le sens conséquent, une grande partie de leurs commentaires n'aurait plus de base.

Mais nous avons en plus leurs témoignages formels. Eusèbe dit : « Per totam sacram et a Deo inspiratam Scripturam, præcipuus intelligentiæ scopus eo spectat, ut tradat mystica atque divina, servata vicissim obvia quoque intelligentia historiæ » (8). S. Hilaire, commentant un passage des Psaumes : « Omnia quæcumque voluit, Dominus fecit... Qui producit ventos de thesauris suis » (9), remarque que le sens des mots est renfermé

(1) II Tim. III. 15-17.
(2) Gen. I, 2,
(3) *Ibid.*, 5, 8, 13.
(4) *Ibid.*, II. 10 et suiv.
(5) *Ibid.*, IV, 17 et suiv.
(6) *Ibid.* V, 1 et suiv.
(7) S. Augustin, *De Civit. Dei*, l. XI, c. 19.
(8) *Demonstr. evang.* l. IX.
(9) Ps. CXXXIV, 6, 7.

dans la matière même du discours, qui traite de la puissance de Dieu. Il ajoute qu'il ne faut pas pour cela rejeter un autre sens qu'il expose ainsi : « Sed hæc a me volenti virtutem et rationem dictorum ostendere ita commemorata sint, ut nihilo minus invisibilis et omnipotentis virtutis esse intelligatur, a mari, quod est ab extremo terræ, nubes educi, et inter pluvias fulgura coruscare, et ventos ex occultis spirituum suorum sedibus flare » (1). Et de ce sens il faut tirer des conséquences plus élevées. Il ajoute en effet : « Verum, quia non in his tantum omnipotentia Dei est, neque in his solum, quæ voluit, fecit in cœlo et in terra, in mari et in abyssis, et in his, quæ corporaliter gesta esse memorantur, spiritalia significari meminerimus, demonstrandum est nunc, quid sub his dictis per virtutem prophetiæ intelligere debeamus... In eo quod omnia, quæ voluit, fecit in cœlo et in terra, in mari et in abyssis, quantum cognitioni nostræ permissum est, nihil amabilius Deo homine est... » (2).

S. Jérôme dit à propos des paroles du Sauveur : « In quibus per tanta jam sæcula tantorum ingenia sudaverunt, ut rationem verbi uniuscujusque magis opinati sint quam expresserint » (3).

On a vu plus haut (4) l'opinion de S. Augustin. Celle de S. Grégoire le Grand y est conforme : « Dominus et Salvator noster... aliquando nos sermonibus, aliquando vero operibus, admonet. Ipsa etenim facta ejus præcepta sunt, quia, dum aliquid tacitus facit, quid agere debeamus, innotescit » (5).

Chapitre V

DE QUELQUES AUTRES SENS DES ECRITURES

I. DU SENS ACCOMMODATICE (6)

1° Le sens accommodatice n'est pas celui de l'Ecriture, mais celui qu'on lui attribue, en accommodant à un objet ce que le Saint-Esprit a dit d'un autre (7). Quelques auteurs, Cajetan entre autres, l'appellent *transsumptif*. Il faut convenir que le mot accommodatice est assez impropre.

Beaucoup des sens spirituels que l'on remontre chez les Pères (8) ne sont au fond que des sens accommodatices.

---

(1) *In ps.* CXXXIV. § 15.
(2) *Ibid.*
(3) *Epist.* XXVII *ad Marcel.* 1.
(4) P. 566.
(5) *In Evang. Hom.* XVII, 1.
(6) V. T.-V. Reinbard, *Utrum et quando possint oratores divini in administrando suo munere demittere sese ad varias hominum opiniones*, Wittemberg, 1782, in 4° ; reproduit dans ses *Opuscula academica*, t. I, pp. 475-525.
(7) M. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, p. 208.
(8) V. Carus, *Historia antiquior sententiarum ecclesiæ græcæ de accommodatione Christo imprimis et apostolis tributa*, Leipzig, 1793, in-8°.

Le sens accommodatice n'a aucune valeur probante, car il n'a de lui-même aucune autorité (1).

On le divise en *extensif* et *allusif;* dans le premier cas on étend le sens des paroles de l'Ecriture à une situation ayant quelque ressemblance avec celle que rapporte l'écrivain sacré : ainsi, quelqu'un déplorant la perte de la vue, dira avec Tobie : « quale gaudium mihi erit, qui in tenebris sedeo et lumen cœli non video » (2). Dans le second cas, on donne un sens tout différent aux paroles : il en est ainsi si on applique les mots, « cum sancto sanctus eris,... et cum perverso perverteris » (3), aux effets d'une bonne ou d'une mauvaise vie, tandis que dans le texte ils s'entendent de Dieu miséricordieux envers les bons et sévère envers les méchants.

S. Bernard est, de tous les Pères, celui qui a le plus employé ce sens.

2° *Les écrivains bibliques ont-ils quelquefois pris des paroles de l'Ecriture dans le sens accommodatice* (4)? A la suite de Théodore de Mopsueste, les sociniens et les rationalistes ont prétendu que c'est dans ce sens que les écrivains du Nouveau Testament citent les oracles de l'Ancien. D'autres soutiennent au contraire qu'aucun passage biblique, prophétique ou non, n'a été pris dans ce sens par les écrivains sacrés. Ce sont deux erreurs dont la première a été condamnée par l'Eglise (5). Les écrivains sacrés n'ont jamais employé les prophéties dans un sens accommodatice, quand ils ont voulu confirmer une chose par le témoignage des prophètes. Mais ils ont pris dans ce sens quelques sentences de l'Ecriture, soit de l'Ancien, soit du Nouveau Testament (6).

Pourquoi cette manière d'agir serait-elle indigne des écrivains inspirés, et dérogerait-elle à la sainteté des Ecritures ? On ne trouve pas mauvais qu'ils aient employé des mots et des passages d'écrivains profanes. « Quis enim nesciat et in Moyse et in prophetarum voluminibus quædam assumpta de Gentilium libris » (7) ! S. Paul, on l'a déjà vu, cite des endroits d'Aratus (8), d'Epiménide (9), de Ménandre (10), Si les écrivains sacrés en agissent ainsi, peut-on trouver mauvais que l'Esprit-Saint ait voulu que ses paroles puissent s'appliquer à quelques sujets divers ?

Il faut cependant prendre garde de trop abonder dans ce sens.

3° *Comment faut-il dans ce cas se servir des Ecritures ?* Il ne faut jamais prendre un sens accommodatice pour un sens littéral ou spirituel. Ainsi, pour condamner le commerce avec les méchants, on ne doit pas employer le texte, « cum perverso perverteris » (11). L'autorité des Ecritures souffrirait d'un procédé de ce genre. A plus forte raison, doit-on le condam-

---

(1) *Ibid.*, p. 209.
(2) Tob. V, 12.
(3) Ps. XVII, 27.
(4) Cfr. M. Bacuez, *Manuel biblique*, t. III, pp. 85-86.
(5) V[e] Concile œcuménique, c. XXI-XXV.
(6) Ps. CXVII, 6 ; cfr. Hebr. XIII, 6 ; Ps. V, 9, cfr. Matt. VII. 23 ; Mich. VII, 6, cfr. Matt. X, 36 ; Os. X, 8, cfr. Luc, XXIII, 30 ; Zach, VIII, 16, cfr. Eph. IV, 25.
(7) S. Jérôme, *Ep.* LXX *ad Magnum*, 2.
(8) Act. XVII, 28.
(9) Tit. I, 12.
(10) I Cor. XV, 33.
(11) II Rois, XXII, 27.

ner quand on s'en sert pour soutenir des erreurs ou des opinions particulières (1).

Il est aussi condamnable de donner à un sens littéral un sens accommodatice, comme font Théodore de Mopsueste, les Sociniens, Grotius et les rationalistes.

Il serait encore pire de détourner les Ecritures dans uns sens honteux ou impie. Le Concile de Trente a condamné formellement ceux qui osent en agir ainsi : « Post hæc temeritatem illam reprimere volens (synodus), qua ad profana quæque convertuntur, et torquentur verba et sententiæ sacræ Scripturæ, ad scurrilia scilicet, fabulosa, vana, adulationes, detractiones, superstitiones, impias et diabolicas incantationes, divinationes, sortes, libellos etiam famosos, mandat, et præcipit, ad tollendam hujusmodi irreverentiam et contemptum, ne de cætero quisquam quomodolibet verba Scripturæ sacræ ad hæc et similia audeat usurpare, ut omnes hujus generis homines, temeratores et violatores verbi Dei, juris et arbitrii pœnis per episcopos coerceantur » (2).

II. DES SENS HÉRÉTIQUES DONNÉS A L'ÉCRITURE (3)

Le sens véritable des Ecritures ne peut être que le sens littéral ou le sens spirituel. Les sens conséquent et accommodatice n'ont pas de valeur probante.

L'erreur des Sociniens, d'après lesquels les prophéties n'ont qu'un sens accommodatice, est absolument condamnable et condamnée.

Le sens typique des prophéties, tel que Grotius l'explique (4) n'est pas plus acceptable (5).

Il en est de même du sens moral de Kant. En voici le résumé, tel qu'il est donné par L. Bauer : « Sacræ literæ... nonnullis in locis hujusmodi argumentum habent, quod moribus hominum regendis non sit aptum... Ut Scriptura sacra regendis hominum moribus apta reddatur, et ut ubique cum iis concordet, quæ lex moralis præcipit, non tam inquirendum est, quem sensum verba per se spectata in eoque, quo posita sint, nexu fundant, quam qua ratione iis veræ notiones de Deo præceptisque moralibus, quæ ratio jubet, subjiciantur. Et quidem hic regulam hanc valere statuit : Sensus moralis, quamvis vel invito contextu eruatur, litterali præferendus est, ubi is virtutis studium sive non incendit, sive impedit ». Le résumé de cette doctrine est donc : « Sensum moralem, neglecto vel ipso sensu litterali, potissimum investigandum esse ». D'où suit clairement que « hæc interpretandi ratio non diversa est ab ea, quam Græcorum et Romanorum philosophi in explicandis mythis suis antiquioribus fabulosisque de diis nar-

---

(1) Cfr. S. Jérôme, *Ep.* LIII *ad Paulin.* 6, 7 ; S. Augustin, *De doctr. christ.*, I, I, c. 37 ; Concile de Trente, sess. IV.

(2) *Ibid.*

(3) Cfr. Ubaldi, *Introductio*, t. III, pp. 296 et suiv.; Lamy, *Introductio*, t. I, pp. 243 et suiv.

(4) V. plus haut, p. 570.

(5) Grotius a été parfaitement réfuté par le P. Baltus, *Défense des prophéties de la religion chrétienne*, Paris, 1737, 3 vol. in-8°.

rationibus, aliorumque populorum doctores in libris, quos sacros existimant, exponendis sectati sunt » (1).

Bauer a tort d'affirmer que Kant est d'accord sur ce point avec les Pères de l'Eglise (2). Kant recommande en effet de ne pas tenir compte du sens littéral, soit propre, soit transféré ; au contraire les Pères enseignent toujours que ce sens doit être le fondement du sens spirituel. Pour Kant, le contexte n'a aucune valeur. Les Pères affirment que l'Esprit-Saint est l'auteur du sens mystique : Kant nie que les auteurs aient eu un sens moral en vue. Sa doctrine aboutit à l'inutilité de la lecture de l'Ecriture sainte.

Quant au sens mythique (3), inventé par les rationalistes, c'est un sens faux, imaginé pour nier les miracles et dénaturer le caractère de la révélation. Or, rien n'est plus opposé au mythe que la Bible (4), qui offre partout le caractère historique le plus formel et le moins discutable (5).

---

(1) *Hermeneut. sacra*, § 10.

(2) Cfr. S. Augustin, *De doctrin. christ.*, l. III, c. 28.

(3) Ubaldi, *ibid.*, pp. 333 et suiv.

(4) M. Vigouroux, *Manuel*, p. 1, pp. 207, 208.

(5) Quelques auteurs ajoutent à cette place une histoire de l'exégèse. Cfr. M. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, p. 233 ; Ubaldi, *Introductio*, t. III, pp. 383 et suiv. ; et surtout le P. Cornely, *Introductio*, pp. 594-701. Nous ne croyons pas nécessaire de les suivre. Nous avons donné en effet dans les Prolégomènes des indications bibliographiques suffisantes au point de vue de l'Introduction. Quant aux commentateurs et exégètes, ils sont cités et appréciés dans les préfaces particulières à chacun des livres bibliques. — On peut encore consulter sur ce point R. Simon, *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1693, in-4°, et *Histoire critique du Vieux Testament*, liv. III ; Schuler, *Geschichte der popularren Schrifterklaerung*, Stuttgardt, 1787, in-8° ; Lücke, *Grundriss der neutestamentlichen Hermeneutick und ihrer Geschichte*, Gœttingue, 1817, in-8° ; D. Whitby, *De S. Scripturarum interpretatione secundum Patrum commentarios*, Londres, 1714, in-4° ; J.-G. Rosenmuller, *Historia interpretationis librorum sacrorum in Ecclesia christiana*, Leipzig, 1795-1812, 5 vol. in-12 ; W. Meyer, *Geschichte der Schrifterklaerung seit der Wiederherstellung der Wissenschaften*, Gœttingue, 1802-1808, 5 vol. in-8° ; Diestel, *Geschichte des A. T. in der christl. Kirche*, Iena, 1869, in-8° ; Reuss, *Geschichte der heilig Schrift. N. T.*, Brunswick, 1874, in-8°. Il faut remarquer que, sauf Simon, tous ces auteurs sont protestants. Comme du reste Simon lui-même, il faut les lire avec précaution. On trouvera dans le *Nomenclator litterarius* du P. Hurter, que nous avons plusieurs fois cité, de nombreux renseignements sur les exégètes catholiques, à partir du Concile de Trente. Cfr. aussi Danko, *De sacra Scriptura ejusque interpretatione Commentarius*, Vienne, 1867, in-8°, pp. 313-343

FIN DU PREMIER VOLUME

TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES GRAVURES

LA SAINTE BIBLE

LE LANGAGE SYMBOLIQUE

LA

SAINTE BIBLE

TEXTE DE LA VULGATE, TRADUCTION FRANÇAISE EN REGARD

AVEC COMMENTAIRES

THÉOLOGIQUES, MORAUX, PHILOLOGIQUES, HISTORIQUES, ETC., RÉDIGÉS D'APRÈS LES MEILLEURS TRAVAUX ANCIENS ET CONTEMPORAINS.

ET ATLAS GÉOGRAPHIQUE ET ARCHÉOLOGIQUE

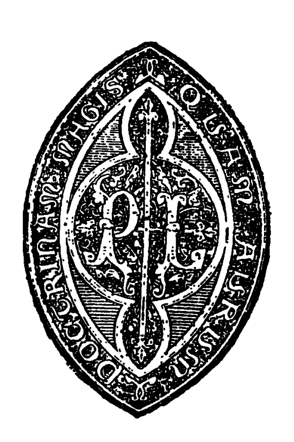
LE LANGAGE SYMBOLIQUE ET LE SENS SPIRITUEL

DES SAINTES ÉCRITURES

(*Partie de l'Introduction générale*)

Par Th. Pr. LE BLANC D'AMBONNE

Ignoratio Scripturarum, ignoratio Christi est.
S. Hieron.



PARIS
P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR
10, rue Cassette, 10

1897

PRÉFACE

Les commentateurs modernes des saintes Ecritures ne s'occupent guère que du sens littéral ; plusieurs d'entre eux semblent croire que l'étude des autres sens est inopportune ou peu utile ; que les résultats en sont de peu de valeur, et que le meilleur est de ne point s'en occuper. C'est ainsi qu'une région entière de la science sacrée, région si aimée des saints Pères, s'est changée peu à peu en une solitude stérile et déserte.

Le sens littéral lui-même souffre d'un tel état de choses qui met nécessairement à sa charge tous les accidents des textes. Car, s'il existe seul, il doit rendre compte à lui seul de toutes les apparences textuelles ; et, s'il s'en rencontre dont la raison ne peut se trouver que dans les exigences de sens d'un autre ordre, ces apparences couvriront le sens littéral d'ombres qu'aucun effort ne pourra dissiper. Cette cause principale de la plupart des grandes difficultés des Ecritures est trop peu remarquée.

La connaissance des sens non littéraux fera démêler la variété des sens réunis, mais non confondus dans un seul et même texte ; elle fera faire la distinction des particularités qui doivent être attribuées à l'expression de tel ou tel sens, et permettra de déterminer quelles sont, parmi les règles transmises par les saints Pères, celles qui leur sont applicables ou non. Alors le sens littéral sera délivré de tout mélange qui puisse compromettre sa perfection aux yeux du vulgaire, et l'on ne sera plus exposé à lui attribuer des obscurités dont la cause lui est étrangère.

C'est non-seulement dans les Ecritures mêmes qu'il faut chercher la raison de leur aspect mystérieux, c'est encore dans le système de la religion, système dont les Ecritures doivent nécessairement reproduire les lignes principales. Or, la religion ayant revêtu successivement les formes diverses de la loi de nature, de la loi écrite, et de la loi spirituelle, une telle disposition doit avoir exercé une action puissante sur la constitution des Ecritures qui sont le livre par excellence de la religion. Mais si l'on ignore la nature de l'une de ces lois, et par conséquent les modes d'expression qui lui sont propres, on pourra, à la vérité, comprendre pleinement ce qui est enseigné relativement à la loi que nous professons, mais, dans les parties qui regardent spécialement les deux autres lois, le texte paraîtra plus ou moins obscur, quelquefois inexplicable, et l'on ne pourra se placer au point de vue qui permet d'embrasser l'ensemble de leur système.

1° En effet, la loi primitive, encore appelée loi patriarcale ou naturelle, s'exprimait oralement et symboliquement ; mais le symbolisme de la nature y était dominant, et a donné l'occasion de naître au polythéisme et au paganisme qui en sont les hérésies.

2° Moïse, pour détruire ces erreurs dans son peuple, a supprimé le symbolisme de la nature, et l'a remplacé par l'allégorie écrite, et fondée sur un sens littéral.

3° Enfin, quand le Sauveur est venu, la loi de nature et la loi écrite ont été délivrées de leurs langes symboliques et paraboliques, et la loi spirituelle, qui était ensevelie dans leur mystère, a rayonné dans le monde (1).

1. Ordinairement les termes *symbolisme* et *allégorie* sont regardés comme synonymes ; leur signification est souvent indéterminée, ce qui est encore une occasion d'obscurités et d'équivoques qu'il importe d'éviter. Un *langage* est un mode complet d'expression : on distingue le langage *littéral* et le langage *symbolique*. Un *sens* est la signification d'un texte ; une *acception* est la signification d'un terme isolé.

Lorsque les Ecritures parlent des lieux, des temps, ou des hommes de telle loi, il est convenable qu'elles se conforment en plusieurs points aux particularités de cette loi. Ainsi, la Genèse et le livre de Daniel présentent parfois des caractères propres à la loi naturelle ; la loi écrite a pu seule exercer une action sur la forme du Lévitique ; et l'objet des prophéties d'Isaie étant la loi chrétienne, cette loi doit s'y laisser clairement entrevoir.

Ces sortes de remarques reçoivent dans les Ecritures les plus larges applications.

L'auteur de cet essai n'a pas la prétention d'enseigner quoi que ce soit ; après plus d'un demi-siècle d'études sur les Ecritures et les traditions religieuses de tous les peuples, il a cru devoir exposer le résultat de ses recherches que d'excellents esprits ont jugées utiles. Qu'on les prenne pour des hypothèses ou de simples matériaux, il n'importe, s'il s'y trouve quelques propositions dont la vérité religieuse peut tirer un avantage ; si elles font entrer l'étude des Ecritures en des voies que leur extrême antiquité même rend nouvelles ; voies que les saints Pères avaient ouvertes autrefois, que les modernes ont de moins en moins fréquentées, qui anéantissent tous les principes de l'exégèse rationaliste, et qui tendent directement à compléter les découvertes récentes et précieuses de l'assyriologie et de l'égyptologie.

Ce volume traite des sens divers, de leur destination, de leurs rapports, de leurs limites réciproques, de leurs règles générales.

Ce n'est donc qu'un essai, et ce ne peut être autre chose. Il a été soigneusement examiné et corrigé par plusieurs savants théologiens, et l'auteur désavoue à l'avance, avec une filiale obéissance à son infaillible autorité, tout ce que la sainte Eglise romaine pourrait y trouver de téméraire, ou de contraire à son enseignement (1).

Le *symbolisme* ou *parabolisme* est en général la métaphore systématisée de la loi naturelle ; l'*allégorie* est le symbolisme simplifié de la loi écrite ; la *tropologie* est un mélange alternatif d'acceptions allégoriques et littérales.

Le sens *judéo-chrétien*, qualification qu'il aurait été convenable de pouvoir éviter, est celui du nouveau Testament.

Une *parabole* est une image empruntée à la nature ; un *type* est une personne dont l'histoire est prophétique ; un *mythe* est une parabole dénuée de *sens littéral ;* une *fable* est un type ou un mythe corrompu, etc. Ces quelques définitions peuvent suffire provisoirement.

N. B. — Voir à la fin du volume un petit lexique spécial de la terminologie usitée dans ces matières.

(1) Les éditions des SS. Pères dont nous avons fait le plus souvent usage sont les suivantes : celles de S. Augustin par les Bénédictins ; de S. Jérôme, par le R. P. Martianay ; de S. Grégoire-le-Grand, de 1640 ; de Clément d'Alexandrie, dans la *Bibliotheca maxima Patrum ;* d'Origène, par Genebrard, 1572 et 1574, etc. Les autress ont indiquées spécialement.

LE LANGAGE SYMBOLIQUE

ET LE SENS SPIRITUEL

DES SAINTES ÉCRITURES

CHAPITRE I

PRÉPARATION A L'ÉTUDE DU SYMBOLISME SCRIPTURAL ET DU SENS SPIRITUEL.

I. Inspiration des saintes Écritures. — II. Leur obscurité. — III. Leur interprétation dans l'antiquité chrétienne. — IV. Leur interprétation dans les temps modernes.

I. « Ce que nous devons comprendre avant toute autre chose, dit S. Pierre, c'est que nulle prophétie de l'Ecriture ne peut être expliquée en vertu de l'interprétation particulière, car la prophétie n'a pas été émise au hasard par une volonté humaine, mais par le Saint-Esprit qui l'a inspirée à de saints hommes de Dieu (1). »

Ainsi nos Ecritures qui ont été composées et écrites par les hommes saints dont elles portent les noms, sont réellement leurs ouvrages; mais elles sont encore l'œuvre du Saint-Esprit, car ces Ecritures sont prophétiques, et Dieu seul connaît l'avenir.

Ces Ecritures inspirées ont toujours été proposées par un écrivain né mosaïste; d'abord, parce qu'il convenait que toute écriture sacrée procédât de la loi qui est écrite; ensuite, parce que le mosaïsme tient le milieu entre la loi primitive et naturelle, et la loi définitive et chrétienne, de sorte que, se trouvant en rapport avec l'une et avec l'autre, c'était au mosaïsme qu'il appartenait de reproduire d'une manière authentique toute parole de Dieu adressée aux hommes, avant et après lui.

C'est ainsi que la loi est personnifiée dans Moïse qui portait sur le front

1. « Et habemus firmiorem propheticum sermonem : cui benefacitis attendentes, quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco, donec dies elucescat, et lucifer oriatur in cordibus vestris : hoc primum intelligentes, quod omnis prophetia Scripturæ propria interpretatione non fit. Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia : sed Spiritu sancto inspirati, locuti sunt sancti Dei homines » (II, Epist. Petri, cap. 1, ỷ. 19-21).

deux rayons de lumière, ces rayons illuminent le passé et l'avenir, et doivent faire connaître toute vérité depuis l'origine jusqu'à la fin de toutes choses humaines.

On s'est demandé quelle a été, dans la composition des Ecritures, la part de l'homme et la part de l'Esprit de Dieu. Cette question semble oiseuse et peu discrète; en tout cas, elle appartient surtout au domaine de la théologie. Il suffit de savoir que l'Eglise attribue les Ecritures tout entières à Dieu (1).

Au point de vue de la foi chrétienne, les Ecritures sont à la fois l'œuvre de Dieu et celle des hommes qui les ont écrites et dont elles portent les noms. Dieu a inspiré les Ecritures comme il se repent, lui qui est immuable, comme il prédestine, lui qui existe en dehors du temps. Il a choisi ses instruments sans leur faire violence, car où est l'esprit de Dieu, là est la liberté. Il les a inspirés en leur laissant la plénitude de leur intelligence et de leur volonté. Le texte sacré appartient en entier à Dieu, et en entier à son auteur humain; et cependant il ne s'y trouve pas deux auteurs qui aient agi à part ou confusément; ils n'ont pas collaboré et ne se sont pas réciproquement exclus. Dieu a agi dans sa sphère infinie et inaccessible, et l'homme dans la sienne, inférieure et limitée, et leur accord qui a été parfait, grâce à la condescendance divine, a eu la Sainte Ecriture pour résultat.

Les considérations qui précèdent donnent la raison de l'existence de quelques défectuosités apparentes et tout humaines des Ecritures.

Dieu a choisi des hommes, des Israélites, pour organes de sa parole adressée aux hommes. Ces Israélites, qui parlent en son nom, n'étaient pas des écrivains de profession, et, au point de vue académique, leur parole est imparfaite comme eux. Dieu, sage et puissant, n'a voulu ni gêner leur libre spontanéité, ni ressentir une sorte de respect humain à l'occasion des faiblesses de ses organes. C'est pourquoi Isaïe s'écrie : « Malheur à moi qui me suis tu, car j'ai les lèvres souillées (2)! » et Jérémie : « Ah ! ah ! ah ! Seigneur Dieu ! je ne sais pas parler ; car je ne suis qu'un enfant (3) ! »

Mais Dieu se substitue à l'homme et supplée à ce qui lui manque. Lui qui a réuni, dans la personne du Sauveur, la nature divine et la nature humaine, a réuni dans son Ecriture, la parole humaine et la parole divine. Non seulement il la préserve de toute erreur dogmatique et morale, mais sa sagesse met en œuvre les faiblesses humaines et superficielles de l'expression, pour les transformer en moyens propres à cacher et à révéler à la fois les merveilles de la prophétie et des sens divins.

C'est ainsi que l'on rencontre des textes dont le sens littéral et le sens spirituel sont également parfaits, ce qui était nécessaire pour manifester l'intervention de l'Esprit d'inspiration.

D'autres textes semblent en quelque sorte se prêter aux objections, parce qu'il fallait que les hommes fussent autorisés à chercher un sens caché sous la superficie du texte. Ce sont comme les taches du soleil, qui permettent de plonger le regard jusque dans les profondeurs de sa masse éblouissante.

1. « Cum utriusque Testimenti unus Deus sit auctor » (Concil. Trident. sessio IV; Decret, de can. Script.).
2. Isaiæ : VI, 5.
3. Jeremiæ, I, 6.

D'autres fois on remarque que la divine Providence a tellement dirigé les évènements de l'histoire sacrée, que l'expression des sens cachés en est devenue plus facile (1).

Il arrive encore que, dans une intention qui se décèle par condescendance, certains faits miraculeux (2) des deux Testaments ont reçu une forme qui côtoie, pour ainsi dire, celle de quelques mythes des Gentils. L'objet de cette forme est de favoriser l'intelligence des symboles naturels, tout en manifestant l'intention formelle d'exclure de la loi le mythe et la fable. Ces passages font connaître que Dieu a préféré opérer les plus grands miracles, plutôt que de permettre à la fable de faire invasion dans sa parole écrite, qui est une parole de vérité (3).

Enfin, lorsque le sens historique s'obscurcit, et que le miracle est inutile, le sens littéral n'est plus parfois que la description d'une vision prophétique.

Si tous les sens littéraux semblaient humainement parfaits, cette perfection imaginaire s'opposerait invinciblement à l'intelligence des sens cachés. Les prétendus défauts qui confèrent à des livres hébreux la physionomie qui doit leur être propre, et sans laquelle la critique se refuserait à les recevoir, n'ont aucun inconvénient dans des livres de doctrine; ce sont comme les inégalités d'un voile épais et souple, inégalités destinées à trahir discrètement la présence de sens cachés. Ce sont des signes exprès que l'on doit observer parce qu'ils guident le lecteur, et le font pénétrer jusqu'au cœur des Ecritures. Et, quand ces signes seront expliqués, la vérité du sens qui les a rendus nécessaires sera prouvée en vertu de l'aspect seul de ce sens; elle sera démontrée par la disparition facile de difficultés qui semblaient insurmontables.

C'est ce qui ne nous permet pas de dédaigner toutes les objections, lors même qu'elles sont contraires à la foi. On peut mépriser des parodies ignobles, des naïvetés ironiques, des écarts dus à un pédantisme qui se complaît dans le vide, ou à une conjuration hypocrite; cependant il est des objections qui sont proposées avec sincérité. Celles-ci sont utiles; elles provoquent l'examen, et indiquent le livre où gît une vérité encore inaperçue. Si le moment en est venu, et si la recherche en est éclairée par la foi et la tradition, cette vérité qui n'est cachée qu'à demi pourra se présenter à l'esprit avec une évidence qui ne laissera plus rien à désirer.

Il existe donc, dans les Ecritures, une grande variété de styles et d'aspects; non seulement parce qu'elles sont l'œuvre d'un grand nombre d'auteurs, qui ont écrit en des temps très divers, mais surtout parce que la forme littérale et la forme symbolique y étant mélangées en des proportions variables, ces diversités créent dans nos livres une merveilleuse variété d'ombres et de lumières.

II. Les Ecritures, divinement inspirées, pouvaient recevoir deux apparences opposées. Elles pouvaient être sans obscurité parce qu'elles émanent de Dieu qui est lumière; mais alors elles autoriseraient l'interpréta-

1. « Sicut humana consuetudo verbis, ita divina potentia factis loquitur. » (S. Aug. Epist. XLIX, quæst. ult.).
2. « Habent... Christi miracula linguam suam. » (S. Aug. Tract. XXIV in Joann.).
3. S. Jacob. I, 18.

tion particulière et ne dépendraient plus exclusivement de l'autorité de l'Eglise; elles ne lui prêteraient plus un nouveau secours dans ses besoins nouveaux.

Si elles étaient aussi obscures que le comporte la profondeur des pensées divines, elles seraient inexplicables pour nous, et favoriseraient les objections et les systèmes aventureux, sans compensation. Elles offrent un moyen terme : elles sont obscures pour l'ignorance humaine, et assez évidentes pour édifier les lecteurs de tous les temps, en réservant pour l'avenir un ordre de clartés, qui ne doit devenir indispensable qu'à certaines époques critiques.

Ces ombres, ces obscurités ne sont pas arbitraires, ce qui ne serait pas digne d'une œuvre divine; elles exercent une fonction nécessaire et naissent du fonds même de nos livres. Ces livres ne devaient pas être dépourvus de la forme que les vérités religieuses avaient reçue dans la religion primitive. La loi de Moïse, fondée sur cette loi primordiale, et destinée à sauver les vérités que l'idolâtrie menaçait de faire périr, a dû, nécessairement, leur conserver, au moins en partie, cette forme originelle et symbolique. Ce symbolisme, nous l'ignorons, et si nous pouvons lire ce qui est littéral dans la loi, nous ne savons pas interpréter ce qu'elle a reçu de la loi patriarcale qu'elle a réformée. A ce point de vue, les Ecritures doivent nous apparaître mystérieuses. Cette religion primitive a existé avant l'avènement du Sauveur, unique auteur du salut avant comme après lui ; il fallait donc que ce qui le regarde lui fut confié, ce qui ne pouvait avoir lieu clairement; car si les Gentils, qui devaient s'adonner aux erreurs les plus révoltantes, avaient reçu la vérité sans voile, ils l'auraient irrémédiablement déshonorée (1). La prophétie a donc été émise sous forme mystérieuse ou symbolique, non seulement chez les Gentils, mais encore chez les Israélites, et par conséquent dans les Ecritures.

L'obscurité des Ecritures n'est donc pas un défaut ; elle est un résultat de leur perfection; elles ne sont mystérieuses que pour notre ignorance des choses du commencement.

En attendant que le mystère soit dévoilé, « ceux qui examinent les Ecritures avec attention, dit Origène, les trouvent beaucoup plus profondes qu'elles ne le semblent au premier aspect, et le paraissent davantage à mesure qu'on les étudie avec plus de soin et d'attention (2). »

Il est évident qu'il doit en être ainsi. Des Ecritures faciles à comprendre diraient toutes choses, depuis celles de la loi primitive, si profondément cachées, jusqu'à celles de la fin des temps; elles les exposeraient clairement au premier lecteur venu, les livreraient sans protection à son interprétation particulière, l'erreur et la malveillance jouiraient d'une liberté illimitée, enfin le développement ou le progrès de la religion serait à jamais immobilisé dans le livre d'une loi toute provisoire.

De tels inconvénients devaient être évités, et c'est ce que pensait Origène : « Il ne faut pas s'étonner, dit-il, si les personnes instruites dans les

1. « Merito... quæ Dominum prædicat prophetia, ne præter multarum dicens opiniones, aliquibus videretur blasphemare, ea quæ significantur figuravit vocibus, quæ possint etiam ducere ad alias mentis conceptiones. » (Clem. Alex. Strom. VI). Cfr. Chrys. in Psalm. XLVI; in Corinth cap. X, n° 4.

2. « Qui eas (Scripturas) diligenter examinant, multo retrusiora inveniunt quam quæ videntur prima specie, idque tanto magis, quanto quis plus eis impendat operæ et studii » (Orig. contra Cels. lib. VII). Conf. Homil. V, in Levitic.

choses de la religion ne saisissent pas, à la première vue, les sens de la lettre qui sont au-dessus de l'homme ; les choses divines sont proposées aux hommes d'une manière un peu cachée, et deviennent plus mystérieuses à mesure que l'on est plus incrédule ou plus indigne. C'est ainsi que tout ce qui existe et ce qui a lieu dans le monde, est certainement dirigé par la Providence de Dieu, que certaines choses sont assez évidemment gouvernées par la Providence, tandis que d'autres sont si mystérieuses et si incompréhensibles, les motifs en sont cachés de telle sorte, que plusieurs ne peuvent croire qu'elles lui appartiennent, parce qu'ils ne peuvent pénétrer la raison de l'art ineffable avec lequel cette divine Providence dispose ses œuvres. Mais cette raison n'est pas également cachée pour tous... Ainsi, l'infirmité de notre intelligence ne peut saisir le sens de tous les mots mystérieux... car, s'ils avaient été écrits pour conduire les hommes à la foi par l'art de la rhétorique et la persuasion philosophique, il est évident que notre foi émanerait de l'art de la parole et de la sagesse humaine, et non de la vertu divine (1). »

« Ces observations démontrent que la divine Ecriture n'a pas été composée, comme plusieurs le pensent. dans un langage grossier et sans délicatesse, mais qu'elle est appropriée à la science divine, en ce qu'elle a pour objet, moins les récits historiques que les choses et les sens mystiques (2). »

« S'il vous arrive, en lisant l'Ecriture, de heurter une pierre de scandale, c'est donc vous que vous devez accuser, et tenez pour certain que cette pierre de scandale a un sens tel, que ce qu'elle signifie est véritable, et que ce qui est dit : « Celui qui croira ne sera pas confondu, » se vérifiera. Croyez d'abord, et sous ce qu'on appelle un scandale, vous trouverez une grande et sainte utilité; car, s'il nous est défendu de prononcer une parole oiseuse... que devons-nous penser des prophètes (3)? »

« Il n'y a rien, dans les paroles de Dieu, qui n'ait été écrit sans une raison profonde (4). »

« On doit donc observer cette règle :... Ce qui est écrit ne doit pas être apprécié d'après la faiblesse du texte, mais d'après la divinité du Saint-Esprit qui l'a fait écrire, en vertu de son inspiration (5). »

Ce que Origène enseigne est répété, sous des formes variées, par toute la tradition, par S. Chrysostôme (6), S. Ambroise (7), S. Jérôme (8), S. Au-

1. Orig. de Princip. lib. IV.
2. Orig. Homil. xv in Genes.
3. Philocal. Orig. cap. x, p. 15 (Vid. Homil. xxxix, in Jerem. Ed. Delar. i, 199)
4. Orig. Homil. xv in Levit.
5. Orig. De princip. lib. IV.
6. « Abyssus... quæstionum Scriptura est. Unde non solum assuescite quærere quarumdam solutionem, sed etiam non quærere, quoniam quæstionum non erit finis. Ecce enim si hanc solvero, mille acervos ostendam quæstionum, adeoque discimus magis quærere quam quæsita solvere. Neque enim si solverimus, omnino solvimus, sed juxta humanam rationem : propria horum solutio fides est... quia possibile non est ut ratio illa capiat » (S. Chrys. in Act. x, Homil. xxiii). « Cum reverentia et timore multo audiamus ea quæ in divinis Scripturis continentur; non enim temere et absque causa scripta sunt, sed omnia utiliter et nobis proficua, etiam si nos quædam ignoremus » (S. Chrys. in Genes. xix, Homil. xliv). « Non sunt Scripuræ clausæ, sed obscuræ quidem ut nullo modo inveniantur » (S. Chrys. Homil. xliv in Matth.).
7. « Mare est Scriptura divina, habens in se sensus profundos, altitudinem propheticarum ænigmatum » (S. Ambr. Ep. xliv). « In Scripturis divinis non facile reprehendamus aliquid quod intelligere non possumus, sunt enim plurima quæ non nostro ingenio metienda sunt, sed ex altitudine divinæ dispositionis et verbi sunt æstimanda » (S. Ambr. De parad. cap. ii).
8. « Neque enim hæbræum prophetam edisserens oratoriis debeo declamationibus ludere... sed auxilio orationum tuarum et incredibili studio aperire quæ clausa sunt » (S. Hieron. in Oseæ, cap. ii).

gustin qui insiste sur ce sujet à plusieurs reprises (1); S. Epiphane (2), S. Grégoire (3), etc.

Ces obscurités ont une double origine : ce sont 1° la forme symbolico-prophétique d'une partie de la religion avant Moïse et avant Jésus-Christ; et 2° les questions qui regardent le sens littéral. Pour celles-ci, les saints Pères ne se sont guère préoccupés que de celles qui se rapportent à l'accord de la Bible avec les vérités morales et dogmatiques du christianisme, ils ont regardé comme peu importantes celles qui ont pour objet l'histoire, la linguistique, l'archéologie, et les autres aboutissants de la science profane, parce qu'elles étaient plus propres à satisfaire la curiosité qu'à édifier les âmes chrétiennes; elles s'appliquent plus à l'extérieur des Ecritures qu'à leur intérieur, qui est la piété. Dans ces sortes de recherches, les savants usent légitimement des règles de la critique et des principes vrais de la science humaine; mais ces règles et ces principes ne peuvent donner une explication littérale et satisfaisante de certaines particularités textuelles, qui n'appartiennent qu'au langage symbolique. Il existe des commentaires littéraux qui ne laissent guère à désirer, surtout pour ce qui regarde les livres historiques, mais cela ne suffit pas; on est encore obligé d'avouer qu'il est d'autres livres qu'on ne peut expliquer parce qu'ils sont allégoriques. Et, lorsque le livre est mélangé d'expressions littérales et symboliques, comme celui de Job, où les écrits des prophètes, le sens littéral en paraît plus ou moins offusqué en vertu de l'influence que les sens divers d'un même texte exercent nécessairement les uns sur les autres

Si donc on ne réunit pas la connaissance du langage symbolique à celle du langage littéral, on ne peut distinguer ce qui appartient à l'un ou à l'autre, l'explication demeure nébuleuse, et l'on fournit au rationalisme ennemi une ample matière d'objections.

Il est donc indispensable d'employer une méthode d'interprétation appropriée à la nature spéciale des Ecritures (4), et par conséquent d'étudier les Pères de l'Eglise, leurs traditions sacrées, d'opérer la concordance de leurs enseignements, et d'en expérimenter l'application.

Pour préparer un tel essai, il est nécessaire de donner un précis de l'histoire de l'interprétation des saintes Ecritures, dans l'Eglise catholique.

III. Pendant les premiers siècles de l'Eglise, les écrivains ecclésiastiques n'ont fait qu'un usage assez restreint des Ecritures. Les princi-

1. « Tanta est christianarum profunditas litterarum, ut in eis quotidie proficerem si eas solas ab ineunte pueritia usque ad decrepitam senectutem maximo otio, summo studio, meliore ingenio conarer addiscere » (S. Aug Epist. III ad Volus). « Quantum enim quisque sciendo profecerit, tanto se infra illas litteras inveniet quas Deus tanquam firmamentum supra omnia humana constituit » (S. Aug Contra Priscil. et Orig. cap. II). « Horror est intendere in eam (profunditatem eloquiorum tuorum), horror honoris et tremor amoris » (S. Aug. Confess. lib. XII, cap. XIV). « In hac diversitate sententiarum verarum concordiam pariat ipsa veritas, et Deus misereatur nostri, ut legitime lege utamur... pura charitate » (Ibid. cap. XXX). « Qui non intelligunt, confundunt et confunduntur, atque ita perstrepunt cupiditate, ut nolint obmutescere, vel patefacta veritate » (S. Aug. Serm. XVIII in Matth.).

2. « Quæcumque Deus in divina Scriptura dicit, ea credere oportet quod sunt; quomodo vera sunt, ipsi soli cognitum est » (S. Epiph. Contr. Aud. hæres. Can. 295 apud Sixtum).

3. « Qui in sancta Ecclesia veraciter sunt humiles, et veraciter docti, norunt de secretis cœlestibus et quædam non intellecta venerari; ut quæ intelligunt veneranter teneant, et quæ necdum intelligunt, humiliter expectant » (S. Greg. Moral. XX, cap. IX. Can. 232, apud Sixt.).

4. « Mereri debeo veniam... Ardebat animus cognitione mystica, et quia legeram omnia possibilia credentibus, ignorabam diversa esse charismata. Litteras sæculi noveram, et ob id putabam me in librum posse legere signatum » (S. Hieron. proœm. in Abd.).

paux sujets de leurs préoccupations ont été la piété pour ceux du dedans, et l'apologie pour ceux du dehors. Ils réservaient sous le secret le sens qu'ils préféraient, pour ne point jeter les perles aux pourceaux, en favorisant indirectement les gnostiques, adonnés aux plus absurdes et aux plus dangereuses spéculations symboliques, empruntées de toutes parts surtout aux mystères du paganisme.

Cependant on peut reconnaître que la science des Ecritures était déjà fixée. Comme chez les Pères polygraphes qui les ont suivis, les auteurs chrétiens insistaient sur le sens littéral en faveur du dogme (1), et dans leurs discussions contre les hérétiques (2); tandis que, pour leur propre usage, ils s'adonnaient presque exclusivement à la recherche du sens spirituel; ce que prouvent les ouvrages attribués à S. Denys l'Aréopagite, ceux de S. Méliton, de Clément d'Alexandrie et des autres anciens Pères. Dans cette recherche, ils n'obéissaient pas à leur fantaisie, comme on l'a souvent répété, mais ils s'efforçaient de se conformer à la tradition apostolique: « S'il m'arrivait, dit Papias, de trouver quelqu'un qui avait conversé avec les anciens, je l'interrogeais curieusement sur leurs paroles. Qu'ont prêché André, Pierre, Philippe. Thomas, Jacques, Jean, Matthieu, ou les autres disciples du Seigneur (3)? »

Tel a été, en tout temps, l'attachement de l'Eglise et de ses interprètes pour la tradition.

Longtemps après, Théodoret disait: « Nous avouons avoir tout reçu des Pères; ce qui ne peut s'appeler un larcin, mais la jouissance de l'héritage paternel, quoique nous ayions ajouté du nôtre à tout ce qu'ils nous ont transmis (4). »

C'est que cette tradition est le trésor de la vérité catholique: « C'est avec une grande raison, enseigne S. Augustin, que l'on croit que tout ce que l'Eglise tient, et que l'on ne voit pas avoir été établi par un Concile, mais qui a toujours été observé, ne peut provenir que de la tradition apostolique (5). »

Dès l'origine, cette tradition, quoique soigneusement réservée dans le secret, trahit cependant ses richesses. Vers le milieu du second siècle, S. Méliton, évêque de Sardes, a composé sur les Ecritures un grand ouvrage intitulé *la Clef*, livre tout symbolique et qui, par conséquent, a été tenu secret. Il n'a été publié que de notre temps. Ce livre est exclusivement employé à l'explication des symboles tirés de tous les livres du canon des Ecritures, et ne donne aucune règle technique.

Cependant Clément d'Alexandrie a cru pouvoir parler ouvertement du sens appelé *naturel*, parce qu'il avait été déjà vulgarisé par les Juifs, les gnostiques et des philosophes plus ou moins judaïsants. Mais on peut voir, dans le dernier livre de ses *Stromates*, qu'il emploie les plus grandes précautions pour sauvegarder le secret du sens spirituel, sens qu'il veut

1. « Attende igitur diligenter verbo, o Episcope, ut, quatenus fieri potest, omnia ad verbum interpreteris » (Clemens Rom. Constit. Apost. lib. II, cap. v).

2. « Resurrectionem quoque mortuorum manifeste annuntiatam, in imaginariam significationem distorquent, asseverantes ipsam etiam mortem spiritaliter intelligendam.... Ita non semper, nec in omnibus, allegorica forma est prophetici eloquii, sed interdum et in quibusdam » (Tertullianus de Resur. carnis, cap. XIX et XX).

3. Euseb. Hist. eccles. III, 39.

4. Theodoret. prolog. Cantic.

5. S. August. Contra Donatist. lib. IV, cap. XXIV.

transmettre à la postérité, de manière à ne pas être compris par les indifférents et les esprits malveillants.

Origène semble se défier du sens naturel que Clément avait cru pouvoir vulgariser; il en parle peu, mais il viole ouvertement le secret du sens spirituel, que Clément avait caché avec tant de soin. Ce dernier sens paraissait bien plus en dehors des controverses qui s'étaient élevées entre les catholiques et les gnostiques, ces ennemis les plus redoutés.

Cependant Clément n'a pas compromis les Ecritures par l'emploi du sens naturel, tandis que Origène, en divulguant prématurément le mystère du sens spirituel, s'est heurté au sens littéral qu'il n'a pu mettre théoriquement d'accord avec le premier, et a été conduit à inventer des fables semblables à celles des gnostiques qu'il combattait. Il a justifié la réserve des temps apostoliques, et a laissé après lui des disciples dont l'hérésie à fait à sa mémoire un tort qui se perpétue jusqu'à présent.

Mais c'est le calomnier, et la tradition avec lui, que de dire : « Origène a été la cause de tout le mal; c'est lui qui a discrédité le sens littéral, et mis les allégories en vogue ; et c'est la lecture et l'estime de ses ouvrages qui a gâté tous les anciens (1). »

Origène a recherché le sens spirituel dont la réalité a été reconnue par toute la tradition ; S. Jérôme le déclare un maître, malgré ses erreurs, et c'est en maître qu'il réfute d'avance ses détracteurs : « Les personnes qui..... incriminent l'exposition allégorique et veulent enseigner que la divine Ecriture est manifeste, et n'a rien de plus que ce que montre le texte, lequel n'exprime aucun sens plus divin; ceux-là peuvent être savants, mais ils ont enlevé la clé de la science; ils suppriment la voie qui conduit à l'intelligence légitime de la loi; ils ne veulent pas entrer, et, autant qu'ils le peuvent, empêchent les autres d'entrer lorsqu'ils le désirent (2). »

Les troubles et les scandales causés par les origénistes ont occasionné, dans l'Eglise une réserve qui a remplacé imparfaitement le secret autrefois observé.

S. Ambroise a exposé la doctrine symbolique en excluant toutes les erreurs d'Origène. S. Jérôme a fait les plus grands efforts pour conjurer le péril et faire rentrer le fleuve dans son lit ; mais il a dû se borner à réfuter les égarements des origénistes et à voiler certaines parties de la science, telles que l'anagogie, dont l'utilité était alors peu prononcée, et à ralentir le mouvement qui portait les esprits vers un symbolisme trop exclusif.

C'est ainsi que les sens cachés ont reçu des lois de préservation dans les écrits de S. Ambroise, de S. Jérôme, de S. Augustin ; et, dans une autre direction, du pape S. Grégoire. Ces sens, préparés par S. Méliton, par Clément et Origène, ont été comme affermis sur des bases solides; ils ont été reconnus comme réels dans l'Eglise; la tradition n'en pouvait plus

1. L'abbé Léonard dans son ouvrage anonyme : *Traité du sens littéral et du sens mystique des Ecritures selon la doctrine des Pères. Paris*, 1727.

2. Origen. Tract. XXV in Matth. Edit. Genebrardi, 1572 et 1574; pars II, pag. 77. « In omni Scriptura sunt quædam et facilia et prompta ad intelligendum, quæ statim ut lecta fuerint, utilitatem legentibus tribuunt. Sunt alia secretiora et ineffabilia, et, ut ita dicam, quibusdam obscuritatibus involuta » (Orig. homil. IX, in Jerem. Tom. I, p. 378).

périr, et le dépôt sacré en était mis en sûreté, et réservé pour le temps encore éloigné de la nécessité.

Pour maintenir la foi au sens spirituel, les Saints Pères l'ont alors considéré à un point de vue restreint. Ce sens qui est, selon leurs enseignements, un sens prophétique, et par conséquent vaste comme l'avenir, a reçu une autre direction dont l'utilité a été actuelle : il a été renfermé dans la sphère limitée de moralités pieuses. C'est un trait de profonde sagesse. La certitude du sens spirituel n'est pas de même ordre que celle du sens littéral. Celui-ci est démontré par l'exacte définition des acceptions des termes, tandis que l'évidence du premier repose surtout sur l'harmonie des contextes considérés dans leur ensemble. Or cet ensemble ne peut être dévoilé que par l'accord de la prophétie avec les évènements de l'histoire de l'Eglise prophétisée. Les saints Pères qui vivaient vers les commencements de l'Eglise, ne pouvaient donc appliquer les prophéties à des faits qui n'avaient pas encore été historiquement réalisés ; et, conduits par une sagesse supérieure, au lieu de chercher des sens prophétiques qu'il était alors impossible d'atteindre, et qui étaient réservés pour l'affermissement de la foi dans les derniers temps, ils n'ont recherché dans les sens prophétiques que des développements moraux. Par ce moyen, l'Eglise a été édifiée, la tradition a été maintenue et conservée, et la prophétie n'est point devenue une occasion d'applications purement hypothétiques. L'Ecriture a été ainsi soustraite à la violence que lui avaient faite les origénistes et les autres hérétiques.

Les écrivains postérieurs ont suivi la même voie, mais les sens moraux, ressassés sans mesure, sont devenus avec le temps, scientifiquement peu utiles. Les règles suivies par la tradition primitive et les saints Pères se sont relâchées, elles ont été peu à peu négligées, et le sens spirituel a perdu son ancien éclat.

Au moyen-âge, le symbolisme avait épuisé les moralités, il s'était affaibli ; souvent ce n'était plus qu'un jeu de l'esprit ; rien n'était plus facile que son emploi banal. On en a usé avec un tel excès que le sens littéral, dont l'explication exigeait une plus grande somme de science profane, a été presque abandonné. Les Ecritures étaient devenues le texte d'une multitude d'explications arbitraires qui ont éclipsé la science. C'est ce qui fit revivre l'opinion de Théodore de Mopsueste, renouvelée plus tard par Grotius et Richard Simon, que le sens mystique n'est qu'un sens d'accommodation (1).

« Il faut avouer, dit Nicolas de Lyre, que le sens littéral est devenu fort obscur, par l'effet de la méthode qui est usitée... On a dit, j'en conviens, de forts bonnes choses, mais si peu d'auteurs se sont occupés de la lettre, que le sens littéral en est presque étouffé (2). »

Il semble que, en de telles conjonctures, une sorte de réaction aurait dû diriger les esprits vers l'étude du sens littéral. Il n'en a pas été ainsi tout d'abord ; le sens naturel s'est réveillé, non plus pour rattacher au christianisme la loi primitive dont on se préoccupait peu ; mais, sous prétexte de

1. Le P. Baltus, Défense des prophéties de la Relig. chrét., tome III, 229.
2. Biblia cum glossa ordin., etc., Prolog. II.

compléter la science symbolique, on y a déversé, selon la remarque du cardinal Pitra, toutes les souillures des sociétés secrètes et immondes, héritières du paganisme, du gnosticisme et du manichéisme (1).

Depuis plusieurs siècles, fait encore observer l'éminent cardinal, on a traduit en plusieurs langues un livre intitulé *le Physiologiste*, où sont reproduites des explications empruntées aux ophites, aux encratites, et qui conduisent aux remèdes secrets, à la magie, aux amulettes, à la cabale, à l'alchimie. Et ce livre est attribué à S. Epiphane, à S. Basile, à S. Chrysostôme et à S. Ambroise. La multiplicité des traductions de ce livre, son attribution mensongère à plusieurs grands hommes, et les louanges imméritées qui lui ont été prodiguées donnent à penser qu'il a existé un certain nombre de conjurés dont il favorisait les tendances dissimulées.

L'allégorie chrétienne se corrompit de plus en plus, au temps des croisades, au contact des sectes musulmanes et ismaéliennes qui se répandirent alors en Europe sous des noms divers. Les allégoristes chrétiens, en cherchant du nouveau, se familiarisèrent avec cette fausse science, et, croyant y trouver un perfectionnement et un complément utile, ils semèrent partout l'ivraie mêlée à la bonne semence. Un remède violent était devenu nécessaire, et il fut présenté par une main d'ailleurs peu bienfaisante.

Le protestantisme, qui couvait au sein de la chrétienté, fit explosion. Luther, comme Calvin, a d'abord voulu s'appuyer sur l'allégorie encore très-cultivée, mais elle ne s'est pas trouvée assez docile pour exprimer les nouveautés de sa dogmatique, et il l'a tournée en ridicule. Il lui a fallu peu d'efforts pour renverser l'édifice ruineux de l'allégorie de son temps, qui a disparu dans le tumulte des controverses protestantes.

Ce n'est qu'en des mains orthodoxes que le symbolisme recouvrera la vie, et portera des fruits abondants de foi et de piété.

IV. A dater du protestantisme, l'explication hétérodoxe des Ecritures a traversé trois phases : une phase protestante, une phase janséniste, et une troisième qui est rationaliste et contemporaine.

1° Lorsque les protestants se furent aperçus que les sens spirituels, qu'ils avaient voulu fabriquer, étaient dépourvus de valeur, ils conclurent que les explications allégoriques des Pères n'en ont pas davantage, et ils s'établirent dans un sens littéral exclusif ; ils déclarèrent, malgré la règle de S. Pierre, que la raison particulière seule doit être juge d'un sens qui n'a rien de plus que celui des livres ordinaires, et ils adoptèrent ou rejetèrent tel ou tel livre suivant les arrêts d'une science profane dont la préoccupation était moins la science elle-même, que l'aversion de la foi catholique, le désir de favoriser des préjugés de sectes, de lieu et de temps, et le besoin d'obéir à des rois persécuteurs.

Les protestants, ayant aboli le sacerdoce et oublié les traditions, firent de l'Ecriture le fondement unique de leurs croyances mutilées. Le sens littéral étant jusqu'à un certain point à la portée de tous, ils s'en saisirent avec des cris de victoire, comme s'ils avaient découvert quelque chose d'inconnu avant eux, et ne s'aperçurent pas qu'ils changeaient le christia-

1. Le Cardinal Pitra, Spicil. Solesm. Tom. III, pag. LXX et ss. Cette appréciation a été combattue par de savants ecclésiastiques.

nisme en une seconde loi écrite, et le faisaient rétrograder vers une sorte de semi-judaïsme.

Cependant les catholiques se trouvèrent dans une position désavantageuse. L'Eglise n'avait jamais combattu le sens littéral, mais ses serviteurs en avaient trop délaissé la science. Brusquement tirés de leur sommeil, ils demandèrent des armes à ce sens qui, seul, peut prouver les vérités dogmatiques; mais il semblait que leurs adversaires étaient sur leur terrain, puisqu'ils l'avaient trouvé presque inoccupé, et ils durent garder une attitude défensive, qu'ils ont longtemps conservée.

D'une autre part, l'Eglise se vit dans la nécessité de mettre quelques restrictions à la lecture des livres saints sans commentaires, dans la crainte que ses fidèles ne se laissassent séduire par les interprétations particulières des hérétiques. Fidèle aux devoirs de son ministère, elle s'est exposée volontairement à la dérision de ses ennemis qui lui reprochaient de se défier de la parole de Dieu, plutôt que de négliger des précautions pénibles, mais nécessaires, pour préserver la foi des simples des dangers du moment : plusieurs, ne pouvant comprendre que les traditions devant expliquer les Ecritures, ces Ecritures étaient nécessairement mal expliquées en vertu d'une doctrine qui rejette toute tradition.

Ce fut ainsi que l'état antérieur des choses fut transformé en un état contraire. Le sens littéral, auparavant négligé, prit la première place qui lui était due dans sa sphère, et usurpa à son tour toute importance, tandis que le sens spirituel, le seul que l'on recherchait naguère, fut ordinairement abandonné comme un rêve.

Cependant la négation du sens spirituel des Ecritures conduit à l'absurdité. Il est impossible de méconnaître sa présence dans certains livres, tels que le Cantique ou l'Apocalypse, et de rendre compte des particularités de leurs textes par l'emploi exclusif des règles littérales. Il faut donc convenir que le symbolisme scriptural existe quelque part, lors même qu'on ne peut encore en expliquer le mystère. Comment les adversaires de ce symbolisme peuvent-ils démontrer que ces livres, lorsque le sens en sera dévoilé, ne révèleront pas l'existence de règles nouvelles, de principes d'interprétation qui ne leur sont pas encore connus? L'emploi de ces règles ne pourra-t-il pas faire reconnaître la présence de ce symbolisme jusque dans certains textes, que l'on avait définitivement regardés comme exclusivement littéraux? Et, s'ils tentent de rendre un compte littéral de particularités symboliques, qu'ils ne savent pas discerner, quelles ne seront pas leurs méprises, et quel parti les adversaires des Ecritures ne tireront-ils pas de leurs contre-sens?

C'est pourquoi les catholiques sont restés fidèles à la tradition du sens spirituel. Ils l'ont quelquefois resserré en des limites trop étroites; ils ne l'ont défendu souvent qu'avec une extrême timidité; mais ils n'en ont jamais rejeté le principe, et des voix autorisées s'élèvent de temps en temps, pour protester contre son trop grand abandon.

Les protestants, littéralistes exclusifs, ne paraissent pas s'être aperçus d'abord des inconvénients de leur système. Mais après la période des troubles est venue celle de la science. Ne connaissant que le sens littéral, ils se sont trouvés dans la nécessité de rendre compte de toutes les particularités soit littérales, soit symboliques des textes par l'emploi exclusif

des règles littérales. Le croyant catholique peut dire : L'Ecriture est obscure pour moi parce que, si je puis en saisir le sens littéral, le langage symbolique m'en est inconnu; et, si j'ignore certaines particularités du mode d'expression qui s'y trouve usité, le sens n'en peut être clair pour mon ignorance partielle. Mais pour le protestant, littéraliste exclusif, tout doit y être clair; tout doit s'exprimer sans effort à l'aide des règles d'une science humaine et tout élémentaire. Dieu qui lui parle est lumière et vérité, comment ne comprendrait-il pas? Cependant il ne peut comprendre, et d'abord il s'en est pris aux intermédiaires qui lui ont transmis le texte. Il a d'abord supposé que les mots hébraïques ont été mal divisés par les copistes; que certaines lettres qui se ressemblent ont pu être substituées les unes aux autres par erreur; il a comparé les traductions anciennes; il a interrogé l'arabe, le syriaque et les langues parentes de l'hébreu pour en perfectionner la connaissance; mais tous les expédients se sont trouvés stériles; le texte est demeuré rebelle à tant d'efforts; il n'existe aucun rapport entre les moyens employés et les obstacles à vaincre; et, à mesure que s'est affaibli l'espoir du succès, ces sortes de tentatives sont devenues de plus en plus rares.

Cependant, si le sens littéral de la Bible existe seul, ce livre, grammaticalement considéré, n'a rien de plus ou de moins que tout autre livre sorti de la main des hommes; il fait partie du domaine de la science humaine, et tout lecteur, croyant ou non, peut l'interpréter s'il possède ce qui est nécessaire pour comprendre un livre d'histoire et de morale, écrit par son semblable. Il peut donc le soumettre à sa critique et le juger au point de vue de la science, de l'histoire, du style, de la composition littéraire, de la chronologie, de la géographie, et même de ces connaissances dont le but unique est la satisfaction de la curiosité. C'est un manque de respect obligé. Si le livre est semblable aux livres composés par les hommes, il peut être traité humainement et rationnellement, quelle que soit son origine; et Dieu même, s'il est l'œuvre de Dieu, devient le justiciable de la critique, de ses préjugés, de ses fantaisies, et, s'il y a lieu, de ses hypocrisies et de ses perfidies.

La Bible demeurant aussi mystérieuse qu'auparavant, les protestants se sont enfin scandalisés. Plusieurs paraissent avoir recherché contre elle une certaine volupté de vengeance. C'est elle seule qu'ils ont voulue ; ils ont renié en sa faveur tout autre principe de foi, ils se sont livrés à des guerres longues et cruelles, et ont opprimé durement les populations fidèles à l'antique croyance; et voici que cette parole leur fait honte par son humilité; elle se couvre de ténèbres impénétrables, ils hésitent et balbutient comme des enfants; les résultats de leur science sont dérisoires, et ils deviennent honteusement les pionniers de l'impiété absolue. Alors, selon la parole de Clément d'Alexandrie, au lieu d'entrer par la porte de la tradition du Seigneur, ils préfèrent mettre la hache à la porte du sanctuaire, ou percent la muraille de l'Eglise. Ils n'ont plus la prétention de fonder quoi que ce soit, ils exercent une critique qui ne connaît aucun ménagement, tantôt violente, tantôt ironique, le plus souvent absurde. Les Ecritures ne s'accordent pas avec leurs opinions changeantes, elles ne sont donc pas divines, mais elles sont remplies de contradictions, d'ignorances, d'anachronismes et de faiblesses de toute sorte. Ils ne peuvent plus y voir que des monuments de la barbarie des anciens Hébreux, et traitent nos livres

canoniques, comme leurs pères avaient traité nos traditions sacrées. Les uns voient dans le Nouveau Testament deux doctrines en lutte : le pétrinisme et le paulinisme ; d'autres y voient une foule d'autres absurdités dont le rationaliste s'est emparé avec empressement. Un seul mot de Clément d'Alexandrie oppose à toutes ces excentricités une barrière insurmontable : « Il faut entrer dans les Ecritures par la porte de la tradition du Seigneur ! » Cette règle si simple ne peut être employée par des sectaires qui rejettent toute tradition, et l'on doit conclure que les Ecritures ne peuvent être expliquées définitivement que par les représentants de la doctrine catholique.

2° Tandis que les protestants niaient l'existence de l'allégorie dans les Ecritures, les jansénistes ont professé pour la tradition des Pères, un respect apparent, tout en affirmant, contrairement aux enseignements des Pères, que le sens littéral seul existe dans les Ecritures. Voici comment ils ont procédé.

Ils ont remarqué que les explications non littérales des Ecritures, par S. Paul, portent sur les figures ; ils en ont conclu que toute allégorie se trouve dans les figures ; ce qui est faux. L'explication de la parabole de la semence par Jésus-Christ même (1) est allégorique, et non figurative.

Ces figures étant toutes appliquées aux choses du Nouveau-Testament, les jansénistes ont conclu que toute allégorie doit s'appliquer à la personne du Sauveur seulement.

C'est encore une erreur manifeste ; car il y a des prophéties allégoriques relatives à l'impiété finale et à la consommation du monde. Le Cantique des Cantiques prophétise l'Eglise et n'est pas une figure.

Ils ont encore enseigné que les figures expliquées par S. Paul, ne sont que des allusions littérales, afin de pouvoir confondre les deux modes de langage ; mais ce système d'allusions est inapplicable pour le *paradis* et l'*arche d'alliance*.

Ce qui a trompé les jansénistes, c'est que les figures messianiques appartenant à la tropologie, sont en partie littérales et en partie spirituelles ; ils en ont conclu, que toutes les allégories sont de même nature ; et, parce que le sens littéral mélangé de symbolisme ne se rencontre que dans ces figures tropologiques, ils ont pensé, dans leur ignorance des règles de l'allégorie, que les figures messianiques existent seules, parceque seules elles présentent l'aspect d'un sens littéral interrompu.

Enfin les jansénistes, ne pouvant se dissimuler que la tradition n'est pas d'accord avec leurs théories, ont soutenu que l'allégorie qu'elle recommande est une invention d'Origène, ce qui est formellement démenti par l'antériorité des ouvrages de S. Méliton et de Clément d'Alexandrie.

Ces quelques paroles résument d'interminables controverses.

3° La tentative des jansénistes devait avorter ; mais elle a contribué à l'effacement de la science symbolique, commencé par le protestantisme ; elle a été en même temps une préparation active pour la mise en œuvre des Ecritures par le rationalisme incrédule, qui a poursuivi dans toutes ses conséquences l'erreur accréditée. La science ennemie qui se prévaut de quelques

1. S. Matth. cap. XIII, 37-43.

progrès dans la connaissance des propriétés de la matière pour nier l'existence de l'esprit, ou affirmer que la réalité n'en est pas démontrable, cette science s'empare des Ecritures, dénie à la religion le droit de les apprécier, et, leur appliquant ses préjugés, soutient qu'elles ne peuvent exprimer qu'un sens purement humain, terrestre et profane, parce que, selon elle, il ne peut en exister d'autre. Elle n'y recherche que des notions scientifiques, et, parce que de telles notions, étrangères à la religion, ne s'y rencontrent pas, elle décide que nos livres sacrés sont dépourvus de toute valeur.

Des sens terrestres et profanes ne pourraient exister dans un contexte religieux sans le dénaturer. Les auteurs sacrés, dont les paroles ne sont jamais inconciliables avec la science, parlent à leurs frères israélites en toute simplicité. Ils se sont conformés aux usages, aux habitudes, et même aux préjugés inoffensifs, du peuple auquel ils s'adressaient (1). S'ils ne l'avaient pas fait, ils l'auraient choqué gratuitement ou n'en auraient pas été compris. Nous aurions pensé nous-mêmes qu'il est peu convenable de délaisser le véritable objet de l'Ecriture qui doit être la religion, pour enseigner des vérités qui lui sont étrangères (2), et qu'il nous était possible de découvrir, pour les imposer en qualité d'articles de foi.

« L'Ecriture ne regarde que Jésus-Christ et son Eglise (3); » la religion est et doit être l'objet exclusif de l'Ecriture; et la science profane, pour elle, n'existe pas. S'il était possible qu'il en fut autrement, elle devrait être accompagnée d'une terminologie nouvelle, d'une sorte d'encyclopédie complète; mais si elle se trouvait au niveau de la science actuelle, elle serait inacceptable pour l'avenir et aurait été incompréhensible pour les Hébreux. Si elle avait été conformée au dernier mot de la science humaine, elle aurait mis le trouble dans le progrès de l'esprit humain. Elle aurait rendu obligatoire la foi aux vérités de la science, et aurait dû exprimer souvent ce qui est inexprimable par le langage humain. Elle serait, en

1. « Quasi non multa in Scripturis sanctis dicantur, juxta opinionem illius temporis, quo gesta referuntur, et non juxta quod rei veritas continebat » (S. Hieron. in Hierem. xxviii).

2. « Neque ista multum ad nos pertinent, ut ea summo studio indagare curemus quæ remota sunt a sensibus nostris et ab intellectu infirmitatis humanæ, nec in ipsis Scripturis ita posita ut nobis eorum sit mandata cognitio » (S. Aug. contra Priscill. cap. xi).

3. « An nescitis non superioris tantum ætatis hominum gratia Scripturas editas, sed nostri ? Nonne audis Paulum dicentem : Hæc ad nostram scripta sunt ad quos fines sæculorum devenerunt, etc. » (S. Chrysost. in cap iii, Joann. homil. xxix).

« Non autem asserit (Scriptura) nisi catholicam fidem, rebus præteritis, et futuris, et præsentibus. Præteritorum narratio est, futurorum prænuntiatio, præsentium demonstratio » (S. Aug. De Doctr. Christ. iii, c. 10).

« Ecclesia sanctorum erat antea in codicibus, modo in gentibus ; Ecclesia sanctorum antea tantummodo legebatur, nunc et legitur et videtur. Quando solum legebatur, credebatur ; modo videtur et contradicitur » (S. Aug. in psalm. cxlix).

« Vix est ut in psalmis inveniamus vocem, nisi Christi et Ecclesiæ, aut Christi tantum, aut Ecclesiæ tantum, quod utique ex parte et nos sumus » (S. Aug. in psalm. lix).

« Testimonium (psalmi) et Christum et vineam confitetur ; hoc est : caput et corpus, regem et plebem, pastorem et gregem, et totum omnium Scripturarum mysterium, Christum et Ecclesiam » (S. Aug. in psalm. lxxix). Cfr. in psalm. xxx.

« Breviter explanamus historiam, quidquid de Jerusalem et de templo dicitur, spiritualiter ad Ecclesiam referentes » (S. Hyeron. in Zachar. viii). Cfr. in Esai.

« Quidquid juxta historiam de Jerusalem diximus et Judæa, referamus ad Ecclesiam Dei, etc. » (S. Hier. in Jerem. iv, ỳ. 23).

« Interpretabor in membris, quod referatur ad caput : intelligam de servis, quod impleatur in Domino... Et ubicumque opportunitas loci tulerit, sic de vero lumine disputabo ; ut derivetur ad eos, quibus Christus donavit, ut lumen sint » (S. Hier. Epist. ad Fabiol.).

« Job... dum sua dicit, nostra prædicit ; dumque lamenta propria per sermonem indicat, sanctæ Ecclesiæ causas per intellectum sonat » (S. Greg. Moral. lib. XX, cap. i).

vertu d'une perfection prétendue, plus imparfaite que jamais exégète rationaliste n'a pu la rêver.

L'Ecriture n'enseigne ni ne combat un ordre de notions qui varient de siècle en siècle ; elle occupe une sphère à part, et plane au-dessus. Si parfois il a paru en être autrement, c'est par la faute d'hommes sujets à l'erreur. Ecrite par des Israélites pour des Israélites, elle se conforme aux opinions des Israélites en tout ce qui est purement humain. Elle évite ainsi de faire croire que c'est par la perfection humaine de la forme que l'on doit apprécier la valeur des œuvres de Dieu, si toutefois on peut regarder comme une perfection la bigarrure qui résulterait du mélange des idées hébraïques et de celles de tous les siècles postérieurs (1).

Non seulement l'Ecriture est étrangère à quelques sciences humaines; mais il est nécessaire pour la régularité de la théorie que toutes les sciences humaines ne puissent usurper le droit de s'installer dans l'ordre d'idées qu'elle enseigne. C'est l'Ecriture elle-même qui le fait comprendre. S'il est une science humaine qui semble devoir faire corps avec son enseignement, c'est l'histoire ou la chronologie.

Or la chronologie ne s'y rencontre qu'à l'état de fragments qui ne sont pas toujours sans lacunes; il s'y trouve seulement beaucoup de dates qui permettent d'édifier des systèmes de chronologie ; d'ailleurs, l'hébreu et la vulgate, la version des Septante et celle des Samaritains, sont très différents, et chacun est libre de choisir l'opinion qui lui semble préférable.

Il en est de même pour la science de l'histoire. Si l'histoire y était traitée scientifiquement, et si nos livres ne rapportaient pas des histoires, mais l'histoire comme le fait un historien de profession, l'Ecriture n'offrirait pas à part les livres des Rois et celle des Paralipomènes, les deux livres des Machabées, et les quatre Evangiles. Ces livres ne disent que la vérité, mais c'est aller trop loin que de conclure qu'ils comprennent toutes les vérités (2), et que l'on doit y trouver toutes choses. Loin de là, la vérité littérale, n'y est exprimée qu'autant que son expression favorise celle du sens spirituel.

Il y a plus, les écrivains sacrés ont dû avoir l'intention de ne pas se rencontrer avec la science humaine, parce qu'il était impossible, sans opérer une confusion extrême, d'exposer en même temps et dans les mêmes récits, les réalités physiques, telles que la science profane les fait envisager, et les sens symboliques de ces mêmes phénomènes, tels que la loi naturelle les propose paraboliquement. Or, si les Ecritures négligeaient la science symbolique pour favoriser la science humaine, elles sacrifieraient les choses sacrées aux choses profanes. La science qui remplit la plus importante fonction dans la haute antiquité est celle des symboles. Moyen d'expression de la loi primitive, le mosaïme en a hérité, et le christianisme après lui. Dieu avait confié la vérité religieuse à la simplicité des premiers âges pour le salut des hommes. Un orgueil timide en repousse l'expression symbolique, mais Dieu a bien voulu l'agréer. Jésus-Christ lui-même, qui s'est soumis humblement à la loi de Moïse, n'a pas dédaigné celle

1. « Moïse n'a nullement été inspiré d'en haut pour donner aux hommes un cours de géologie, pas plus que pour leur expliquer les lois du monde physique » (Théol. de Mgr Gousset).
2. Joann. xxi, 25.

d'Adam et de Noé en émettant ces paraboles destinées à révéler les choses cachées depuis la constitution du monde (1).

L'opinion qui fait dépendre l'excellence des Ecritures de leur accord avec la science actuelle ne peut donc soutenir l'examen. Elle est née de cette conspiration que signalait un prince de l'Eglise à la fin du siècle dernier, conspiration dont le but était de remplacer l'exégèse catholique par une *exégèse terrestre*.

Si la science des Ecritures était entière, on reconnaîtrait l'existence du langage littéral et celle du langage symbolique; leurs relations seraient déterminées, et le texte serait affranchi de cette sorte d'obscurité qui elle-même n'est pas sans charmes, et ne se trouve que dans la Bible. Tout ordre serait observé, on ne donnerait pas la préférence à un sens sur un autre sens, car tous font partie d'un système unique, et si l'un d'eux est méconnu, ce système perd sa régularité et sa majesté.

L'obscurité des Ecritures, qui éloigne tout soupçon de rationalisme ou de séduction, est toute relative, et trouve sa raison d'être dans notre ignorance du passé et de l'avenir. Elles ne sont mystérieuses que par cette raison glorieuse que l'Eglise est héritière de la loi naturelle, de la loi écrite et des biens futurs. Les deux premières lois n'avaient reçu la vérité que comme un prêt et un dépôt scellé qu'elles devaient transmettre à l'Eglise, de sorte que celle-ci, dont la doctrine est claire et limpide, a reçu, en même temps que le trésor des traditions, les obscurités prophétiques de la loi naturelle et de la loi écrite.

Cette obscurité n'a rien qui doive scandaliser; elle est appropriée à l'état actuel de foi et d'épreuve, et conforme l'Eglise à l'humilité de son Sauveur. Une Ecriture rayonnante de perfections humaines, ne représenterait pas la vérité telle qu'elle doit être adorée sur la terre; on ne pourrait distinguer la parole de Dieu de celle d'un homme de génie ou d'un esprit trompeur. Par l'effet de la sagesse divine qui l'a inspirée, cette obscurité qui scandalise l'orgueil ne voile pas sa beauté; sa complication n'en éclipse pas le sens littéral; elle ne laisse pas de remplir les conditions demandées par S. Paul : « Toute Ecriture inspirée par Dieu est utile pour instruire, pour corriger, pour reprendre et pour conduire à la piété et à la justice (2). »

On peut donc croire que le sens spirituel, que l'on ne connaît ordinairement que sous une forme vague, est l'âme des lois d'Adam et de Moïse, et que sa connaissance sera le point de départ de grands progrès dans la science des Ecritures. C'est ce que le savant cardinal Pitra suggère par ces paroles : « La théologie mystique n'est point morte; elle n'a pas péri, cette science brillante qui a fleuri plus que toute autre pendant douze siècles chrétiens. Car elle n'a pas laissé, même dans les conjonctures défavorables des siècles suivants, de se concilier des partisans innombrables, excellents et trés recommandables... Aussi ne peut-on dire sans impiété que l'exposition de la Sainte Ecriture a péri. Elle vit et vivra tou-

1. « Hæc omnia locutus est Jesus in parabolis ad turbas: et sine parabolis non loquebatur eis: ut impleretur quod dictum erat per Prophetam dicentem: Aperiam in parabolis os meum, eructabo abscondita a constitutione mundi » (S. Matth. XIII, 34, 35).

2. II Tim. III, 16.

jours dans tous les livres des Pères, et on doit croire qu'elle subsiste et qu'elle subsistera pour fortifier la foi et repousser toutes les erreurs nouvelles... »

Et encore : « C'est inutilement qu'on s'est efforcé de faire prévaloir cette opinion, que rien n'est plus dangereux que la théologie symbolique sortie de l'école d'Origène... Cette opinion... n'est bonne qu'à procurer un vain triomphe aux ennemis de l'Eglise (1). »

S. Augustin reprend l'erreur de quelques uns de ses contemporains qui étaient tombés dans l'excès opposé à celui que nous combattons. Ils niaient la réalité de tout sens qui ne leur paraissait pas conforme à leurs préoccupations mystiques (2). C'est une erreur qui prend sa source, comme l'erreur contraire, dans l'usage reprouvé par S. Pierre, de l'interprétation particulière.

Si ces considérations ne paraissent pas suffisantes pour faire accorder au sens spirituel la place qui lui appartient, que l'on ait égard au danger que fait naître son omission !

Tandis que les catholiques négligent la tradition symbolique, les ennemis de notre foi sont attentifs. Combien il est désirable que la science chrétienne, guidée par cette tradition, porte la lumière dans les profondeurs de l'Ecriture avant que l'esprit d'erreur ait trouvé l'occasion de s'y retrancher ! Pourquoi ne prend-elle pas les devants sur de nouveaux essais d'allégorie, que des systèmes avortés démontrent être en voie d'enfantement ?

Les combats de l'Eglise ne sont point arrivés à leur terme, déjà l'on voit se dérouler obscurément les anneaux du serpent sous des aspects divers. Swedenborg a rêvé un symbolisme de son invention dont la monotonie vide et insupportable, s'harmonise avec l'absurdité de ses révélations.

Puis, les sens naturels ont été rencontrés par Dupuis qui s'en est cru l'inventeur, et qui a pensé que ce n'est que par hasard que les Pères en avaient parlé avant lui. Ensuite, M. Fabre d'Olivet a cherché dans les mots de la Genèse, leurs racines trilittérales qu'il a décomposées en racines bilittérales, et dans lesquelles il découvre encore des éléments unilittéraux qui expriment tous ensemble des sens chimiques, qu'il suppose avoir été dérobés par Moïse à la sagesse des Egyptiens. M. Goulianof se rapproche davantage de la Cabale ; la méthode *acrologique* qu'il a inventée pour interpréter les allusions du Nouveau Testament est l'idéal de l'arbitraire, etc.

Le mormonisme a tenté cette voie, et le spiritisme après lui. « Tout le monde, dit le prophète de cette secte, admire la morale évangélique... sa forme allégorique la rend incompréhensible aux masses. Beaucoup de points ne sont inintelligibles ou ne semblent irrationnels que faute d'une

1. Spicil. Solesm. Tom. III, p. VIII.
2. « Sæpe autem accidit ut quisquis in meliori gradu spiritalis vitæ vel est, vel esse reputat, figurate dicta esse arbitratur quæ inferioribus gradibus præcipiuntur : ut, v. g. si cœlibem amplexus est vitam, et se castravit propter regnum cœlorum, quidquid de uxore diligenda et regenda sancti libri præcipiunt, non proprie, sed translate accipi oportere contendat. Et si quis statuit servare innuptam virginem suam, tanquam figuratam locutionem conetur interpretari qua dictum est : Trade filiam et grande opus perfeceris » (S. August. de doctr. Christ. III, 17).

clef pour en comprendre le sens. Avec l'aide des bons esprits, la nouvelle révélation va être publiée d'un pôle à l'autre? »

Laissera-t-on quelque secte de cette sorte se retrancher dans nos Ecritures? Lui laissera-t-on saisir, sans le lui disputer; un coin du voile sous lequel Dieu a caché les merveilles de sa parole? Et oublie-t-on que les derniers adversaires de l'Eglise, les plus dangereux, les plus cruels doivent être des faux prophètes (1)?

1. Apoc. xvi, 13; xix, 10, xx, 10.

CHAPITRE II

LES SENS DIVERS DANS LES ÉCRITURES, SELON LA TRADITION.

I. Origine de la tradition relative aux sens des Écritures. — II. Tradition de l'Église d'Alexandrie. — III. Tradition des Pères des déserts. — IV. Doctrine de S. Jérôme et de S. Augustin. — V. Les sens scripturaux dans les temps postérieurs. — VI. Conséquences de l'enseignement de la tradition.

I. Les considérations qui précèdent suggèrent la pensée de recourir à la tradition primitive.

Cette tradition n'a été exposée que sous une forme obscure, pour éviter les abus faciles d'une science dont les règles n'étaient pas encore définies. Actuellement il semble nécessaire de l'étudier de nouveau, pour en obtenir des conséquences que la loi du secret avait pour but de maintenir provisoirement dans une ombre protectrice. Or si les chrétiens ne doivent pas interpréter les Ecritures en vertu de leurs propres lumières, et si l'on ne doit pas espérer d'en pénétrer les mystères par l'intervention de révélations spéciales, ce qui soustrairait la parole de Dieu à l'autorité de l'Eglise, on doit nécessairement conclure que, pour ne pas errer au hasard, on doit recourir à la tradition sacrée. Il n'existe pas d'autre voie.

Dès le commencement de sa mission, le Sauveur a parlé en paraboles et ne disait rien au peuple qu'en paraboles. C'était nécessaire; avant de développer la doctrine nouvelle, il fallait en rappeler les fondements, c'est-à-dire les choses qui avaient été cachées depuis l'origine (1), dès la constitution religieuse du genre humain, c'est-à-dire, dans la forme primordiale de la religion naturelle ou patriarcale.

Ces paraboles étaient donc une certaine reproduction des antiques prophéties qui annonçaient le Christ attendu. Jésus-Christ, en les proposant, montrait ses titres en qualité de Sauveur prédit; c'est pourquoi il ne s'est exprimé en paraboles qu'au début de sa mission; S. Jean, le dernier évangéliste, n'en fait aucune mention, et le Sauveur lui-même dit à ses Apôtres: « Je vous ai enseigné ces choses en paraboles; l'heure vient où je ne vous parlerai plus en paraboles. » Ainsi, la doctrine littérale des Evangiles est la même que celle des paraboles, et celle-ci est la reproduction de la doctrine symbolique des patriarches qui ont vécu à l'origine.

En conséquence, lorsque le Sauveur expliquait ses paraboles aux Apôtres, il leur donnait non seulement les principes de l'interprétation des prophéties de la loi mosaïque, mais il leur transmettait encore la clé qui devait leur donner l'intelligence des prophéties symboliques proposées aux premières générations humaines.

On voit dans les Evangiles comment Jésus-Christ expliquait aux Apôtres

1. « Aperiam in parabolis os meum: loquar propositiones ab initio » Psalm. LXXVII, 2.

la parabole compliquée du *Semeur;* il le faisait mot à mot, « et il leur disait ainsi la Parole par de telles et nombreuses paraboles, à mesure qu'ils pouvaient les comprendre; car il ne leur parlait pas sans paraboles, mais il leur expliquait toutes choses à part (1). »

On ne peut supposer que le Sauveur leur ait exposé à part tous les sens cachés des Ecritures, et même toutes les règles d'application symbolique, mais il leur a expliqué toutes choses, c'est-à-dire, les principes qui devaient suffire pour les conduire, eux et leurs successeurs, à la découverte de tout sens, de toute application vraie des prophéties.

Ainsi, il leur a révélé, ce que nous n'aurions pas pu trouver nous-mêmes, que les Ecritures, divinement inspirées, diffèrent de tous les livres écrits par des hommes livrés à leurs propres forces, en ce qu'elles expriment plusieurs sens à la fois.

C'est ce qui paraît absurde aux rationalistes, ce qui effraie les hommes de peu de foi, et ce qui remplit les Pères d'admiration (1). S. Augustin s'occupe de cette particularité merveilleuse dans la seconde moitié du livre XII de ses Confessions, et rien ne lui paraît plus digne de la sagesse de Dieu (2): c'est là une ligne de démarcation que le rationalisme ne peut franchir; il peut la dédaigner ou s'en moquer, mais peu importe; il suffit, pour notre satisfaction, que la Parole sainte soit hors de sa portée, séparée de toute œuvre profane, et exactement renfermée dans la sphère des choses purement religieuses. S'il en avait toujours été ainsi, que d'outrages et de profanations lui auraient été épargnés!

La tradition des saints Pères ne fait que répéter les enseignements de l'Evangile, lorsqu'elle affirme que les principes de l'exégèse ont été donnés aux apôtres par Jésus-Christ lui-même (3).

« La tradition prophétique, dit le savant Clément d'Alexandrie, est arrivée jusqu'à nous par la vénérable et glorieuse règle de la tradition (4). »

Et un peu auparavant : « Ceux qui conservaient la tradition véritable de l'heureuse doctrine, et l'avaient reçue immédiatement de Pierre, de Jacques, de Jean, de Paul, des saints Apôtres, comme un fils la reçoit de son père..., nous en ont aussi fait part, selon la volonté de Dieu (5). »

« ..... La science et l'intelligence de ce qui est, de ce qui sera, et de ce qui a été, — la suite fait voir que cela veut dire : l'intelligence du sens évangélique, du sens prophétique, et du sens mosaïque, — est stable et ferme, parce qu'elle a été donnée et révélée par le Fils de Dieu......; c'est cette connaissance elle-même qui est parvenue sans écriture, à un petit nombre par les Apôtres (6). »

Enfin, Clément ajoute que c'est par ses paraboles que le Sauveur a

1. Marc. IV, 33.
2. « Quid in divinis eloquiis largius et uberius potuit divinitus provideri quam ut eadem verba pluribus intelligantur modis » (S. Aug. De doctrina Christ. lib. III).
3. S. Math. XIII, 34-43. S. Marc, IV, 33-34.
4. « Propheticam contemplationem... quæ nobis procedet ex gloriosa et veneranda traditionis regula » (Clem. Strom. I. Biblioth. max. Patrum).
5. « Sed qui veram quidem beatæ doctrinæ servabant traditionem, statim a Petro, et Jacobo, et Joanne, et Paulo, sanctis Apostolis, ita ut filius acciperet a patre.... ad nos quoque, Deo volente, pervenerunt » (Ibid.).
6. « Si ergo et ipsum Christum dicimus Sapientiam, et ejus operationem, eam quæ fit per prophetas, per quam edisci potest traditio quæ est ex cognitione, *ut ipse per præsentiam sanctos docuit Apostolos*, sapientia fuerit cognitio, ut quæ sit scientia et comprehensio eorum quæ sunt, et futura sunt, et præterita, stabilis et firma, ut *quæ a Filio Dei sit tradita et revelata*... Cognitio autem ipsa est quæ per successionem ad paucos ex Apostolis absque scriptis tradita pervenit » (Clemens Alex. Strom. lib. VI).

dévoilé la prophétie et la loi (1), ce qui achève la démonstration de cette proposition, que le but des paraboles évangéliques a été de préparer la transition de l'antique doctrine symboliquement exprimée, à celle du christianisme prophétisé.

On a voulu révoquer en doute l'assertion de Clément; mais Origène apporte un témoignage décisif en faveur de son Maître accusé de mensonge; il donne à l'exposition des Ecritures, le nom de *tradition* dans le sens absolu, c'est-à-dire de tradition par excellence, et confirme la croyance en la divine origine de cette tradition (2).

Un tel témoignage, confirmé par Origène qui le renouvelle incidemment et simplement, prouve que cette origine de la tradition scripturale était généralement acceptée et n'était pas contredite.

Ce même passage semble dire encore que Jésus-Christ a donné une règle qui enseigne que l'explication de l'Ecriture doit être cherchée dans l'Ecriture même, ce qui est vrai. Cette règle a certainement présidé à la conception du grand ouvrage de S. Méliton. Origène ajoute que ce qu'il connaissait de la tradition ne s'étendait pas beaucoup plus loin; mais il s'agit évidemment ici des règles qu'il savait positivement être sorties de la bouche du Sauveur.

Le cardinal Bellarmin ajoute une foi entière à la tradition rapportée par Clément et Origène. « Je dis que les premiers Pères qui ont vécu aussitôt après les Apôtres n'ont point lu de commentaires, parce que alors il n'en existait pas encore; mais qu'ils se sont adressés aux commentaires vivants, c'est-à-dire aux Apôtres et à leurs disciples, et qu'ils n'ont point voulu comprendre les Ecritures selon leur propre esprit. C'est ainsi que Papias parle dans Eusèbe, pour ce qui le regarde; et Clément d'Alexandrie énumère les disciples des Apôtres qui l'ont enseigné, et parmi eux il faut distinguer Pantène (3).

S'il en est ainsi, la voie est clairement indiquée. Il faut étudier S. Méliton pour l'interprétation des termes symboliques, et Clément d'Alexandrie pour les règles; Origène doit être consulté avec plus de précaution. Son travail a consisté, suivant son propre témoignage, à obéir aux Ecritures, non seulement en louant les paroles des sages, mais encore en ajoutant ce qui procédait de son propre fonds pour mettre la dernière main à

1. « Si autem omnia per ipsum facta sunt, et sineipso factum est nihil, ergo prophetia quoque et lex per ipsum factæ sunt, et *per ipsum dictæ sunt in parabolis*. Cæterum, recta sunt omnia, inquit Scriptura, coram eis qui intelligunt, hoc est, iis qui ab ipso declaratam Scripturarum expositionem ex ecclesiastica regula accipientes conservant. Regula autem ecclesiastica est concentus et consensio legis et prophetarum, convenienter Testamento quod traditur per Domini adventum » (Clemens Alex lib. VI).

2. « Conabimur demonstrare illam regulam et disciplinam *quam ab Jesu Christo traditam sibi, Apostoli per successionem posteris quoque suis Ecclesiam docentibus tradiderunt. Et quidem quod dispensationes quædam mysticæ indicentur per Scripturas*, omnes, ut arbitror, etiam simplicissimi confitentur. Quæ tamen istæ, vel cujusmodi sint, si quis rectæ mentis est, nec jactantiæ vitio fatigatur, religiosus se fatebitur ignorare » (Orig. de Princip. lib. IV, cap. VIII. Ce passage se retrouve en quelques éditions de la *Philocalie*).

3. « Aio primos Patres qui continuo post Apostolos fuerunt, non legisse commentaria, quia nulla erant: sed tamen adiisse commentaria viva, id est Apostolos et eorum discipulos, et non ex proprio ingenio Scripturas intelligere voluisse. Ita Papias de se ipso testatur apud Euseb. lib. III Historiæ, cap. ult., et Clemens Alexandrinus, lib. I Strom. ubi enumerat præceptores suos Apostolorum discipulos, et in iis præcipue Panthenum. »

« Deinde Justinus et Irenæus et alii cæperunt commentaria in divinas litteras scribere, et Hieronymus testatur in libro de Viris illustribus, in Joanne, et similiter cœperunt posteriores antiquiorum rescripta revolvere, quod de Basilio et Gregorio scribit Ruffinus, lib. II, cap. IX, et Hieronymus de se ipso, præfatione Comm. in Ephes. Et idem de aliis omnibus ostendi posset, si opus esset » (Bellarmin. Controv. Tom. I, lib. III, cap. II).

« ... Quæ a sanctis Patribus edocti sumus, ea interrogantibus nos, annuntiamus » (S. Basil, ad Antioch.).

l'œuvre d'interprétation. Malheureusement, non seulement Origène est tombé en quelques erreurs, mais il a omis de faire la distinction des traditions qu'il savait avoir été émanées du Sauveur et des Apôtres, de celles qu'il avait reçues des évêques des temps postérieurs, et de ce qu'il a supposé lui-même devoir en être un complément utile et logique.

Les erreurs d'Origène ont encore eu cet inconvénient, qu'ayant troublé la paix de l'Eglise, les Pères qui ont écrit après lui se sont maintenus dans une grande réserve; ils se sont étudiés à développer des moralités spirituelles qui édifiaient les peuples, et se sont peu occupés de l'allégorie en qualité de science, si ce n'est pour réfuter les erreurs qui s'y rattachaient.

II. Si le Sauveur a donné à ses Apôtres des leçons progressives d'exégèse symbolique, comme l'Evangile le rapporte; si, selon le témoignage de Clément et d'Origène, qui étaient très bien placés pour être renseignés sûrement, les leçons du Sauveur ont été communiquées aux premiers évêques, et par ces évêques aux cathéchistes d'Alexandrie, dont l'école fondée par un évangéliste, renfermait le trésor de la science chrétienne; on ne peut douter, puisque Clément l'assure, que le principe secret d'interprétation si soigneusement conservé et voilé, ne se trouve dans les ouvrages de S. Méliton, de Clément et d'Origène; on sait que ce dernier, malgré ses écarts, et Clément, furent les maîtres les plus célèbres de cette école.

La recherche de ce principe est conforme à l'esprit de l'Eglise qui repousse les interprétations particulières, et qui veut que l'on suive les sentiers de la tradition. « La parole de l'Ecriture est-elle obscure? disait Thomas Morus contre Luther, il faut recourir à la tradition pour l'interpréter. La tradition ne peut nous tromper parce qu'elle est le rayonnement visible de la doctrine du Christ, qui a promis d'être avec son Eglise pendant les siècles des siècles. »

Or, plus les organes de la tradition sont anciens, et plus ils doivent être écoutés avec vénération et docilité (1). En suivant cette voie, la sainte Ecriture est mise à part, en dehors de la science profane; elle rentre dans la sphère des choses exclusivement religieuses, sphère dont les chrétiens ne devraient pas chercher à la faire sortir.

Le symbolisme des Ecritures n'a donc point Origène pour auteur. C'est avant lui que S. Méliton a écrit sa *Clef*, ou le vocabulaire des symboles; et c'est avant lui que Clément, symboliste comme lui, a ébauché la grammaire du langage mystérieux. La science de ce genre d'expression, aux origines du christianisme, était réservée aux personnages les plus éminents par leurs fonctions, leur science et leurs vertus; les ouvrages qui en traitaient étaient cachés; mais on voit que les Pères allégoristes, S. Eucher et S. Grégoire, par exemple, ont connu et consulté la *Clef* de S. Méliton, la source scellée qui a arrosé l'Eglise pendant plusieurs siècles, et qu'ils en ont usé largement.

Quoi qu'il en soit, c'est l'école d'Alexandrie qui a vulgarisé les principes d'interprétation qui devaient demeurer secrets; c'est de là qu'ils se

1. « Porro veteribus plus auctoritatis tribuitur, uti magistris, a quibus doctrinam sequentes hauserunt, utque propioribus continenti successu Apostolis primitias Spiritus almi adeptis, unde jugi traditione viciniore clariorem notitiam mysteriorum assequi valuere : tum etiam quod ob sanctitatis, etc. » (Rodericus Dosma Delgado. De auctoritate S. Scripturæ; lib. III, cap. VI, p. 16. Pinciæ. (Valladolid) 1594).

sont répandus dans l'Eglise avant le temps; et c'est là qu'ils se sont alliés accidentellement à quelques erreurs, dues à ce que Clément et Origène ont cru pouvoir les développer sans péril; le dernier s'étant malheureusement trompé.

Selon Clément, on trouve dans les Ecritures : 1° *la lettre*, c'est-à-dire, le sens littéral; cette lettre est nue et ouverte, de sorte qu'elle n'a guère besoin d'explication; 2° *le sens naturel*, ou le langage des éléments physiques, sens plus profondément caché que le précédent; et 3° *l'allégorie* que Clément réserve dans le mystère et sur laquelle il évite de s'exprimer clairement (1). C'est ce que Clément appelle un peu plus haut : « la science et l'intelligence des choses qui sont, qui seront et qui sont passées....., science que le Fils de Dieu a livrée et révélée. »

On ne peut méconnaître l'instruction renfermée dans ce texte : l'Ecriture produit trois sens principaux qui sont : 1° *le sens littéral* de la loi de Moïse; 2° *le sens naturel* de la loi des patriarches dont le langage était celui de la nature; et 3° *l'allégorie*, expression du sens spirituel, le plus précieux de tous, que Clément n'ose dévoiler. Ainsi le grand mystère de la Sainte Ecriture est manifesté par la première parole de la tradition. Ce mystère est celui de la religion unique et universelle des patriarches, des Israélites, et des chrétiens ; l'Ecriture est toute parole qui procède de la bouche de Dieu pour la vie de l'humanité (2).

Les littéralistes exclusifs prétendent que les Pères n'expliquent guère le sens littéral parce qu'il est trop savant; le savant catéchiste Clément répond à l'avance qu'il n'en parle pas parce qu'il est évident par lui-même. Les deux opinions sont vraies; le sens littéral est souvent difficile, mais c'est au point de vue de l'érudition profane, point de vue dont les Pères étaient peu préoccupés.

Clément ne veut pas s'expliquer sur l'allégorie qu'il maintient dans le secret, et ne paraît s'occuper que du sens naturel, croyant pouvoir en parler sans indiscrétion, parce qu'il était connu depuis longtemps déjà par les ouvrages d'auteurs juifs et de philosophes judaïsants, tels que Aristobule, Philon, Numénius, et plusieurs autres.

Origène est allé beaucoup plus loin : il s'est livré à la recherche des allégories auxquelles S. Méliton n'avait osé toucher qu'à peine, et par une indiscrétion fâcheuse pour la paix de l'Eglise, mais heureuse pour la science, il a soulevé prématurément une partie du voile que Clément son maître avait simplement indiqué.

Celui-ci comptait trois sens; Origène en compte quatre ; il dédouble le sens littéral en deux parties : le *sens historique* et le *sens moral*, pour opérer la distinction entre le sens littéral de l'Ancien Testament, et le sens littéral du Nouveau; distinction peu rigoureuse, car si l'Ancien Testament est historique, il est encore moral; et si le Nouveau est moral, il est encore historique.

D'après Origène, les Ecritures sont un monde spirituel composé de quatre éléments. Le sens littéral ou historique est figuré par la terre; le

1. « Significabat... litteram esse omnibus claram, si in nuda lectione accipiatur; et trans esse fidem quæ locum obtinet elementorum. Quocirca quæ est ad litteram lectio suscipit etiam allegoriam. Scripturarum autem ex cognitione explicationem, fide jam proficiente, assimilari ei quæ fit per syllabas lectioni, intelligimus » (Clem. Alex. Strom. VI, Biblioth. max. PP. Tom. III, p. 188).

2. « Scriptum est : Non in solo pane vivit homo, sed in *omni verbo*, quod procedit de ore Dei » (S. Matth. IV, 4).

sens moral par les eaux; le sens naturel ou physique par l'air, et le sens théologique, le plus sublime de tous, par le feu (1).

Si Origène avait voulu faire une comparaison, elle serait bizarre; il a fait une allusion curieuse et instructive.

Le symbolisme a sa racine dans la révélation naturelle; il se fonde sur le monde ou le *cosmos*, la création ou la nature que l'on regardait comme un composé de quatre éléments physiques. Ces éléments remplissaient un très grand rôle dans les textes symboliques. Lors donc qu'Origène veut mettre en regard le livre symbolique de la nature et le livre alphabétiquement écrit de la loi, il dit que l'histoire et la morale sont unis dans la loi, comme la terre et l'eau dans la nature, que le sens naturel est comme l'air subtil qui est placé entre le ciel et la terre, ses deux principaux symboles, et que le sens spirituel est comme le feu de l'empyrée, parce qu'il se rapporte au Christ et à l'Eglise; c'est le sens céleste ou théologique. Par une telle allusion, Origène donne à entendre ce qu'il ne veut pas expliquer ouvertement.

A ces instructions, Origène en ajoute une autre non moins importante; c'est qu'il n'existe pas d'autre sens que ceux là, c'est-à-dire, que ce sont tous les sens qui doivent figurer dans la théorie; ce qui fait conclure que l'Ecriture est l'image de la religion considérée dans ses trois révélations: par les symboles, par l'Ecriture et par l'esprit.

Mais quand Origène considère l'Ecriture au point de vue ecclésiastique, il omet le sens naturel qui est scientifique; et la compare au petit monde humain, composé, selon une philosophie fautive alors répandue, de trois parties : un corps, une âme et un esprit (2).

Selon Origène, le *corps* ou la chair des Ecritures est le sens littéral; ce sens regarde les juifs qui ont été avant nous. C'est le fondement des autres sens; il est inférieur aux autres et le plus simple de tous (3).

L'*âme* des Ecritures est le sens moral qui s'adresse à nous, et qui est

1. « Divina quidem scriptura mundus quidem est intelligibilis, suis quatuor partibus velut quatuor elementis constitutus. Cujus terra est veluti in medio, imoque instar centri historia; circa quam aquarum similitudine abyssus circumfoditur moralis intelligentiæ, quæ a Græcis *Ethica* solet apellari; circa quas, historiam dico et ethicam, velut duas præfati mundi inferiores partes, aer ille naturalis scientiæ circumvolvitur Quam naturalem dico scientiam Græci vocant *physicam*. Extra autem omnia et ultra, æthereus ille igneus ardor empyrei cœli, hoc est, supernæ contemplationis divinæ naturæ quam Græci *theologiam* nominant, circumglobatur; ultra quam nullus ingreditur intellectus » (Orig. Homil. II in divers). »

2. « Invocantes Deum qui fecit Scripturæ animam et corpus, et spiritum; corpus quidem iis qui ante nos fuerunt; animam vero nobis, spiritum autem iis qui in futuro hæreditatem vitæ æternæ consequentur, per quam perveniant ad regna cœlestia... requiramus » (Orig. Homil. v in Levitic.). « Prima expositio quæ præcessit historica est velut fundamentum quoddam in inferioribus posita; secunda hæc mystica, superior et excelsior fuit; tertiam si possumus moralem tentemus adjicere » (Orig. in Genes VI, homil II). « Si potuero unum aliquem intellectum sentire de visionibus Dei, unum diem videbor fecisse ad puteum visionis; si vero non solum secundum litteram, sed aliquid et secundum spiritum attingere, biduum videbor fecisse apud puteum visionis; quod et si moralem locum contigero, fecerim triduum » (Orig. in Genes. homil. XI). « Quæ res nobis tripartitam explanationis materiam subjicit, ita ut benedictiones (Jacob) historiæ locum servent; prophetia vero mysticum atque dogmaticum; quorum correptio et objurgatio moralem dirigat stylum » (Orig. Homil. XVII in Genes.). « Triplicem in Scripturis divinis intelligentiæ inveniri sæpe diximus modum : historicum, moralem et mysticum. Unde corpus inesse ei, et animam ac spiritum intelleximus » (Orig. Homil. v in Levit. Vid. Homil. II in Genes). « Triplicem igitur describere oportet in suo animo sanctarum sententiarum sensum, ut simpliciter ædificetur a carne litteræ; et sic nominemus perceptionem et intelligentiam quæ e vestigio occurrunt. Qui autem altius ascendit, ab ipsius, ut dicam, anima. Perfectus vero et similis iis de quibus dicit Apostolus : Sapientiam loquimur inter perfectos... Nam quemadmodum homo constat corpore, anima et spiritu, sic etiam Scriptura quam Deus quadam dispensatione in hominum salutem dedit » (Orig. de Princip. lib. IV).

3. On ne doit pas perdre de vue qu'ici, *sens littéral*, signifie sens mosaïque, et que le *sens moral*, est celui du Nouveau Testament, également littéral, qu'Origène met à part.

plus élevé que le sens littéral. Enfin l'*esprit* des Ecritures est l'allégorie, sens mystique ou théologique. C'est le sens des âmes parfaites; celui des prophéties qui regardent ceux qui doivent se mettre un jour en possession de l'héritage de la vie éternelle et parvenir aux royaumes célestes.

On doit remarquer que l'on trouve ici les principes subtils des erreurs d'Origène : il donne à l'allégorie la qualification de dogmatique, qui n'appartient qu'au sens littéral; et il n'est pas facile de distinguer si cette allégorie est le sens des choses de la vie future, ou si c'est le sens prophétique, qui doit consoler les fidèles de la fin des temps, et contribuer à leur victoire, opinion qui est vraie et a pu occasionner ou favoriser l'erreur d'Origène sur l'anagogie, erreur sur laquelle il sera nécessaire de revenir.

Il n'est plus question du système général et scientifique qui embrassait la loi naturelle, la loi écrite et la loi chrétienne, mais de l'usage des fidèles à qui il suffit de rechercher : 1° le sens historique des choses passées de l'Ancien Testament; 2° le sens moral et actuellement applicable, des actions et des enseignements de Jésus-Christ dans le Nouveau; et 3° le sens spirituel et prophétique des choses futures, sens qui regarde particulièrement la consommation des temps.

C'est toujours l'Ecriture appliquée au passé, au présent et à l'avenir; enseignement de la plus haute importance pour la théorie des sens scripturaux.

Si l'on fait abstraction des erreurs d'Origène, que S. Jérôme surtout et les conciles font bien connaître, la doctrine qui vient d'être exposée est vraie. Non-seulement, Clément et Origène parlent comme S. Denys et S. Méliton qui les ont précédés; mais S. Cyrille, S. Ambroise et S. Jérôme s'expriment dans le même sens. C'est une circonstance qui déconcerte les adversaires du sens spirituel. Ceux-ci ne font tant valoir les erreurs d'Origène, que pour réprouver la tradition allégorique, ce qui les a conduits à accuser d'origénisme S. Cyrille, S. Ambroise et même S. Jérôme, comme si ce n'était pas aux Pères et aux saints, de définir ce qui, dans les ouvrages suspects, doit être admis ou rejeté, en attendant le jugement irréformable de l'Eglise.

S. Cyrille d'Alexandrie est plein de respect pour le sens littéral; et pour les autres sens, il reproduit les passages d'Origène qu'il juge dignes d'approbation (1). S. Ambroise est plus développé et doit être étudié avec d'autant plus de soin qu'il paraît avoir puisé souvent à des sources actuellement inconnues.

Tantôt S. Ambroise divise les sens en moraux, historiques et mystiques (2); tantôt en moraux, mystiques et naturels (3); dans le second cas, il réunit le sens moral et le sens historique.

1. S. Cyrill. in Levitic.

2. « Tractavimus moralem sensum... tractemus historicum, et mysticum ventilemus » (S. Ambr. in Luc III: *Judas autem genuit*, etc.). « Didicimus seriem veritatis, didicimus consilium, discemus et mysterium » (S. Ambr. in Luc. I).

3. « Omnis scriptura divina, vel naturalis, vel mystica vel moralis est : naturalis in Genesi, in qua exprimitur quomodo facta sunt cœlum, mare, terra, et quemadmodum mundus iste sit constitutus; mystica in Levitico in quo comprehenditur sacerdotale mysterium; moralis in Deuteronomio... Unde et Salomon tres libri ex plurimis videntur selecti : Ecclesiastes de naturalibus; Cantica Canticorum de mysticis; Proverbia de moralibus. Sed quia omnium psalmorum corpus unum est, idcirco nihil in his divisum est atque distinctum; sed prout se obtulit ratio, nulla intermissa doctrinæ istiusmodi disciplina est, namque et naturalem evidentissime comprehendit, dicendo de angelis et virtutibus, et sole, et luna, et stellis, et lumine cœli cœlorum, et aqua quæ super cœlos est : quia dixit et facta sunt » (S. Ambr. Præfatio in Psalm XXXVI).

Selon S. Ambroise, le sens littéral parfois est imparfait et, pour être complété, exige le secours du sens spirituel (1). Mais il ne s'exprime ainsi qu'à l'occasion des passages où le sens propre doit être remplacé littéralement par la métaphore; par exemple, lorsqu'ils attribuent à Dieu des membres humains.

Le sens moral (tropologique) est exprimé par l'histoire évangélique (2). Ce sens est celui qui fait la beauté et l'agrément des discours adressés au peuple, mais il ne prouve pas les choses de la rédemption ou du dogme (3), ce qui est reservé au sens littéral.

Le sens caché est prophétique. C'est l'allégorie qui a lieu lorsque les actions littéralement rapportées figurent d'autres actions (4). C'est ce sens qui est l'objet des recherches les plus profondes (5).

Ces instructions sont un peu nébuleuses; néanmoins elles s'accordent facilement avec l'ensemble des traditions. C'est dans ce qui regarde le sens naturel dont il sera question plus loin, que S. Ambroise occupe le premier rang parmi les auteurs qui ont donné des lois à l'exégèse.

Après Clément et Origène, si l'on en excepte S. Ambroise, la tradition de l'Ecole d'Alexandrie ne trouve plus guère de disciples dévoués. Elle tarit peu à peu. Dans les Eglises d'Orient, les troubles occasionnés par les Origénistes ont porté au symbolisme scriptural un coup dont il ne s'est jamais complètement relevé; tandis que, en Occident, S. Jérôme et S. Augustin, tout en maintenant la tradition, lui ont fait faire de notables progrès de détail, en combattant l'origénisme et ses déviations.

S. Chysostôme enseigne que les Ecritures expriment plusieurs sens (6), et que ceux qui ignorent cette particularité ne peuvent les expliquer (7). Il fait encore une légère allusion au sens naturel, et ne va pas plus loin (8). On peut en dire à peu près autant de S. Basile (9).

On voit que les enseignements de l'Ecole chrétienne d'Alexandrie ne projetaient plus en Orient que de faibles lueurs de l'antique tradition. Dans l'Occident, moins agité par l'Origénisme, des traces plus profondes s'en sont conservées; on trouve dans S. Eucher la division de l'Ecriture usitée par Origène, du corps de l'histoire, de l'âme du sens moral encore appelé

1. « Possumus... hic discutere aliquod intelligentiæ spiritalis arcanum, præsertim cum hoc videatur absurdum » (S. Ambr. in Luc. XII).

« ... Non simplex intellectus in simplicibus est verbis... si intellectus simplicis formæ compugnet, spiritalem quæramus figuram » (Ibid. VII).

2. « Hæc in historia morale, in mysterio propheticum est » (S. Ambr. in Luc. VI).

3. « Mystica salvant et a morte liberant, moralia autem ornementa decoris sunt, non subsidia redemptionis... Præstare autem mystica moralibus, etiam ipse Dominus docet in Evangelio suo » (S. Ambr. in Psal. I).

4. « Allegoria est cum aliud geritur et aliud figuratur. » (S. Ambr. De Abrah.).

5. « Qui enim diligenter et subtiliter Scripturæ verba rimatur, is in altitudinem mysteriorum pervenire consuevit. » (S. Ambr. in Psalm, XLIII).

6. « Talis enim Scripturæ mos est, ut in paucis verbis plurima sæpe multitudo sensuum inveniatur » (S. Chrys. in Genes. XV, homil. XXXVII).

7. « Qui divinarum Scripturarum ordinem non intelligunt, qui earum proprietates et leges non disquirunt, sed omnia ad verborum sonum accipiunt,... nunquam in his reconditum thesaurum assequentur » (S. Chrys. homil. XXXIX in Joann.).

8. « Ab initio et ab ipso constituta sunt... ut animum spectatoris commoveret, mentemque et intelligentiam excitaret, et ad opificem et præstantissimum artificem Deum inquirendum et adorandum illum qui ea fecerit, ut et universum corpus totius creaturæ esset eis pro libris et litteris » (S. Chrys. in Psalm. CX).

9. « Universa hæc mundi moles perinde est ac liber litteris exaratus » (S. Basil. Hexaem. homil. I). « Solitus est a principio Deus adumbrare tanquam in vetere imagine nova gratiæ opera. Etenim quia quæ superant leges naturæ auribus et oculis hominum incredibilia sunt, idcirco Deus imagines miraculorum prius tanquam fundamentum jecit, ut homines, spectaculum illorum mirabilium, in illis ipsis imaginibus præmeditatis, et tenues eorum umbras in contemplatione rerum usitata ceu in speculo prospicientes, illa postea quæ naturam antecellunt, credere possent » (S. Basil. homil. in Jona).

tropique ou tropologique, et en esprit ou en anagogie, sens des secrets célestes (1). S. Eucher, ayant ainsi pris l'anagogie, sens secondaire, pour l'allégorie, ne sait où placer cette dernière. On reconnaît ici l'intervention de la tradition qu'ont suivie les Pères des déserts d'Egypte, tradition qui n'a été l'occasion d'aucun trouble, et que nous allons exposer.

III. La tradition la plus scientifique, en matière d'Ecriture-Sainte, est celle de l'Ecole d'Alexandrie. Elle enseigne la doctrine en ne la montrant qu'à demi, de manière à ne pas en violer le secret. Cependant, on y reconnaît que cette doctrine venait de Jésus-Christ, qui l'avait confiée aux Apôtres, ceux-ci aux premiers évêques, et les évêques apostoliques aux hommes les plus saints et les plus graves, particulièrement aux catéchistes ou professeurs de l'Ecole d'Alexandrie. Ils enseignaient qu'il y a dans les Ecritures trois sens, qui regardent la révélation primitive, le mosaïsme, et le christianisme, et, à part, le sens tropologique, moral ou messianique du Nouveau-Testament, qui en opère la concordance, surtout par les paraboles et les Epîtres des Apôtres.

Ce sont là les seuls qui existent. Ce qui cause quelque confusion, c'est que parfois l'on cite ou l'on passe sous silence le sens naturel, qui regarde moins la piété que la science; c'est encore parce que l'on unit ou l'on sépare le sens littéral de l'Ancien-Testament et celui du Nouveau; enfin, c'est parce que l'allégorie et l'anagogie, qui ne diffèrent que par la nuance, sont tantôt confondues et tantôt considérées à part.

Avant de chercher à résoudre les questions nées de cet état de choses, il est nécessaire d'exposer une autre tradition, toute mystique, et plus autorisée que celle de l'Ecole d'Alexandrie, parce qu'elle n'a pas servi de prétexte à l'hérésie.

Si la science des Ecritures, confiée par le Sauveur aux Apôtres, a été transmise aux premiers évêques et aux catéchistes d'Alexandrie, il est naturel de penser qu'on a dû en faire part aux Pères des déserts, qui habitaient la même contrée, et qui sont si célèbres par leur sainteté et leurs miracles.

Deux moines de la Gaule, Cassien et son compagnon, ayant entendu raconter des choses merveilleuses de ces solitaires, résolurent d'aller en Egypte pour visiter les plus renommés d'entre eux, et les prier de leur faire part de leurs trésors spirituels. L'un d'eux, l'abbé Nesteros, exposa à Cassien (2) le système de science spirituelle reçu parmi les solitaires. Cette science n'était pas celle du catéchisme ou de la théologie, mais une méthode de contemplation et de perfection dont il est dit : « Ne donnez pas le saint aux chiens, et les perles aux pourceaux, » c'est-à-dire aux esprits impurs et aux âmes sensuelles. Quand vous vous trouverez avec ces sortes de personnes, dit l'abbé Nesteros, cachez en vous-mêmes ces mystères et ces vérités que Dieu vous a révélés.

Ainsi, cette doctrine était secrète dans les déserts d'Egypte, comme dans l'école d'Alexandrie.

La science spirituelle, selon l'abbé Nesteros, se divise en deux parties : la *pratique* et la *théorie*.

1° La pratique est une préparation à la théorie, et consiste en deux

1. « S. Eucher. Præfatio in Formul. spir. » (Biblioth. maxima Patr.).
2. Cassien, XIVe Conférence, chap. VIII.

points : connaître les vices et leurs remèdes, et discerner les vertus. Ces deux points s'appliquent diversement aux parfaits dans les différents états de vie, soit qu'ils aient embrassé l'état monastique, ou qu'ils s'exercent à l'hospitalité, au soin des malades, au soulagement des pauvres, ou à d'autres vertus semblables, avec une infatigable persévérance.

Celui qui tend à la contemplation dans l'un de ces états doit écouter dans un rigoureux silence toutes les paroles et les instructions des Anciens, se délivrer des embarras de la vie, et fuir les puérilités de la jeunesse. Il doit s'éloigner de tout orgueil, aimer à entendre répéter les vérités simples de la foi, conserver une patience ferme et invincible, acquérir la sobriété et un discernement éprouvé. Alors l'âme monte de degré en degré, du jeûne à la chasteté, à la science, à la patience, à la bonté, à la possession du Saint-Esprit, à une charité vraie, et arrive enfin à la science spirituelle.

2° Cependant, le novice doit avoir lu les Ecritures jusqu'à ce qu'il ait été comme transformé en elles. Ces Ecritures, qui paraissent purement terrestres aux âmes terrestres, deviennent célestes pour l'âme ainsi préparée. Cette âme devient alors comme l'arche qui renfermait les tables de la loi et la verge d'Aaron : elle est comme surmontée par deux chérubins ou par la plénitude de la science; elle devient comme le propitiatoire de Dieu, un royaume sacerdotal; elle se répand comme une source de grâces et de vertus. Mais il est impossible que ce don de science soit mérité par l'âme qui tient encore aux soins du siècle. Un esprit impur ne peut saisir cette lumière de science spirituelle, à laquelle est promise une grande gloire dans la vie future. Ce sont les commandements, dit l'Ecriture, qui donnent l'intelligence, et c'est pour cela qu'une si longue et si minutieuse préparation est nécessaire pour parvenir à la connaissance de la théorie, seconde partie de la science spirituelle.

L'objet de cette science si précieusement cachée est les saintes Ecritures. C'est par les œuvres qu'on y parvient, et non par l'étude et la réflexion. Elle se divise en deux parties : la connaissance de la lettre ou de l'histoire, et l'intelligence spirituelle (1).

On doit remarquer que l'abbé Nesteros s'accorde avec Clément d'Alexandrie et Origène pour affirmer que la science secrète de l'Eglise primitive regardait l'interprétation des Ecritures, et non, comme le disent sans preuve les rationalistes modernes, des emprunts dogmatiques faits au brahmanisne ou au parsisme. C'est que les saints solitaires attachaient le plus haut prix à la tradition scripturale émanée du Christ, et ils ne voulaient la confier qu'à des âmes parfaites en docilité, en obéissance et en orthodoxie, de peur qu'elles ne voulussent dogmatiser en s'appuyant sur les obscurités de la Bible. L'exemple d'Origène montre combien toutes leurs précautions, qui semblent peut-être excessives, étaient profondément sages. C'est pour la même raison que les anciens Pères de l'Eglise, qui admettent l'existence du sens spirituel, n'en vulgarisent point les règles, qu'ils sont très réservés sur ce point, et qu'ils gardent un silence encore plus sévère sur le sens naturel dans leurs discours au peuple chrétien. S. Jérôme, par exemple, n'en parle qu'une fois, comme confidentiellement, dans une lettre, à une vierge savante.

1. « In duas dividitur partes : in historicam interpretationem et in intelligentiam spiritalem » (Cassian. Coll. XIV, cap. VIII). V. l'opinion conforme de l'Abbé Serenus (Coll. VIII, cap. III).

L'abbé Nesteros partage donc la science spirituelle en interprétation, ou mode d'expression littérale, et en interprétation spirituelle, ou langage symbolique. Ce sont les deux branches qui naissent de la racine de la lettre.

L'interprétation historique n'est pas regardée comme offrant des difficultés graves; mais l'interprétation spirituelle est triple : on y distingue l'allégorie, l'anagogie et la tropologie (1).

Le sens historique est la connaissance des choses qui ont eu lieu matériellement; ces choses sont exprimées par ce que les mots signifient par eux-mêmes, c'est-à-dire immédiatement.

1. L'*allégorie*, selon l'abbé Nesteros, fait regarder le récit des faits historiquement accomplis comme exprimant figurativement d'autres faits mystérieux, ou qui n'ont pas encore eu lieu. Ainsi, l'allégorie est prophétique, et décrit les faits de l'histoire future de la religion, c'est-à-dire de l'Eglise.

2° L'*anagogie* procéde de ces sens prophétiques, relatifs à l'avenir de de l'Eglise, pour s'élever aux plus sublimes secrets des cieux. C'est, ajoute-t-il, une prophétie des choses éternelles et invisibles, telles que le jugement et la résurrection.

On trouve ici le principe subtil de l'une des erreurs d'Origène. L'anagogie lui a fait rechercher les secrets divins de la vie future, et il est tombé en quelques erreurs gnosticiennes. Il paraît prudent de ne rechercher que les sens anagogiques relatifs à la vie intérieure, et de laisser le reste aux spéculations des maîtres de la vie spirituelle.

Du reste, les choses du jugement et de la résurrection ne sont point des secrets de la vie future; ce sont des dogmes littéralement exprimés, et le dénoûement de la vie actuelle. Et si les Pères des déserts ont fait du sens ainsi conçu un grand panégyrique, il faut observer qu'ils n'en parlent pas ainsi à cause de son importance théorique, mais parce que ces secrets sont ceux de la perfection religieuse, recherchés avant toute autre chose par des moines qui ne s'occupaient que de la vie intérieure.

3. Enfin, la *tropologie*, selon l'abbé Nesteros, explique les choses de la morale, pour la correction des mœurs dans le moment actuel; elle fait faire un sage discernement entre toutes choses honnêtes et utiles et celles qu'on doit éviter.

Cette définition est obscure; on doit y remarquer l'utilité *actuelle* de la morale tropologique, qui est une opposition à l'utilité *future* de la prophétie allégorique. C'est un trait de lumière. Origène dit, ce qui est évident, que l'histoire regarde ceux qui ont été avant nous; que le sens moral, c'est-à-dire la tropologie, est applicable à nous, ce que l'abbé Nesteros répète en d'autres termes, en enseignant que l'utilité de la tropologie est actuelle. Origène ajoute que le sens spirituel, c'est-à-dire l'allégorie, est pour ceux qui doivent obtenir l'héritage de la vie éternelle (2).

1. « Spiritalis autem scientiæ tria genera sunt : tropologia, allegoria, anagoge. *Historia præteritarum* ac visibilium agnitionem complectitur rerum. Ad allegoriam... pertinent quæ sequuntur, quia ea, quæ in veritate gesta sunt, alterius sacramenti formam præfigurasse dicuntur... Anagoge vero de spiritalibus mysteriis ad sublimiora et secretiora cœlorum secreta conscendit... Tropologia est moralis explanatio ad emendationem vitæ et instructionem pertinens actualem. »

« ... Secundum historiam, Jerusalem ut civitas Judæorum; secundum allegoriam, ecclesia Christi; secundum anagoge, civitas Dei illa cœlestis; secundum tropologiam, anima hominis » (Cassian. Coll. XIV, 8).

2. Cf. S. Aug. de Gen. ad litt. lib. I, cap. 1.

c'est-à-dire ceux qui doivent être sauvés dans l'avenir ou à la fin des temps. S. Ambroise confirme son assertion en disant que les sens mystiques (allégorique et anagogique) sauvent et délivrent de la mort. Enfin, Clément d'Alexandrie enseigne discrètement que la science de l'Ecriture, confiée aux Apôtres par Jésus-Christ, est celle de ce qui est, de ce qui sera et de ce qui a été.

Cet accord de l'enseignement traditionnel, venu de points divers, prouve qu'il est l'expression de la vérité. Si l'on a égard à l'usage de l'Eglise, le passé est l'histoire des Juifs, le présent est l'Evangile qui enseigne, dit S. Luc, ce que le Sauveur a fait et enseigné; et l'avenir est dans la prophétie, exprimée allégoriquement et spirituellement, de l'histoire future de l'Eglise. C'est pour cela que les saints Pères conservaient avec un soin si pieux ce mystère par excellence.

Ces sortes de coïncidences doivent être recueillies comme des confirmations puissantes. Ainsi, Nesteros dit qu'une grande gloire est promise pour la vie future à celui qui a reçu l'intelligence de la science spirituelle, et, selon l'illustre rabbin Moïse Maïmonide, celui qui cache les secrets de la loi, clairs et manifestes pour les esprits spéculatifs, aura une très grande récompense (1). Il se trouve là, entre l'Eglise et le Synagogue, plus qu'une rencontre due au hasard. On doit y voir au moins quel prix on a attaché à la science du sens caché des Ecritures.

IV. Après avoir considéré la tradition primitive dans la doctrine des catéchistes d'Alexandrie et des Pères des déserts, il convient d'aller plus loin et d'examiner, sur la question des sens divers, les enseignements des quatre colonnes de l'exégèse : S. Ambroise, S. Jérôme, S. Augustin et S. Grégoire, pape.

S. Ambroise, indépendamment du sens littéral (judaïque), trouve dans les Ecritures un sens naturel (de la loi primitive), un sens mystique (allégorique ou prophétique), et un sens moral (tropologique ou évangélique, qui relie les lois naturelle, écrite et spirituelle) (2).

S. Jérôme divise la sainte Parole en deux parties : *la lettre* et *le sens mystique* (3). Cette division revient à ce que l'abbé Nesteros appelle l'interprétation historique et l'intelligence spirituelle, ou, selon la terminologie que nous proposons pour plus de clarté, le langage littéral et le langage symbolique.

Ces deux modes d'expression donnent naissance à trois sens : 1° l'histoire, ou le récit des faits; 2° la tropologie, ou le sens moral, plus élevé que la lettre et moins sublime que le suivant; et 3° la théorie spirituelle de la future béatitude (4).

1. Le guide des égarés, éd. Munk, Tom. III, p. 3.

2. « Omnis Scriptura divina, vel naturalis, vel mystica, vel moralis est » (Præf. in psalm. XXXVI). « Tractavimus moralem sensum... tractemus historicum, et mysticum ventilemus » (in Luc. III : *Judas autem*, etc.)— Hæc in historia morale, in mysterio propheticum est (in Luc. VI, *Legistis*, etc.). Cfr. Luc. I, III, VIII; De Abraham, lib. II, cap. VIII.

3. « Non sunt, ut quidam putant, in Scripturis verba simplicia ; plurimum in his absconditum est. Aliud littera, aliud mysticus sermo significat » (S. Hieron. Epist. ad Damas.). « Et hoc ipsum mysterium lectorem præparat ad intelligentiam spiritalem. Ubi enim simplex et apertus est sensus, quid necesse est audientem intelligentiæ præmonere, et dici ad eum : Qui habet aures audiendi, audiat » (S. Hieron. ad Princip.).

4. « Triplex in corde nostro et regula Scripturarum est. Prima, ut intelligamus eas juxta historiam; secunda, juxta tropologiam ; tertia, juxta intelligentiam spiritalem. In historia, rerum quæ scripta sunt ordo servatur. In tropologia, de littera ad majora consurgimus, et quidquid in priori populo carnaliter factum

Dans ce passage, S. Jérôme réunit l'allégorie à l'anagogie, remarque qui appartient au cardinal Bellarmin, et que répète Duhamel. Mais ailleurs, il les sépare, et réunit l'histoire et la tropologie (1).

C'est que le sens moral, ou tropologique, du Nouveau-Testament est en partie mosaïque et littéral, et en partie spirituel et chrétien; de sorte que l'une et l'autre division de S. Jérôme sont fondées sur la théorie véritable.

S. Augustin ne s'est pas beaucoup préoccupé de ces questions; il paraît encore retenu par la loi du secret; il indique les sens divers plutôt qu'il ne les définit (2).

Frassen rapporte la division de S. Augustin (3), et manifeste la négligence avec laquelle certains auteurs ont examiné la question des sens scripturaux. « S. Augustin, dit-il, paraît avoir approuvé le premier cette distinction du sens mystique; car les docteurs qui l'ont précédé ne semblent pas avoir reconnu tant de sens dans les Ecritures. En effet, S. Denys et Origène ne reconnaissent dans les Ecritures que deux sens : le littéral et le spirituel. Tel est l'avis de presque tous les anciens. Cependant S. Cyrille y trouve trois sens : les sens littéraux, moraux, et mystiques, opinion qui est partagée par S. Grégoire (4) et par S. Jérôme. Néanmoins, cette quadruple division du sens spirituel est approuvée par presque tous les docteurs et les écrivains catholiques. » Ce passage renferme autant d'erreurs que de propositions. Quand les Pères parlent de deux sens, il n'est réellement question que de deux modes d'expression. Frassen méconnaît l'opinion d'Origène, qu'il trouve dans S. Cyrille sans la reconnaître; et celui-ci ne partage pas le sens spirituel en quatre parties; le sens littéral est à part. La division reproduite par S. Augustin. appartient également à Cassien, son contemporain.

S. Augustin a proposé une division des matières comprises dans le sens littéral; elle n'a pas été adoptée (5).

L'œuvre de S. Augustin a été de donner des exemples et de poser des règles pour éviter les abus du symbolisme d'Origène, et d'incliner les sens prophétiques et spirituels vers leur application purement morale. Il a été suivi dans cette voie, que S. Grégoire pape a perfectionnée, par la foule des auteurs allégoristes. Les règles se trouvent surtout dans son livre *De la doctrine chrétienne*; mais Bossuet a été bien loin en disant que cet ouvrage contient plus de principes pour entendre l'Ecriture-Sainte que tous ceux des autres docteurs.

est, juxta moralem interpretamur locum, et ad animæ nostræ emolumenta convertimus. In spirituali *theoria* ad sublimiora transimus, terrena dimittimus, de futurorum beatitudine et cœlestibus disputamus, ut præsentis vitæ meditatio umbra futuræ beatitudinis sit » (S. Hieron. Epist. ad Hedib. — Vid. in Ezech. XVI).

1. « Hieronymus sub nomine spiritualis (ad Hedib.) allegoricum et anagogicum comprehendit » (Bellarm. de Verbo Dei, III, 2). « Hieronymus... partitur expositionum genera in historicum, tropologicum et spiritale, quod duplex est : allegoricum et anagogicum » (Duhamel, Inst. bibl. Diss. III, p. ult. n° 9). « Debemus... Scripturam sanctam primum secundum litteram intelligere, facientes in ethica quæcumque præcepta sunt; secundo, juxta allegoriam, id est intelligentiam spiritualem; tertio, secundum futurorum beatitudinem » (S. Hieron. in Amos, IV).

2. « Omnis divina Scriptura bipartita est, secundum id quod Dominus significat, dicens : Scribam eruditum in regno Dei similem esse patrifamilias proferenti de thesauro suo nova et vetera, quæ duo etiam Testamenta dicuntur. In libris autem omnibus sanctis intueri oportet quæ ibi æterna intimentur; quæ facta narrentur, quæ futura prænuntientur, quæ agenda præcipiuntur vel moneantur » (S. August. de Genesi ad lit. lib. I, cap. I).

3. Frassen, III, cap. IV, n° 5.

4. Moral. XVI, 10.

5. De la Haye, Biblia max. Proleg., Sect. XI, cap. II.

La doctrine de S. Grégoire ne contient aucune règle théorique originale sur la question du système des sens scripturaux. La tradition avait dit son dernier mot.

V. En dehors des quatre grands interprètes de la tradition, plusieurs auteurs ont examiné la question des sens scripturaux, et l'ont résolue diversement.

Dès le VI[e] siècle, Primasius regardait les sept sceaux du livre dont parle l'Apocalypse comme devant indiquer l'existence de sept sens dans le livre des Ecritures. Ambrosius Ansbertus partage son opinion, et s'ingénie pour les découvrir (1).

Cassiodore fait la distinction de l'allégorie de paroles et de l'allégorie d'action, et celle des sens historiques, typiques, tropologiques et anagogiques (2).

Etherius et Beatus ne paraissent pas avoir cru qu'il est obligatoire de se conformer à tous les enseignements de la tradition. Ils se fondent sur les écrits de S. Denys d'Aréopagite, et en tirent cette conséquence, que le sens spirituel doit se diviser en quatre parties : l'allégorie de translation, d'imagination, de similitude, et l'allégorie proverbiale (3).

Radulphe, allégoriste éminent, appelle *figures* tous les sens spirituels, comme beaucoup d'autres auteurs l'ont fait avant et après lui. Il les partage, selon la tradition, en allégoriques, moraux (ou tropologiques), et anagogiques, conformément à la tradition reproduite par Cassien (4). Ses commentaires allégoriques sur le Lévitique, œuvre très difficile, sont fort remarquables, et méritent d'être étudiés avec soin.

Richard de S. Victor semble penser comme Radulphe; ne sachant pas, selon toute apparence, comment en entendre la définition, il a cru devoir garder le silence sur l'anagogie. Cet auteur, dont la science symbolique était profonde, a très bien vu que la tropologie et le sens moral sont une même chose (5).

S. Bernard reproduit sous une forme mystique l'enseignement des Pères qui l'ont précédé. Il distingue, dans l'Ecriture, le jardin de la simple histoire, le cellier du sens moral, et le secret de la contemplation divine, qui comprend l'allégorie et l'anagogie (6).

S. Thomas d'Aquin fait revivre la traditon dans sa pureté. Il distingue trois modes dans le sens spirituel : 1° l'*allégorie*, qui est le sens de l'Ancien-Testament dans son application au Nouveau, c'est-à-dire à l'Eglise; 2° l'*ancien sens moral*, qui est celui des actions de Jésus-Christ, appliqué à notre

1. Biblioth. max. PP. tom. X et tom. XIII.

2. « Allegoria aliquando factis, aliquando dictis tantummodo fit... Iterum allegoria verbi sive operis aliquando historicam rem significat, aliquando typicam, aliquando tropologicam, id est moralem et rationalem, aliquando anagogen, id est sensum ad superiora ducentem figurate denuntiat » (Cassiod. de Tropis., cap. II, Bibl. max. PP. tom. XI). Cette division des prophéties de faits et de paroles, acceptée par S. Bonaventure (Breviloq. de profund. SS.); par Sandæus (Theol. Symb.), ne semble conduire à aucun résultat utile; dans les Ecritures, les faits sont écrits comme les paroles.

3. Bibl. max. PP. tom. XIII. — Cfr Paschas. Radbert., in Matth. v. Ibid., tom. XIV.

4. « Rerum... figuræ, aut allegoricæ sunt, morales, aut anagogicæ. Allegoricæ, cum ventura prænuntiant.. morales sunt quæ mores instruunt,... anagogicæ quoque sunt quæ ad superiora nos ducunt, id est, de divinis nos imbuunt » (Radulphus in Levit. Præfat in lib. XV. — Biblioth. max. PP. tom. XVII).

5. « Historia est rerum gestarum narratio quæ in prima significatione litteræ continetur. Allegoria est cum, per id quod factum dicitur, aliud factum significatur. Tropologia est cum, per id quod factum legimus, quod nobis sit faciendum agnoscimus » (Ricardus à S. Vict. Except. lib. II, cap. III).

6. S. Bern. Serm. XXIII in Cantic.

conduite; 3° le *sens anagogique,* qui décrit les choses de la gloire éternelle (1).

Ainsi, le sens moral de l'antiquité est celui qui se rapporte à l'Eglise judéochrétienne de Jérusalem, soit littéralement, soit symboliquement exprimé. C'est au temps où la tradition était déjà obscurcie, que le théologien par excellence confirme l'un des principes les plus féconds de la véritable exégèse.

Cependant, la définition de l'anagogie ne paraît pas aussi satisfaisante, en ce qu'elle ne fait pas connaître comment ce sens peut exprimer ce qui, selon S. Paul, est inexprimable.

De la Haye suit fidèlement la tradition. Il divise les sens des Ecritures en littéraux et spirituels. « Ceux-ci sont ainsi nommés parce qu'ils sont cachés sous les choses comme l'âme dans le corps (2). »

Le sens littéral se partage en sens propre et en sens figuré (3), et les sens spirituels sont allégoriques, moraux ou anagogiques.

Delgado, Sixte de Sienne, et de Acitores s'expriment exactement comme De la Haye (4). Menochius reconnaît l'existence des trois modes du sens spirituel (5). Serarius partage son sentiment, et cite à l'appui les témoignages conformes de Sasbout, Driedo, Salmeron (6).

Bécan confond la lettre et le sens littéral. Il trouve dans les Ecritures 1° le sens littéral, 2° le sens mystique, et 3° le sens accommodatice. C'est une nouveauté peu heureuse.

Selon ce savant auteur, le sens littéral est signifié par les paroles des Ecritures (7), le sens mystique par les choses désignées par ces paroles, et tous les sens qui ne rentrent pas dans ces deux définitions sont accommodatices. Cette opinion est une simplification très ingénieuse; mais elle ne supporte pas l'examen.

Par exemple, selon cet auteur, les *deux oliviers* désignent littéralement Jésus, fils de Josédech, et Zorobabel; et, dans leur application à Enoch et à Elie, le sens est accommodatice. — C'est une erreur : il est prophétique et allégorique.

Lorsque le Sauveur dit : « Ce peuple m'honore des lèvres, » le sens appliqué aux Juifs du temps d'Isaïe est littéral; mais le Christ, dit Bécan, l'adresse aux Juifs de son temps dans un sens accommodatice. — C'est encore une erreur; il remplit toutes les conditions d'un sens tropologique.

Il paraît dangereux d'appeler accomodatice, c'est-à-dire purement arbitraire, un sens dont la nature nous échappe, surtout si la réalité en est affirmée par le Sauveur.

Martinez suit exactement la tradition. « L'Ecriture peut admettre quatre

1. « Hic autem sensus spiritualis trifariam dividitur... secundum quod ea quæ sunt veteris legis significent ea quæ sunt novæ legis, est sensus allegoricus; secundum vero quod ea quæ in Christo sunt facta, vel in his quæ Christum significant : sunt signa eorum quæ nos agere debemus, est sensus moralis; prout vero significant ea quæ sunt in æterna gloria, est sensus anagogicus » (D. Thom. I, Quest. 1, art. 10).

2. « Spiritalis dicitur quod lateat sub rebus, sicut spiritus sub corpore » (De la Haye, Biblia max. cap. V, sect. 10).

3. « Communior divisio sensus litteralis est in proprium et figuratum... Non obstat quod Scripturæ locus possit exponi quandoque quatuor sensibus, quandoque solum tribus, quando duobus, quando uno... litteraliter... et allegorice... moraliter... et anagogice » (Ibid. cap. VIII sect. 11).

4. Roder. Dosma Delgado, De auctoritate S. Script. — De Acitores, Theolog. Symbol. Isagoge. Princip. 9.

5. Menoch. Prolegom. cap. XX.

6. Serarius, Prolegom. cap. XXI, quæst. 1.

7. Analogia N. ac V. Testamenti p. 17.

sens au plus... Le premier est *littéral* et historique; le second est *tropologique...;* le troisième est *mystique* ou spirituel, spéculatif et contemplatif. Les théologiens modernes partagent celui-ci en deux parties : l'*allégorie...* et l'*anagogie* (1). »

Nous avons montré que ce partage n'appartient pas aux modernes, mais à S. Jérôme.

Cette obéissance à la tradition n'a pas persévéré. Déjà, le savant Ribera hésite; il dit simplement que l'Ecriture renferme plusieurs sens mystiques sous un sens littéral unique (2). Et cependant, les savants, et Ribera lui-même, ont beaucoup discuté sur les doubles sens littéraux.

Petitdidier est plus hardi; il dit, à l'occasion de l'allégorie et de ses branches : « Il est inutile de se donner beaucoup de peine au sujet de ces distinctions. Il faut convenir que les anciens Pères n'ont pas connu ou ont négligé ces différences des sens mystiques, et qu'ils les ont toutes comprises sous le nom d'allégorie (3).

Acosta va plus loin : « Les sens typiques, allégoriques, mystiques et spirituels, auxquels certaines personnes donnent encore d'autres noms, ne sont qu'une même chose (4). »

Alphonse de Castro, suivi de plusieurs autres, achève l'anéantissement de la tradition. Tout sens voulu par le Saint-Esprit est littéral, d'où il est facile de conclure que tout sens non littéral n'existe pas.

Il est encore plus facile de dire, avec les rationalistes, que si ce sens littéral unique ne peut rendre un compte suffisant et satisfaisant d'un texte, ce texte ne peut être l'œuvre du Saint-Esprit.

Mais la tradition sacrée subsiste et subsistera, malgré les efforts des auteurs qui lui préfèrent leurs interprétations particulières.

VI. Les traditions qui viennent d'être exposées donnent de précieuses indications sur l'importance relative des sens dont elles affirment l'existence.

D'abord, au point de vue de la doctrine chrétienne, le sens littéral est principal, en ce qu'il est le fondement de tous les autres, et qu'il est seul apte à enseigner l'histoire, le dogme, et la morale.

Mais au point de vue de la piété, c'est la tropologie qui l'emporte. C'est le sens des prophéties messianiques de l'Ancien-Testament et de l'histoire du Nouveau. Ces prophéties et cette histoire, qui se rapportent au Sauveur, sont la source de moralités infinies. Dans la tropologie se rassemblent tous les sens dont elle fait connaître la théorie : 1° le sens littéral de la loi que le Seigneur a observée; 2° le sens spirituel de l'Eglise qu'il a fondée, qui est exprimé soit littéralement, soit par l'allégorie et l'anagogie; et 3° le sens naturel exprimé symboliquement, qui est le sens de la loi primitive, et que les Apôtres ont accomplie par la conversion des Gentils au christianisme.

Ainsi, on peut dire que les Ecritures enseignent le sens littéral de la loi mosaïque, le sens symboliquement exprimé de la loi naturelle, et le sens spirituel et allégorique du chistianisme; trois sens qui sont reliés en un tout parfait par la tropologie qui réunit leurs divers modes d'expression et

1. Martinez Cantapretensis, Hypotyposeon, lib. VII, p. 203. Matriti, 1771, 3e édit.
2. Regula 85.
3. Dissertat. XII.
4. De vera etc. Sect. III, cap. IV et XIV.

les concilie. Elle est le point central et vital de tout le système. C'est de ce point que la lumière de la vérité rayonne dans toutes les Ecritures. Le Seigneur, environné de ses Apôtres, y règne; il pose la conclusion de la loi primitive et de la loi écrite, et en fait sortir la loi définitive de l'Eglise, qui est son œuvre. On reconnaît que « toutes choses ont été créées par lui et en lui; qu'il est avant tout, et que toutes choses sont en lui; il est la tête de l'Eglise.....; il a la primauté en toutes choses (1)... »

Tel est à peu près le point de vue adopté par Paul de Burgos. Il reconnaît dans les Ecritures la manifestation des trois lois: naturelle, écrite et spirituelle. Pour lui, la première et la troisième ne sont qu'une seule loi, et ne diffèrent que par la forme; elles sont donc obligatoires à toujours, au moins dans leur esprit, tandis que la loi de Moïse ne possède en propre que les observances légales, et n'a été qu'une institution temporaire, qui a emprunté à la loi de nature les vérités morales et dogmatiques (2). Cette opinion semble être injuste envers la loi écrite, qui a reçu les Ecritures inspirées; mais elle n'est pas sans vérité, surtout au point de vue de la théorie.

La théorie des sens scripturaux, telle qu'elle vient d'être exposée, paraît extraordinaire, parce que l'on est habitué à regarder le sens littéral comme le seul qui existe et qui puisse exister; cependant elle est vraie, et on ne la méconnaîtrait pas si l'on avait partout conservé la connaissance du système de la religion en général. Les théologiens ne partagent pas cet oubli : ils enseignent (3) qu'il existe trois livres religieux d'une grande richesse. Ce sont : 1° le grand livre de ce monde, où l'on peut lire, en caractères grandioses, la puissance et la sagesse de Dieu, dont les choses invisibles sont rendues manifestes par les choses visibles. Jésus-Christ le faisait lire aux Juifs lorsqu'il leur disait : « Voyez les lis des champs, comme ils croissent et ne travaillent pas, etc. » Ce livre, qui parlait littéralement de Dieu, a parlé symboliquement du Verbe ou du Messie; et l'interprétation particulière en a fait sortir les mythes et les fables chez les hommes qui, au lieu d'en lire les caractères, les ont follements adorés.

Le second livre est l'Ancien-Testament, et s'accorde avec le premier. Le troisième livre est spirituel, et son texte est gravé dans le cœur des saints. C'est la théologie à laquelle les ministres de l'Eglise ont toujours travaillé et travailleront jusqu'à la fin des temps.

Le Nouveau-Testament est la concordance mystérieuse de ces trois livres sacrés.

Ces trois livres rentrent les uns dans les autres; le christianisme existe dans la loi naturelle et la loi écrite, et la loi naturelle se rencontre dans le mosaïsme et le christianisme. C'est ce qui explique la présence, dans les Ecritures, d'obscurités qui sont d'autant plus faciles à reconnaître qu'elles sont plus inégalement distribuées.

1. Coloss. I, 16-18.
2. Paulus Burgensis, scrutinium S. Script. Pars I, Dist. VIII, cap. VI, VII, XI et XII.
3. Théologie affect. de Bail. Partie II, Seconde; traité III, méd. X.

CHAPITRE III

PRÉPARATION A L'EXPLICATION DES ÉCRITURES

I. Examen des textes; — II. de leurs acceptions; — III. des sens en général.

Les écrits dont la Bible est composée sont d'une nature à part, parce qu'ils sont inspirés, et parce que l'inspiration les a doués de plusieurs sens. Ces sens sont, selon la convenance, ceux de la loi naturelle, ou de la loi écrite, ou de la loi chrétienne ou spirituelle. Leur texte est plus compliqué lorsqu'ils expriment deux ou trois sens à la fois, de manière à manifester l'unité fondamentale et la concordance des trois lois, dont l'ensemble constitue la religion du genre humain.

Une telle disposition exige des moyens d'explication autres que ceux qui sont applicables aux livres ordinaires, et leur examen doit produire des points de vue qui annuleront une foule d'objections.

Il est donc indispensable de jeter un coup d'œil préliminaire, 1° sur les textes; 2° sur les acceptions des termes; et 3° sur les sens scripturaux considérés en général.

I. RÈGLES GÉNÉRALES DES TEXTES. — Il est nécessaire de reconnaître l'influence, dans les textes, de la langue hébraïque; de la distinction de la lettre et de l'esprit; des styles divers, et particulièrement de la coexistence des deux langages ou modes d'expression, l'un littéral, et l'autre symbolique.

1° Les textes sont exprimés dans la langue hébraïque et la langue grecque; et parce que celle-ci est moins propre à l'expression simultanée de plusieurs sens, ces textes sont l'œuvre d'écrivains nés mosaïstes, qui ont transporté dans la langue grecque les hébraïsmes de leur langue natale.

Les personnes qui regrettent que les Apôtres n'aient pas écrit dans le grec le plus pur, ne voient pas qu'elles voudraient rendre trop compliquée ou impossible la coexpression de sens divers et indépendants les uns des autres.

Tel est le thème de la règle la plus ancienne que la tradition ait transmise sur le style des Ecritures. S. Pantène, le maître de Clément d'Alexandrie, enseignait que les prophètes s'expriment souvent en termes indéfinis, et qu'ils emploient le passé et le présent pour le futur. En d'autres termes, les textes scripturaux sont assujettis aux règles de la langue hébraïque.

Clément reproduit cette règle (1). S. Augustin l'emprunte au donatiste

1. « Habet autem alias quoque quasdam proprietates sermo hæbræus sicut etiam unusquisque ex reliquis peculiari quodam constans loquendi genere, quod gentis ostendit stylum et figuram » (Clem. Alex. Strom. VI. Bibl. max. PP.).

Tichonius, et l'approuve formellement (1); et Jean de Raguse, au Concile de Bâle, la déclare nécessaire pour l'intelligence des Ecritures (2). On doit la compléter par cette autre règle qui enseigne que, dans les modes d'expression usités dans les Ecritures, il ne se trouve rien qui ne se retrouve en quelque manière dans le langage ordinaire (3).

Et si « l'Ecriture a l'usage de se servir du langage qui nous est propre pour exprimer ce qui dépasse notre intelligence (4), » on doit croire à plus forte raison que ce qui ne la dépasse pas n'est pas exprimé dans un langage qui nous est inconnu, quoiqu'il puisse avoir cessé d'être usité; car « la Sainte-Ecriture mesure ses enseignements aux forces et à l'utilité de ses lecteurs (5). »

S. Chrysostome s'exprime dans le même sens (6).

Ainsi, les Ecritures, qui s'adressent aux hommes, ne le font qu'en usant d'un langage humain; leurs obscurités seront un jour motivées; et il est déjà très probable que lorsqu'on aura acquis une connaissance suffisante de la religion dans les trois formes qu'elle a reçues lorsque elle a été révélée aux patriarches, à Moïse, et aux Apôtres, toute obscurité disparaîtra.

Il n'en est pas encore ainsi; les sens cachés des Ecritures paraissent destinés, au moins en partie, à la consolation des fidèles, aux temps de séduction et d'impiété universelles qui doivent préparer la consommation finale (7). Et lorsque l'on contemple dans les Ecritures cette physionomie particulière qui n'appartient qu'à elles, c'est qu'on y pressent la présence du mystère qui sera dévoilé complètement quand le temps en sera venu.

2° Pour isoler et vaincre les difficultés nées d'un tel ordre de choses, il est indispensable d'analyser le texte et d'en reconnaître les éléments constitutifs.

S. Paul distingue dans le texte la *lettre* et l'*esprit*. Cet Apôtre dit que son ministère ne s'exerce pas en observant les cérémonies et les sacrifices matériels du mosaïsme selon la lettre, mais en les accomplissant selon l'esprit (8), c'est-à-dire dans le sens spirituel et chrétien qui s'y trouve recelé. Car la lettre de ces observances tue; elle fait participer à la réprobation de la Synagogue, qui a encouru la mort spirituelle; tandis que le sens spirituel fait entrer en communion avec le Christ, qui est la vie.

Il se trouve donc une certaine équivoque dans l'emploi des acceptions des termes *lettre* et *esprit*. Au point de vue théologique, qui est celui de S. Paul,

1. « Distinguamus... quomodo ipsa locutio divinarum Scripturarum secundum cujusque linguæ proprietatem accipienda sit. Habet enim omnis lingua quædam propria genera locutionum quæ, cum in aliam linguam transferuntur, videntur absurda » (S. Aug. De vera rel. cap. L).

2. « Ad habendum verum sensum litteralem Sacrarum Scripturarum, necesse est summopere cum studio et diligentia attendere varium modum procedendi earum » (Joan. a Rag. Regul. 10).

3. « Nullo locutionis genere utitur Sacra Scriptura quod in consuetudinem hominum non inveniatur; quia utique hominibus loquitur » (S. Aug. De Trinit. lib. I, cap. XII).

4. « Solet... Sancta Scriptura etiam illa quæ intelligentiam superant verbis quæ nobis congruunt significare » (S. Cyril. Alex. Epist. Labbe, Concil. tom. III).

5. « Sacra Scriptura pro auditorum viribus et utilitate dimetitur quæ denuntiat » (Orig. Contra Cels. IV. Cfr. Ruiz, regul. 94.)

6. « ..... Humano more... ad nostram imbecillitatem divina Scriptura loquitur. Alioqui nisi hac ratione usa fuisset, non possibile erat ut aliquid dictorum suorum intelligeremus » (S. Chrys. Homil. IX in Gen. Cfr. Can. 83 apud Sixt.).

7. « Plurimi pertransibunt, et multiplex erit scientia... Clausi sunt signatique sermones usque ad præfinitum tempus. Eligentur et dealbabuntur, et quasi ignis probabuntur multi: et impie agent impii, neque intelligent omnes impii; porro docti intelligent » (Daniel. XII, 4, 9 et 10).

8. II Corinth. III, 6.

ils s'appliquent à la comparaison du mosaïsme et du christianisme; mais, au point de vue de l'exégèse, le terme *lettre* désigne le texte, abstraction faite du sens; et le terme *esprit* signifie le sens, abstraction faite de son moyen d'expression, qui est le texte.

La théorie scientifique de la lettre et de l'esprit a été fixée par les théologiens.

« On doit considérer, dit le cardinal Bellarmin, qu'il y a dans l'Ecriture deux constituants : les mots écrits, et les sens qu'ils renferment. Les mots sont comme le fourreau dont le glaive spirituel est le sens. De ces deux choses, l'une est à la portée de tous...; mais il en est autrement de la seconde, et, dans plusieurs passages, nous ne pouvons la connaître avec certitude (1). »

Génébrard, dans sa préface sur Origène, distingue nettement la lettre, ou l'exposition grammaticale, du vrai sens historique. Acosta les confond, lorsqu'il dit que la lettre, — il veut dire, le sens littéral, — est souvent esprit.

Un ancien anonyme donne à la lettre le nom de sens grammatical, et à l'esprit celui de sens sententiel (2): dénominations ingénieuses, suggérées par le sentiment de la vérité, mais inexactes, en ce que la lettre n'est pas un sens; elle comprend seulement les acceptions isolées des termes, considérées indépendamment de leur lien grammatical et de leur sens total et définitif.

Il est difficile de deviner pourquoi Serarius rejette la distinction de Génébrard; car il ne motive pas son opinion. Il n'a pas vu, sans doute, que cette distinction exclut heureusement les sens cabalistiques, qui s'appuient, non sur la signification du mot, mais sur la lettre pure, sur l'écorce qui recouvre les sens, abstraction faite de ces sens eux-mêmes. Il n'a pas vu que cette division inusitée, parce qu'elle est inutile pour les textes humains, devient absolument nécessaire pour l'explication de livres sacrés, doués de plusieurs sens. Elle en isole les éléments respectifs, et les soumet, à l'état pur et exclusif, à l'action des règles techniques.

Sandæus (3) n'a pas partagé cette erreur.

Ces auteurs ont omis de faire figurer à part, et dans un état d'indépendance, la signification du mot, signification qui est le moyen terme entre la lettre pure et le sens total. Cette division permet d'opérer la distinction du langage littéral et du langage symbolique, qui s'appuient l'un et l'autre sur l'acception isolée du mot pour s'en séparer l'un et l'autre, comme un arbre s'appuie sur le sol et dirige vers le ciel deux branches maîtresses.

Ainsi, le texte se décompose en *lettre* ou expression, et *esprit* ou sens exprimé. La lettre se divise à son tour en deux parties : le mot, abstraction faite de son acception propre; et cette acception, abstraction faite du mot lui-même, et du sens total ou contextuel.

1. « Notandum est duo esse in Scriptura : voces scriptas et sensum in eis inclusum. Voces sunt quasi vagina; sensus est ipse gladius spiritus. Ex his duobus, primus habetur ab omnibus : quicumque enim novit litteras potest legere Scripturas; et secundum non habent omnes, nec possumus in plurimis locis certi esse de secundo, nisi accedat traditio. Et hoc forte dicere voluit Basilius (De Spiritu sancto, cap. xxvii), cum ait : « Sine traditionibus non scriptis, evangelium esse purum nomen; id est esse tantum voces et verba sine sensu » (Bellarm de Verbo Dei, lib. IV, cap. iv).

2. Anonymi apparatus scholastic. ad Raban. Alleg. (Spicil. Solesm.).

3. Sandæus, Theol. Symbol. lib. VI, Comment. V. Exercit. 6.

Pour le *mot*, on peut proposer cette règle, qu'il convient de s'appuyer par préférence sur la version autorisée de la Vulgate, et d'une manière exceptionnelle sur le texte hébreu. Car l'intervention fréquente des versions nouvelles, où le texte est trop souvent torturé, est ordinairement un prétexte d'interprétations particulières que rien n'autorise, sinon la science, la bonne foi, et l'orthodoxie du traducteur, qualités qui ne sont pas toujours démontrées.

Les acceptions du *mot* sont d'abord propres; puis elles peuvent recevoir une forme métaphorique, et enfin la forme symbolique. C'est la partie la plus importante de l'exégèse : elle comprend toute la théorie du symbolisme; car le langage littéral est compris dans la connaissance des acceptions propres et métaphoriques, et le langage symbolique dans celle de certaines acceptions métaphoriques systématisées, c'est-à-dire symbolisées.

L'*esprit* d'un texte en est le sens vrai, quel qu'il soit, littéral ou spirituel, considéré en lui-même et à l'exclusion de son expression, dont la fonction est accomplie.

Si l'on ne connaît d'un texte que le sens littéral, on n'en possède qu'une science partielle; elle n'est complète que si on en connaît tous les sens, parce que tout sens, même caché, exerce une influence sur la forme du texte à expliquer. Il faut en connaître les différences, les relations, et les conséquences instructives qui résultent de leur rapprochement et de leur coexistence. On connaît peu les sens cachés; c'est pourquoi cette science de l'*esprit* n'est pas complète.

S. Jérôme fait remarquer, sur le troisième chapitre de Malachie, que les auteurs du Nouveau-Testament ne se sont point préoccupés du soin de traduire de l'hébreu les citations qu'ils ont empruntées à l'Ancien; ils n'en ont point discuté les syllabes; mais ils en ont fait valoir, par leur autorité, le sens ou l'esprit.

Les Pères, et particulièrement S. Jérôme et S. Grégoire, semblent parfois maltraiter le sens littéral et le confondre avec la lettre; mais c'est lorsque, dans la recherche de sens d'un autre ordre, ce sens littéral, en cela semblable à la lettre, vient accidentellement les détourner du but qu'ils se proposent d'atteindre. Ce manque d'égard n'est qu'apparent. Personne n'ignore avec quel labeur S. Jérôme s'est occupé du sens littéral, qu'il place, en matière de dogme, au dessus de tous les autres ; et avec quel soin jaloux S. Grégoire s'est élevé contre des évêques qui avaient employé dans un sens accommodatice un passage de l'Écriture applicable au Sauveur, au risque d'en éclipser le sens littéral et vrai (1).

3° Les définitions de la lettre et de l'esprit ayant été incomplètes, il en est résulté plusieurs inconvénients.

Quelques commentateurs ont cru devoir imiter les Pères, en ce qu'ils semblent parfois délaisser le sens littéral, lorsqu'il leur est un empêchement pour la recherche d'un sens caché qu'ils ont en vue.

Ils ont regardé cette exception, peu rigoureuse et toute de circonstance, comme une règle générale, et ont fait peu de cas du sens littéral en général, pour ne s'appliquer qu'aux sens cachés ou symboliques.

D'autres, mécontents de voir le sens principal ainsi rabaissé pour favo-

1. S. Grégor. Epist. LVI.

riser un sens spirituel, le plus souvent sans importance, ont résolu de couper le mal par la racine : dédaignant le sens spirituel, ils vont jusqu'à le supprimer. Ils ont imaginé on ne sait quel antagonisme inconciliable entre les deux langages scripturaux, et décidé que, si l'un doit être maintenu, il est nécessaire de lui sacrifier l'autre.

Ces opinions contraires sont puériles toutes deux; et l'exégèse rationaliste les adopte en affirmant que le sens littéral est imparfait, et le sens spirituel une chimère. Mais, pour elle, la science n'est qu'un voile mensonger de l'esprit de parti.

Que certains exégètes chrétiens ne puissent comprendre comment deux ou plusieurs sens peuvent, sans se nuire et sans se combattre, exister dans un texte unique, et former un ensemble régulier et instructif, il importe peu; leur incapacité ne peut les autoriser à mutiler des livres dont ils reconnaissent d'ailleurs la divine origine, et à en supprimer, de leur propre autorité, ces sens que la tradition y a vénérés. Ce qu'ils ne peuvent faire actuellement, d'autres le feront plus tard.

Un critique rationaliste qui lit la Genèse, voit que le caractère du commencement du livre n'est plus le même à la fin, et, parce qu'il ignore l'existence des divers sens et ce qu'exigent leurs rapports, il est amené à croire que les premiers chapitres n'appartiennent pas au même auteur que le reste du livre, et renferment quelque chose de fabuleux. Et lorsque le symbolisme domine, le critique se livre à une gymnastique inutile et désespérée, et finit par dédaigner ce qu'il appelle la littérature hébraïque.

Les orthodoxes eux-mêmes ne peuvent pas toujours trouver la vérité ou une hypothèse satisfaisante, s'ils n'ont point égard à la tradition. Ils attribueront au sens littéral un moyen d'expression symbolique, et réciproquement. Une nuée de méprises légères donnera naissance à une obscurité qui deviendra de plus en plus profonde, et à une foule innombrable d'objections fondées sur leur ignorance du langage symbolique. Une objection qui semble nouvelle apparaît, et on la regarde d'abord comme victorieuse; mais elle fixe les regards sur une vérité jusqu'alors inconnue ou négligée, et ce n'est qu'avec beaucoup de lenteur, que le regard se familiarise avec son ombre. Une lueur, faible d'abord, efface peu à peu l'erreur; mais une erreur nouvelle a déjà remplacé l'ancienne, et d'autres ténèbres, jusqu'alors inaperçues, se lèvent et s'évanouissent à leur tour après beaucoup de temps et d'étude.

La théorie de la lettre et de l'esprit, du langage littéral et du langage symbolique exclut la plus grande partie de ces objections. Elle ne permettra plus de confondre l'expression et le sens, et de dire indifféremment, par une confusion fâcheuse : « Tel sens est clair ou obscur, » qu'il s'agisse du texte même ou du sens exprimé par le texte. On pourrait apporter d'autres exemples.

4° Les grandes obscurités scripturales ont pour cause la présence et l'action du langage symbolique, dont l'objet est de relier, dans l'Ancien et le Nouveau-Testament, la révélation de l'Evangile par le Sauveur à la révélation primordiale faite au patriarches.

L'Ecriture sainte s'adressant aux hommes dans leur langage, il n'existe d'autre différence entre l'expression littérale et l'expression symbolique, sinon qu'ici ou là telles règles connues sont plus généralisées ou plus restreintes.

Quelquefois, le mode littéral apparaît seul; quelquefois, il est éclipsé par le mode symbolique; quelquefois encore, tous deux sont d'une égale importance.

L'exégète littéraliste exclusif, quelle que soit sa science, tombe en d'étranges perplexités en face de textes dont le sens lui apparaît en partie facile et évident, et cependant, malgré ses efforts, refuse obstinément de se laisser pénétrer dans le reste du contexte.

Pour surmonter cette difficulté, Juniliüs, évêque d'Afrique au VIe siècle, a proposé un système que plusieurs ont adopté autrefois, mais qui est actuellement abandonné parce qu'il ne fait envisager les Ecritures que superficiellement, et ne conduit pas à des résultats assez pratiques. Radulphe, allégoriste éminent, l'expose en ces termes:

« L'Ecriture emploie quatre sortes de style.

« 1° Dans le Pentateuque, on rencontre le style historique, quoique les livres qui le composent soient remplis de figures..... C'est cependant dans le style historique que le législateur fait le dénombrement des commandements de Dieu, et raconte toutes les actions de son peuple. On peut en dire autant de Josué..... Les Evangiles appartiennent à l'histoire divine..

« 2° Le style proverbial est celui qui signifie autre chose que ce qu'il semble dire au premier abord; il est principalement moral. C'est dans ce style qu'est écrit le Cantique des cantiques. Il faut remarquer que le livre de Job est en partie historique, en partie prophétique, et en partie proverbial.

« 3° Le style prophétique..... est employé dans les psaumes et les prophéties. On y trouve intercalés plusieurs passages en style ordinaire..... Le style proverbial y est aussi usité.

« 4° Le style moral est celui des Epitres de S. Paul.

« Il faut remarquer que les livres appelés historiques, proverbiaux, ou autrement, admettent dans leur composition quelques parties qui appartiennent à un style différent, et que l'on ne parle ainsi que pour indiquer quelle sorte de style domine dans tel ou tel livre (1). »

Ce système est un assemblage d'exceptions, ce qui lui enlève toute son utilité; mais il prouve, en vertu de son imperfection même, que l'on a senti le besoin d'analyser les constituants du texte scriptural pour en isoler et en affaiblir les difficultés.

5° La seule méthode praticable est indiquée par la tradition, qui enseigne que l'Ecriture emploie deux modes d'expression. La première question à examiner, lorsqu'on se propose d'expliquer un texte, n'est pas celle du sens à obtenir, mais du langage employé. Est-il littéral ou symbolique? ou, ces deux modes s'y trouvent-ils réunis? La réponse à cette question préliminaire fait connaître quelles règles doivent être employées. On ne peut expliquer symboliquement un texte tout littéral, ou littéralement un texte symbolique; mais ce texte peut réunir les deux modes.

Ensuite, les sens mosaïques sont exprimés littéralement; les sens chrétiens sont littéralement ou symboliquement spirituels: ils sont symboliques dans les passages qui portent l'empreinte de la loi naturelle, etc., ce que la suite fera connaître dans le détail. Si l'élément littéral manquait aux Ecritures, elles seraient incompréhensibles ; si c'était l'élément spirituel, elles

1. Radulphus in Levit. Bibliot. max. PP. Tom. XVII.

seraient exclusivement mosaïstes ; si l'on n'y rencontrait l'élément allégorique et symbolique, elles ne mettraient pas en rapport de prophétie le christianisme avec le mosaïsme et la loi naturelle : elles seraient incomplètes. C'est donc le symbolisme, langage dont nous ignorons les règles, — ce qui nous en fait dédaigner les résultats comme arbitraires, — qu'il est urgent d'examiner.

La règle principale des Ecritures est donc celle qui enseigne qu'elles emploient deux modes d'expression qui donnent naissance à plusieurs sens divers. C'est ce qu'affirme toute la tradition (1).

S. Thomas fait observer que cette multiplicité des sens ne produit point d'équivoque. Ils ne sont pas plusieurs sens parce que une expression signifie plusieurs choses, mais parce que, d'une part, le mot signifie une chose, et que, d'une autre part, cette chose signifiée en indique à son tour une autre. De la sorte, la pluralité des sens n'implique point d'équivoque (2).

On voit que les Ecritures doivent être assujetties à plusieurs règles. Celles-ci semblent d'abord être des entraves; mais elles sont vraies, et par conséquent des guides fidèles vers la vérité, et servent à prouver que les résultats obtenus ne sont point arbitraires.

Nous pouvons donc conclure provisoirement que les textes scripturaux, exprimés dans la langue hébraïque, se divisent, à l'occasion de la complication de leurs sens, en *lettre* pure, *acceptions* des termes, et *sens* définitifs; que la lettre est le simple mot, tel que le donnent les vocabulaires; que les acceptions du mot, qui sont propres, ou métaphoriques, ou symboliques, sont le point de départ du langage littéral, d'une part, et du langage symbolique de l'autre ; et que ce dernier est celui de la loi primitive des patriarches, dont l'influence produit presque toutes les obscurités des Ecritures.

Après le texte des Ecritures, ou la lettre pure, il convient d'en étudier les acceptions, auxquelles l'intervention du langage symbolique impose l'adoption de règles spéciales.

II. RÈGLES GÉNÉRALES DES ACCEPTIONS. C'est par le moyen de la théorie des *acceptions*, ou significations isolées des termes, considérées indépendamment de toute modification opérée par le contexte, que l'on obtient la raison de l'enseignement traditionnel qui divise le sens spirituel en trois branches, auxquelles ont été imposés les noms d'*allégorie*, de *tropologie* et d'*anagogie*.

Une telle disposition ne pouvait être obtenue que très difficilement, dans une langue arrivée à un état avancé de perfection grammaticale.

Or, la langue hébraïque donne aux termes une grande étendue d'acception, qui rend plus facile la coexpression de plusieurs sens par un même texte ; et c'est, selon toute apparence, l'une des raisons pour lesquelles la divine Providence n'a choisi que des Israélites pour écrire des livres inspirés ; de sorte que ceux-là mêmes qui ont écrit en grec, n'ont pas laissé de

1. « Talis enim Scripturæ mos est, ut in paucis verbis plurima sæpe multitudo sensuum inveniatur » (S. Chrys. Homil. xxxvii, in cap. xv, Genes.). « Tres sunt... generales sententiæ : una eorum qui tantum modo corporaliter paradisum intelligi volunt; alia, eorum qui spiritualiter tantum; tertia eorum qui utroqu modo paradisum accipiunt. Quam mihi fateor placere sententiam » (S. Aug. De Genes. ad litt. liv. VIII cap. i. Cfr. Joann. a Ragus. Labbe, Concil. tom. XII).
2. D. Thom. 1ª Quæst., 1, art. 10.

faire usage d'idiotismes hébraïques, et se sont naturellement conformés au génie de leur langue maternelle. Il fallait un langage à formes indéterminées pour se prêter à la coexpression de sens divers, et indépendants les uns des autres, à cela près que leur fondement est le même.

D'une autre part, il était nécessaire que le Nouveau-Testament contînt des sens symboliquement exprimés, pour relier la révélation faite à Adam avec celle du Sauveur, et manifester l'accomplissement de l'une par l'énonciation de certaines particularités de l'autre ; parce qu'il entrait dans les obligations de la mission de Jésus-Christ de dévoiler les mystères célés dans les paraboles dès la première origine.

Ce n'est pas ici le lieu de reproduire ce qui regarde les hébraïsmes de l'Ecriture ; il suffira de faire observer qu'ils sont plus fréquents dans le langage symbolique que dans le langage littéral.

Les acceptions des termes scripturaux peuvent être partagées en trois classes : elles sont *grammaticales*, *matérielles* ou *spirituelles*.

Les acceptions grammaticales sont les prépositions, les conjonctions, les temps des verbes, etc., et tout ce qui constitue le matériel pur du discours. Elles sont invariables et exclusivement assujetties aux règles de la langue hébraïque et, dans le Nouveau-Testament, à celles des langues hébraïque et grecque. Il ne doit donc plus en être question.

Les acceptions matérielles sont celles qui désignent les choses, les actes, les qualités que les sens matériels peuvent percevoir.

Les acceptions spirituelles expriment ce qui est non perceptible par les sens corporels.

Dans le langage littéral, les acceptions matérielles doivent être entendues dans leur acception propre ou métaphorique ; dans le langage symbolique, elles doivent toutes être spirituellement interprétées.

Dans la phrase : « Notre Père qui êtes aux cieux, » les termes *Père* et *cieux* sont matériels. Littéralement, *Père* est entendu métaphoriquement, et *cieux* dans le sens propre. Symboliquement et spirituellement, le *Père* est celui qui a engendré par la parole ; et les *cieux*, dans les paraboles prophétiques, sont les Eglises chrétiennes.

Dans le symbole *Père*, le sens littéral métaphorique et le sens spirituel se rencontrent, et doivent être à peu près identifiés.

Il ne faut pas croire que ce soient là des subtilités vaines. Dans les textes faciles, ces distinctions peuvent paraître oiseuses ; mais dans les textes obscurs et surchargés de symboles, une telle méthode est absolument indispensable pour obtenir des sens certains et sans mélange d'explications arbitraires, où l'imagination, facile à égarer, occupe la place de la science absente.

Les acceptions, soit spirituelles, soit spiritualisées, peuvent recevoir une ou plusieurs des modifications suivantes, pour devenir aptes à l'expression d'un sens :

1° Elles peuvent être prises en *bonne* ou en *mauvaise* part.

Ainsi, littéralement, l'acception spirituelle *sage* désigne, en bonne part, l'âme qui agit avec prudence pour le bien, et, en mauvaise part, l'âme qui est habile dans la perpétration du mal.

On trouve à chaque page de la *Clef* de S. Méliton des explications de symboles pris en bonne et en mauvaise part.

S. Augustin veut que les termes puissent être pris en bonne ou en mau-

vaise part. Son opinion est développée par Acosta en ces termes : « Il faut se garder de cet enfantillage et de cette ignorance qui attribuent ce qu'on regarde comme bon à ce qui est bon, et ce qui est mauvais aux choses mauvaises ; car toutes les natures sont bonnes (1). » Puis, il fait observer que le *lion* caractérise le Christ et Satan ; que la *colombe* désigne la simplicité et un peuple sans cœur ; que les *oiseaux* expriment ce qui est sublime et les mauvais esprits.

Ces paroles d'Acosta sont vraies ; mais la vérité y est proposée sous un faux-jour. A parler rigoureusement, le *lion* ne désigne immédiatement ni le Christ ni Satan : il n'existe qu'à l'état de comparaison et de simple image, qui ne représente pas une personne quelconque, mais une qualification. C'est un signe ou un mot du langage symbolique, comme tout autre objet visible. Il signifie une puissance redoutable, et il est métaphoriquement applicable à tout être puissant et terrible, pris en bonne ou mauvaise part, suivant l'exigence du contexte.

S. Jérôme fait remarquer, comme une exception, que tel terme, dans l'Ecriture, est toujours pris en mauvaise part (2) ; et il s'oppose à ce que un passage littéralement employé en bonne ou mauvaise part, puisse être entendu spirituellement dans le sens contraire (3).

Il se plaint surtout de ceux qui appliquent au Sauveur des textes qui regardent les mauvais rois (4).

2° Les acceptions spirituelles peuvent encore revêtir une forme *positive*, *active*, ou *passive*.

Lorsqu'on parle d'un homme *sage* en général, l'acception est *positive ;* elle est *active* dans celui qui enseigne la sagesse ; et *passive* dans celui qui la reçoit.

C'est ainsi que, dans la langue française, le contexte seul fait connaître si le terme *hôte* désigne celui qui reçoit ou celui qui est reçu ; si le terme *apprendre* signifie enseigner ou être enseigné, etc.

Dans la phrase : « Vous êtes lumière, » le terme *lumière* est pris passivement, c'est-à-dire : vous avez reçu la lumière de la vérité. Dans cet autre passage : « Vous êtes la lumière du monde, » il est pris activement : vous répandez la lumière de la vérité.

3° Les acceptions spirituelles sont encore *individuelles* ou *collectives*.

S. Méliton attribue très souvent un terme à une âme individuelle et à l'Eglise collective. Dans la langue française, cette différence est exprimée : *un juste* est une expression individuelle ; *le juste* est une acception collective. Dans les Ecritures, et surtout dans le langage symbolique, cette différence n'est déterminée que par l'action du contexte. S. Augustin signale cette particularité (5).

4° Les acceptions spirituelles sont *abstraites ;* telles sont : *sagesse, bonté*. Elles deviennent *concrètes* si elles sont appliquées à une âme ou à

1. Acosta, lib. III, cap. XVII.
2. « Quantum ego possum mea recolere memoria, nunquam venatorem in bonam partem legi » (S. Hieron in Mich. V).
3. « Erubescant qui vim Scripturæ sanctæ facere conantur, in bonam partem ea quæ comminationis plena sunt, disserentes » (S. Hieron. in Hierem. XXVI).
4. « Quod nobis omnino displicet. Impium enim est quod juxta historiam intelligitur de rege Assyrio, juxta tropologiam ad Christum referri » (S. Hieron. in Osee XI).
5. « (Judas) unus malus, corpus malorum significat, quomodo Petrus corpus bonorum, imo corpus Ecclesiæ » (S. Aug. Tract. L in Joann.).

un esprit ; et *personnifiées*, si elles se réalisent dans un homme sage ou bon. L'acception est toujours *sagesse* et *bonté;* le reste est contingent.

Ces distinctions, réelles mais peu utiles pour le sens littéral, sont indispensables pour obtenir un sens spirituel exempt de toute confusion fâcheuse avec le sens littéral.

Ce qui vient d'être exposé n'est que l'expression, sous forme grammaticale, de ce qui a reçu de la tradition les noms de *tropologie*, d'*allégorie* et d'*anagogie*.

Ces trois termes ne sont pas sans équivoque, en ce qu'ils s'appliquent d'abord aux *acceptions*, puis aux *sens*.

Origène et S. Jérôme les regardent comme des sens suivis ou contextuels. Cassien et la plupart des autres auteurs attribuent encore ces qualifications aux acceptions. Dans l'allégorie, *Jérusalem* est l'Eglise ; mais elle signifie encore la cité céleste et l'âme fidèle. Selon Ménochius, le *sabbath* est, dans l'allégorie, le repos du Sauveur dans le tombeau ; dans l'anagogie et la tropologie, c'est le repos du ciel et la cessation des péchés.

Ce dernier exemple est défectueux. Néanmoins, on doit en conclure que les trois sortes de sens contextuels s'appuient sur les acception abstraites, concrètes ou personnifiées.

1° L'acception spirituelle des termes *sagesse*, *pur*, *connaître*, etc., est abstraite, et par conséquent propre pour l'expression des sens mystiques encore appelés anagogiques. C'est ainsi que le repos du *sabbath* peut s'appliquer à la paix du ciel, et que *Jérusalem* s'entend de la cité invisible des purs esprits.

2° Les mêmes acceptions, employées à l'état concret, sont propres à l'expression des sens moraux ou tropologiques, appliqués aux âmes ; c'est pourquoi Cassien dit que la tropologie est une « explication morale qui corrige les mœurs et instruit actuellement les âmes. » Dans cette direction, le *sabbath* s'applique à la cessation du péché ; et *Jérusalem* est l'âme fidèle.

3° Mais dans la vie présente et dans l'histoire de l'Eglise, les âmes ne sont pas seulement considérées en elles mêmes, mais comme constituant avec les corps des êtres indivisément compris, et capables d'actions morales et religieuses. Les sens spirituels ne désignent pas immédiatement ces corps ; mais ces corps sont supposés, parce qu'ils participent aux actions des âmes. Les textes, à ce point de vue, sont allégoriques, et prophétisent l'histoire de l'Eglise militante et celle de ses ennemis.

Ainsi, les sens allégoriques, tropologiques et anagogiques reçoivent leurs formes et les caractères qui leur sont propres des acceptions qui les dominent, et qui sont les acceptions personnifiées, concrètes ou abstraites.

Cette particularité étant connue, les difficultés suggérées aux exégètes par la doctrine traditionnelle, se résolvent avec facilité.

1° Il n'existe donc, et il ne peut exister que trois sortes de sens spirituels ou semi-spirituels, comme l'affirme Origène.

Cependant Bécan demande à quel mode doit être attribué le récit des choses de l'enfer, et répond que c'est à l'anagogie. Mais Sérarius est choqué du mélange des choses du ciel avec celles de l'enfer, et propose un quatrième mode qu'il appelle *catagogique*. Cette opinion, acceptée par des auteurs recommandables, a l'inconvénient d'ajouter à la tradition, et d'ouvrir la porte à d'autres additions de cette sorte. L'anagogie est le sens mystique qui, semblable en cela au sens littéral, peut énoncer quelques

propositions seulement, relatives au ciel et à l'enfer, tous deux, en général, inaccessibles pour la raison humaine.

2° De La Haye (1) et Sérarius ont fait cette observation, que l'on rencontre même dans le sens littéral une sorte de tropologie, d'allégorie et d'anagogie. Ces modes n'ont donc rien d'inconnu : ils sont communs à tous les sens; ils ne constituent qu'une terminologie spéciale, qui n'est utile que pour opérer la distinction des sens divers dans les Ecritures.

3° L'Ecriture enseigne ce que l'on doit entendre par tropologie et allégorie.

Dans la parabole du *Semeur*, Jésus-Christ dit que la *semence* symbolise la parole de Dieu et les fils du royaume.

Comment peut-il se faire que le même terme, dans la même parabole, désigne la parole ou les fidèles? Dans le sens littéral de la parabole, la semence est littéralement la nourriture du corps de l'homme. La nourriture spirituelle qui entretient la vie de l'âme est la doctrine ou la parole de Dieu. Si cette âme a reçu la parole, elle la personnifie; l'âme n'est plus considérée en elle-même, mais dans sa doctrine; elle devient un fidèle, c'est-à-dire un fils ou disciple du royaume des cieux ou des églises chrétiennes.

Telle est l'acception régulière et personnifiée du symbole *semence*.

4° Si les termes de tropologie, d'allégorie et d'anagogie ont un double aspect, et doivent recevoir une double définition, et si leurs définitions laissent encore à désirer, il ne faut pas s'étonner de ce que les anciens commentateurs n'en ont pas toujours fait la distinction.

III. Règles générales des sens scripturaux. — Tout sens contextuel ou suivi des Ecritures est exprimé soit littéralement, soit symboliquement, soit dans un langage mixte, c'est-à-dire mélangé de littéralisme et de symbolisme.

Les règles les plus générales de tout ces sens, sont : 1° qu'ils doivent être conformes à la raison et sans absurdité; 2° qu'ils doivent être orthodoxes. Ces deux règles n'ont pas besoin d'être développées.

Les autres règles générales ont pour objet d'assurer cette orthodoxie, et d'imposer l'observation, entre chrétiens, de la charité fraternelle. Ce sont celles qui suivent :

1° Tout sens doit être conforme à la foi, c'est-à-dire à la tradition.

L'Ecriture et la tradition sont deux expressions de la même vérité. La clarté des vérités traditionnelles doit illuminer les obscurités de l'Ecriture, et lorsque la foi ne s'exprime pas sur une question, l'enseignement de la tradition doit suppléer à son silence. Autrement, l'explication procède de l'interprétation particulière, réprouvée dans l'Eglise même.

L'autorité de l'Ecriture et celle de l'Eglise ne sont qu'une seule et même autorité; mais l'Ecriture renfermant des éléments divers, propres à la loi d'Adam et à celle de Moïse qui ne sont plus usitées, on ne peut expliquer les obscurités qui résultent d'un état de choses aussi compliqué qu'en s'appuyant sur l'enseignement de l'Eglise. C'est à la foi annoncée par la parole

1. Biblia maxima, Proleg. art. 11, cap. II.

vivante d'élucider la parole écrite et d'y porter la lumière sans mélange d'erreur. Renverser cet ordre, c'est préférer la révélation commencée de Moïse à la révélation parfaite de Jésus-Christ; c'est regarder en arrière, retourner au mosaïsme, à la loi naturelle, et aller au hasard, c'est-à-dire aux abîmes.

Dès l'origine de l'Eglise, S. Clément, pape, appuie avec force sur cette règle (1); et il exige, en vertu de son autorité pontificale, que l'Ecriture ne soit expliquée que par des principes empruntés à la tradition. Cette tradition que recommande le pape S. Clément, ne peut être que celle qu'avaient transmise les Apôtres, et que vénérait Clément d'Alexandrie.

L'obscurité des Ecritures est de telle nature, dit S. Augustin, qu'il est difficile qu'elles ne soient entendues que d'une seule manière; mais, quel que soit le sens produit, il faut qu'il s'accorde avec la règle de la foi. » — « Un Evangéliste ne rapporte rien de contraire au récit d'un autre Evangéliste, lors même qu'il se manifeste quelque désaccord. » — « Faites donc attention, dit-il encore, à ce qu'ont fait les Saints, de peur que l'interprétation ne paraisse nous appartenir. Nous devons entendre ces paroles comme les Saints les ont comprises (2). »

Voici l'acte de foi que Grégoire XIII demandait aux Grecs: « J'admets la Sainte-Ecriture dans le sens qu'a maintenu et que maintient la sainte Eglise, à qui il appartient de juger du vrai sens et de l'interprétation des Saintes-Ecritures; et je ne la recevrai et ne l'interpréterai que conformément au consentement unanime des Pères (3). »

Le saint concile de Trente, pour réprimer la hardiesse de certains esprits, défend que personne, en s'appuyant sur sa prudence, ne fasse violence à la Sainte Ecriture pour l'amener à son sens dans les matières de foi et de mœurs qui sont utiles à l'édification de la doctrine chrétienne, contrairement au sens qu'a maintenu et que maintient la sainte Mère l'Eglise, à qui il appartient de décider du vrai sens et de l'interprétation de la Sainte-Ecriture; ou même qu'il ose interpréter cette Ecriture contrairement au consentement unanime des Pères, lors même que ces interprétations ne devraient jamais voir le jour (4). »

1. « Relatum est nobis quod quidam in vestris partibus commorantes, adversantur sanis doctrinis et (prout eis videtur) non secundum traditionem patris (*alias* traditiones patrum), sed juxta suum sensum docere videntur. Multas enim quidam, ut audivimus, vestrarum partium, secundum ingenium hominum, ex his quæ legunt verisimilitudines capiunt; et ideo diligenter observandum est ut lex Dei cum legitur, non secundum propriam ingenii intelligentiam legatur vel doceatur. Sunt enim multa verba in Scripturis divinis quæ possunt trahi ad eum sensum quem sibi unusquisque sponte præsumpsit, sed fieri non oportet. Non enim sensum quem extrinsecus adulteratis, alienum et extraneum debetis quærere, aut quomodo (*alias* quoquomodo) ipsum Scripturarum auctoritate confirmatis, sed ex ipsis Scripturis sensum capere veritatis. Et ideo oportet ab eo intelligentiam discere Scripturarum qui eam a majoribus, secundum veritatem sibi traditam, servavit, ut ipse possit ea, quæ recte suscepit, competenter asserere. Cum enim ex divinis Scripturis integram quis et firmam regulam veritatis susceperit, absurdum non erit, si aliquid etiam ex eruditione communi ac liberalibus studiis quæ forte in pueritia attigit, ad assertionem veri dogmatis conferat; ita tamen ut ubi vera didicit, falsa et simulata declinet » (Clem. papæ Epist. v decret. — Labbe, Concil. tom. I).

2. « Sic se habet obscuritas Scripturarum, difficile est ut unum pariat intellectum. Quicumque tamen intellectus exierit, opus est ut regulæ fidei congruat » (S. Aug. in Psalm. LXXV). « Evangelista non est Evangelistæ contrarius in his quæ narrat, licet non concordet » (S. Aug. sup. Joann. Tract. CXII. — V. Ruiz, regula 216). « Attendite in facta Sanctorum, ne forte nostra videatur interpretatio. Quomodo hæc verba intellexerunt Sancti, sic utique intelligenda sunt » (S. Aug. Sermo XXI in Matth. Conf. Sermo XVIII)

3. « Sanctam Scripturam juxta eum sensum quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione sanctarum Scripturarum, admitto; nec eam unquam nisi juxta unanimem consensum Patrum accipiam et interpretabor » (Bull. Greg. XIII, confessio ortnodoxæ fidei a Græcis emittenda).

4. Concil. trid. Sessio IV.

Jean de Raguse, dans le concile de Bâle, a proclamé les règles suivantes :

« Toute Ecriture de l'Ancien et du Nouveau-Testament, renfermée dans le volume de la Bible, n'a été émise par son auteur qu'en vertu de l'inspiration du Saint-Esprit (1). »

En conséquence, « la certitude de vérité de la Sainte-Ecriture canonique est telle, que rien d'erroné ne peut s'y rencontrer (2).

« Et puisqu'il existe une grande difficulté pour comprendre les Saintes-Ecritures, il est nécessaire que nous en possédions des interprètes diligents et fidèles (3). »

« Or, parmi ces interprètes..., il faut choisir ceux qui réunissent les conditions nécessaires, tels que Jérôme, Ambroise, Augustin, Grégoire et autres (4). »

« Et, de même que la Sainte-Ecriture reçoit dans les paroles de son texte une interprétation et une exposition, de même les docteurs qui l'expliquent doivent recevoir eux-mêmes l'interprétation et l'exposition de leurs paroles... Il faut comparer les opinions des docteurs, et les concilier, s'il y paraît quelque contrariété. Si elles ne peuvent s'accorder, on doit recevoir l'opinion du docteur qui se rapproche le plus de la vérité et du sens que s'est proposé l'auteur des Ecritures, qui est l'Esprit-Saint, ou l'opinion qui est la plus autorisée par l'Eglise (5). »

Enfin, « la Sainte-Ecriture, dans sa réception et son interprétation authentique, dans son intelligence sincère et véritable, et toute exposition de tout docteur catholique, se résoud finalement dans l'autorité, le sentiment et l'approbation de l'Eglise universelle, comme dans le premier et universel principe de doctrine, de science et de foi (6). »

« Quel juge plus saint peut-on avoir, sur les questions qui ressortent de la Sainte-Ecriture, que le constant et perpétuel consentement de l'Eglise catholique depuis la naissance de la religion jusqu'à notre temps; de l'Eglise que n'a pu séduire aucune fourberie, aucune ruse des hérétiques ?..... Quel juge plus compétent peut-il exister de la tradition apostolique, des écrits des Apôtres et de ceux des anciens, consignés dans les monuments ? Cette règle, que l'Eglise de Jésus-Christ a reconnue comme très sûre, elle l'a conservée entière et inviolée, et l'a mise en usage comme le meilleur moyen de comprendre les Ecritures. Quel juge plus intègre des témoignages des saints et anciens Pères grecs et latins, dont plusieurs, très rapprochés des temps apostoliques, ont puisé dans leurs sources très pures la véritable et saine intelligence de la loi évangélique, tandis que les autres, ornés de la plus haute innocence de vie, de foi, de sainteté et de piété, pourvus de tous les dons de la nature et de la science, éclairés par la splendeur de l'Esprit divin, ont employé toutes leurs forces au grand et continuel travail d'étudier des saintes Lettres, et d'en pénétrer les sens cachés ? Très éloignés de la haine et de la colère et des passions humaines,... comment n'en jugeraient-ils pas sainement et avec intégrité (7) ? »

1. Joann. a Ragusio, regula 1ª — Labbe, Concil. tom. XII.
2. Ibid. regula 2.
3. Ibid. regula 12.
4. Ibid. regula 13.
5. Ibid. regula 14.
6. Ibid.
7. Petri Fontidonii oratio. — Labbe, Concil. Trident. tom. XIV. — Conf. tom. XII, col. 903-904.

Si l'explication des sens scripturaux suppose la foi en l'Eglise et à la tradition, les preuves tirées de l'Ecriture sont peu efficaces pour terminer les controverses avec les hérétiques qui méconnaissent la tradition et la foi.

« Souvenez-vous, dit S. Hilaire, qu'il n'y a point d'hérétiques qui n'affirment faussement que les blasphèmes qu'ils enseignent s'accordent avec les Ecritures (1). »

« L'Ecriture toute seule ne finit pas les contestations, dit Bourdaloue dans son deuxième panégyrique de S. Pierre ; au contraire, elle en est elle-même le sujet. »

C'est ce qui a fait dire à S. Augustin que le but principal des textes symboliques ne doit point être manifesté aux esprits disputeurs et infidèles (2). Telle est la raison de l'ancienne loi du secret.

2° Les obscurités des Ecritures ne peuvent être complètement élucidées qu'avec le secours de la tradition.

Tantôt les Ecritures semblent n'exprimer qu'un sens littéral, et alors la connaissance des langues paraît suffisante pour les comprendre; tantôt le langage est symbolique, et cette connaissance ne peut plus suffire. Et lorsque le texte donne naissance à deux ou trois sens parallèles, les uns sont principaux et occupent le texte entier; d'autres sens ne sont que partiels; dans ce cas, il ne suffit pas de l'interpréter comme un livre ordinaire. Cette complication ne crée aucune confusion, car elle n'est pas le produit du hasard; elle est conçue de manière à indiquer les relations des trois révélations divines. Ainsi, la forme mosaïque domine dans le Lévitique, la forme naturelle dans l'Apocalypse, et la forme symboliquement spirituelle dans le Cantique. Les sens partiels contribuent à la beauté de l'ensemble; ils sont aux sens principaux ce que le reflet est à la couleur, la frange à un vêtement; et tous ensemble sont comme un instrument de musique auquel un artiste habile fait rendre soit une simple mélodie, soit une composition harmonique dont les hardies dissonances choquent les oreilles incultes du vulgaire, et charment les auditeurs exercés et choisis.

Quelques-uns de ces sens sont donc incomplets, mais seulement quand on les considère isolément; ils remplissent des fonctions régulières dans le texte, si l'on a égard à leur ensemble parfait.

C'est pourquoi les Pères passent sans hésitation d'un sens à l'autre : « Jusqu'ici, dit S. Jérôme, ne voulant pas paraître omettre complètement l'histoire, nous avons fait au sens une sorte de violence, et nous avons traîné en captivité des passages qui ne se suivent pas : maintenant, retournons à la tropologie (3). »

Si l'on ne peut donner à un passage un sens littéral et mosaïque, il

1. « Memento nemimem hæreticorum esse qui se nunc non secundum Scripturas prædicare ea quibus blasphemat, mentiatur... Omnes Scripturas (Manichæus et Marcion) sine sensu loquuntur... Scripturæ enim non in legendo sunt. sed in intelligendo, neque in prævaricatione sunt sed in charitate » (S. Hilar. ad Const.).

2. « Illud quod magis propheta hujus libri (Geneseos) auctor intendit, ut ejus narratio rerum factarum esset etiam præfiguratio futurarum, non est contentiosis et infidelibus sensibus ingerendum » (S. Aug. Contra adv. legis, I, cap. XIII).

3. « Hucusque ne omnino prætermittere historiam videremur, quodammodo vim fecimus intellectui, et in captivitatem traximus sententias non sequentes. Nunc..... ad expositionem tropologicam revertamur » (S. Hieron. in Habac., cap. III).

faut, dit S. Augustin, imiter les Apôtres qui ont expliqué figurément par le Nouveau-Testament les faits rapportés par l'Ancien. « Celui qui voudra recevoir selon la lettre ce qui est écrit, c'est-à-dire qui ne voudra pas lui attribuer un sens autre que celui manifesté par la lettre, et qui pourra éviter les blasphèmes, et n'énoncer que ce qui s'accorde avec la foi catholique, non-seulement on ne doit lui porter aucune envie, mais on doit le regarder comme une intelligence de premier ordre et digne de louange. Mais, si nous ne trouvons aucun moyen de donner un sens pieux et digne de Dieu à ce qui est écrit, si ce n'est en croyant que ces choses sont proposées figurément et en énigmes, nous avons l'autorité des Apôtres qui expliquent une quantité d'énigmes de l'Ancien-Testament, et nous avons le moyen que nous cherchons, avec l'aide de Celui qui nous exhorte à demander, à chercher, et à frapper. Nous expliquons l'histoire, et la prophétie, et toutes ces figures, conformément à la foi catholique, en attendant une explication meilleure et plus habile que nous pourrions proposer, nous ou toute autre personne à qui le Seigneur pourrait la révéler (1). »

On voit que S. Augustin, qui préférait le sens littéral pour la Génèse, ne pense ni tomber dans l'erreur, ni manquer de respect à la Parole, en passant d'un sens littéral trop obscur à un sens figuratif imparfait.

Un sens secondaire n'est pas pour cela un sens défectueux, mais il est l'occasion la plus ordinaire des objections. Un lecteur prévenu ou ignorant suit un sens qui s'interrompt, se perd dans l'obscurité, et lui échappe. Il ne voit pas un autre sens qui était d'abord caché, et qui se manifeste en éclipsant le premier; il ne peut saisir l'harmonie qui résulte d'un tel état de choses, parce qu'elle est inconnue dans tous les livres humains. Il s'irrite d'abord; puis il vient à se persuader que de telles Ecritures, qu'il n'aurait pas composées de cette sorte, ne peuvent être l'œuvre de la suprême Sagesse. Et après avoir imaginé une telle conclusion, il la fait accepter par d'autres esprits aussi peu éclairés que le sien.

A la vérité, la multiplicité des sens rend difficile l'explication définitive des textes. N'a-t-on omis aucun des sens qu'ils renferment? N'a-t-on pas subordonné les sens principaux aux sens secondaires? etc. Les Pères recherchent plus volontiers le sens spirituel, et les modernes préfèrent le sens littéral. Les uns et les autres sont en cela irréprochables; mais ils n'expliquent pas le livre; ils étudient l'un de ses sens seulement; ils peuvent approfondir ce sens, mais ils n'apprécient pas le texte dans la somme de ses accidents et de ses significations.

Sérarius avait le sentiment de cet état de choses, lorsqu'il disait : « Autre chose est chercher le sens des Ecritures, autre chose est le trouver, et autre chose est trouver le sens vrai, probable ou authentique (2). »

Ce mode d'existence des sens scripturaux rend un compte général des objections, des travestissements et des parodies dont les Ecritures sont l'objet, et qui les laissent subsiter dans leur intégrité; de sorte que les objections sont toujours à recommencer, et recommencent toujours avec le même succès pour les esprits qui jugent des choses de la religion chrétienne sans la connaître.

1. S. August. de Genesi contra Manich. lib. II cap. II.
2. Prolegom. cap. XXI, Quæst. ult.

3. Les enseignements de la foi et de la tradition étant acceptés et mis en pratique, le commentateur doit suppléer à leurs lacunes par tous les moyens que la science et le raisonnement mettent à sa disposition.

« Expliquer les Écritures par des moyens rationnels et non par l'autorité, dit S. Augustin, est périlleux (1). »

Cependant il nous est ordonné de scruter les Ecritures, parce que, si la vérité ne s'y découvre pas facilement, on peut l'y trouver avec de l'étude et du travail (2).

C'est ainsi que S. Augustin lui-même loue le donatiste Tichonius, qui avait fait de nombreux raisonnements pour comprendre un passage de l'Apocalypse (3).

Jean de Raguse enseigne, en s'appuyant sur S. Augustin, que « toute vérité se trouve, soit latente, soit évidente, dans les Ecritures. Pour l'obtenir, il faut procéder comme dans les autres sciences spéculatives, morales, ou profanes. Les conclusions et les conséquences sont renfermées dans leurs prémisses..., et sont expliquées selon les exigences des choses, des temps, des personnes et des circonstances (4). »

Et, quand ces précautions ont été prises, « certains passages des Ecritures qui semblaient difficiles, dit S. Augustin, paraissent faciles dès qu'ils sont expliqués... Si donc tel passage vous semble difficile parce que vous ne le comprenez pas, qu'il soit dur pour l'impie, mais que votre piété le rende doux; et quand il sera expliqué, il deviendra pour vous comme de l'huile qui pénétrera jusqu'aux os... Vous êtes un enfant; vous ne comprenez pas encore les mystères des paroles. Peut-être le pain vous est-il refusé, et devez-vous être encore nourri avec le lait. Ne vous irritez pas contre les mamelles; ce sont elles qui vous prépareront à la table où vous ne pouvez pas encore vous asseoir... Ces discours vous étaient durs; ils sont devenus doux. Cette douceur ne leur a pas fait perdre leur vertu, car ils se sont changés en traits pénétrants. Peut-être ne devez vous pas être encore armé de ces traits, et la lumière du passage obscur n'a pas encore brillé pour vous (5). » — « Que chacun se saisisse donc de ce qu'il peut prendre; et, où il ne peut comprendre, qu'il rende honneur à l'Ecriture de Dieu, et qu'il se maintienne dans la crainte (6). »

Lors donc que le cardinal Cajétan dit qu'« on ne doit pas rejeter un sens nouveau, parce qu'il ne s'accorde pas avec les anciens docteurs, car Dieu n'a pas fixé l'exposition des Ecritures à leurs opinions (7), » il n'est pas question de ce qui regarde la foi et les mœurs, comme s'exprime le concile de Trente, mais des simples opinions théoriques et scientifiques.

1. « Rationibus exponere sanctam Scripturam et non auctoritate, periculosum est » (S. August. de Doctr. Christ. lib. III, cap. XXVIII).
2. « Idcirco.... scrutari jubemur Scripturas, quod veritas in illis non ita facile se det obviam, sed studio ac labore possit inveniri » (Oratio III Georgii schol. in append concilii Florent. Labbe, tom. XIII, col. 638).
3. « (Tichonius) in Apocalypsi Joannis quærit quemadmodum intelligendi sunt Angeli Ecclesiarum septem quibus scribere jubetur. Et ratiocinatur multipliciter, et ad hoc pervenit, ut ipsos angelos intelligamus ecclesias » (S Aug. de doctr. Christ, lib. III, cap. XXX).
4. « Unde Augustinus : Omnis veritas in Scripturis continetur latens aut patens, quemadmodum et in aliis scientiis sive speculativis, sive moralibus et civilibus, conclusiones et determinationes in earum principiis continentur, quæ juxta exigentiam rerum, temporis et personarum atque occasionum varietatem educuntur et explicantur. ut notum est cuilibet in scholasticis disciplinis erudito, quæ quidem eductio fit per modum illationis vel determinationis etc » (Joann. a Ragusio, Concil. basil. Labbe, tom. XII, col. 1030).
5. S. Aug. in Psalm. LIV.
6. S. Aug. de Genesi ad litt. cap. XX.
7. C. Cajet. De Arcan. fidei.

Entre les deux limites extrêmes, de ce qui est ordonné et de ce qui est défendu, se trouve un vaste espace, où l'on peut s'exercer librement, dans un esprit d'obéissance filiale. Ce champ d'investigations a été parcouru en tous sens par les Pères, mus par l'amour et le désir de connaître la vérité; et ils exhortent les esprits que les mêmes sentiments animent, à se joindre à eux, et à continuer leurs travaux. Malheureusement, ces travaux sont rarement récompensés par le succès; car, dit S. Jérôme, « on trouve plusieurs personnes qui prétendent pouvoir résoudre les mystères des Ecritures; mais ceux qui trouvent une solution vraie sont en petit nombre (1). »

4°. Toute explication catholique et non absurde a le droit d'être tolérée.

Personne, hors l'Eglise ou ses représentants, n'a le droit d'imposer la foi en un sens qu'il a découvert ou cru découvrir dans les Ecritures, si l'on peut attribuer au texte un autre sens qui n'est ni hétérodoxe, ni absurde; et personne n'a le droit de condamner une explication qui réunit ces deux conditions.

La constitution des Ecritures confère aux orthodoxes une grande latitude d'interprétation. Chacun peut s'attacher à un sens principal, ou à un sens secondaire; à un sens suivi, ou à un sens isolé ou interrompu; et ce qui semble, dès l'abord, le plus hasardé et moins utile, peut mettre sur la voie d'une vérité nouvelle. Les Ecritures sont comparées à un festin spirituel: chacun choisit ce qui lui plaît, à condition de ne point blâmer le goût d'autrui, de ne point troubler l'ordre, et de se comporter avec urbanité, modestie et circonspection (2).

« On ne doit rien rejeter, dans les sens de l'Ecriture, de ce qui ne s'oppose pas à la pureté de la foi (3). »

« Il faut même se féliciter, dit S. Augustin, si l'Ecriture est exposée, sans absurdité, en plusieurs manières (4). »

« J'expose à votre charité ce qui me semble vrai, ajoute le même Père, mais non pour vous éloigner de ceux qui vous diront peut-être quelque chose de meilleur (5). »

« Si quelqu'un, dit S. Jérôme (6), pense que ceci est trop forcé, et contraire à la simplicité de l'Ecriture, qu'il s'y trouve plus d'artifice d'éloquence que d'interprétation vraie..., qu'il suive l'explication que lui-même a trouvée! »

« Les allégories, même faibles, qui procèdent d'un pieux mouvement de l'âme, sont exemptes de faute (7). »

Ainsi, dit Acosta, « que le sens soit mystique, ou littéral, ou accommo-

1. S. Hieron in Eccles.
2. « Quidquid.... in sacra Scriptura invenitur, edendum est : quia et ejus parva simplicem componunt vitam, et ejus magna subtilem ædificant intelligentiam » (S. Greg. in Ezech. lib. I Homil. x).
3. « In intellectu sacræ Scripturæ respui non debet quidquid sanæ fidei non resistit » (S. Greg. Epist. ad Domitian. LXIII).
4. « Quod... ad exercendas mentes fidelium in Scripturis Sanctis obscure ponitur, gratulandum est si multis modis, non tamen insipienter, exponitur » (S. Aug. contr. Max. ari. episc. lib. II, cap. XXII).
5. S. Aug. in Psalm. LXXV.
6. « Quod si cui videtur nimis coactum et contra Scripturæ simplicitatem artificio potius eloquii quam vera interpretatione dissertum... quam ipse reperit expositionem, sequatur » (S. Hier. in Mich. cap. II).
7. « Allegoriæ quædam quæ ex piæ mentis affectu procedunt, quamvis imperitæ, culpa carent » (S. Hilar in psalm. LXIII. — V. Ruiz, regula 32).

datice, s'il est vrai, pieux, et non étranger à la lettre, on doit le recevoir avec piété (1). »

Il faut remarquer ce que dit Acosta: qu'il faut recevoir le sens accommodatice s'il est vrai; car, dans ce sens, ce n'est pas l'Ecriture infaillible qui enseigne, mais le commentateur qui en interprète plus ou moins arbitrairement les simples paroles en esprit de foi.

L'extrême tolérance de l'Eglise, en cette matière, est mise en pleine lumière par les paroles du grand Pontife Pie IX: « On ne devrait pas oublier cette vieille et sage maxime : Telle proposition, hérétique dans la bouche d'un hérétique, est catholique dans la bouche d'un catholique; ni entraver la marche pressée de ses compagnons d'armes, ni les condamner à grands cris, et avec une sévérité outrée, pour une expression moins claire, uue phrase moins précise; au risque de détruire leur influence et leur autorité sur les gens de bien. Cette concorde nécessaire, surtout dans les circonstances présentes, nous l'avons souvent recommandée, suivant le désir du divin Maître qui a voulu que tous les siens ne fissent qu'un (2). »

1. « Sive igitur mysticus, sive litteralis, sive accommodatus sensus sit, et pius, et a proposita littera non abhorreat, cum pietate suscipiendus est » (Acosta. De vera etc. lib. III, cap. xx).
2. *Bref du 23 juin 1873 aux Rédacteurs des Etudes religieuses.*

CHAPITRE IV

LE SENS LITTÉRAL DE L'ANCIEN-TESTAMENT.

I. Aspects du sens littéral dans l'Ancien-Testament. — II. Langage littéral. — III. Acceptions littérales; acceptions métaphoriques. — IV. Le sens littéral. — V. Les paraboles littérales.

Dans ce chapitre, le sens littéral n'est pas considéré en lui-même; d'excellents ouvrages en exposent, dans le plus grand détail, les règles grammaticales et critiques. Il est étudié dans ses rapports avec les autres sens qui existent dans les mêmes textes, et comme faisant partie de la théorie générale.

I. A l'origine, l'homme, esprit et matière, était instruit par la parole révélée et par le livre prophétique de la nature. Les choses futures du Christ et de son Eglise, auxquelles il suffisait d'adhérer par une foi plus ou moins implicite, étaient indiquées suffisamment par un symbolisme obscur et la tradition sacrée, son commentaire.

La parole a été bientôt négligée; et lorsque les sophismes de l'esprit et les égarements du cœur eurent corrompu la lettre de l'enseignement de la nature visible, la loi de Dieu parut presque oubliée parmi les hommes.

Alors un renouvellement de la loi devint nécessaire; Moïse l'écrivit littéralement, afin que sa clarté ne permît plus l'invasion involontaire de l'erreur. Et, pour détourner le peuple nouveau de la fascination d'une loi imagée, grandiose, et magnifique. elle apparut d'abord presque toute matérielle. Puis, la loi s'est remplie peu à peu de notions spirituelles, de Moïse aux prophètes, et des prophètes aux auteurs des livres sapientiaux; puis, dans le Nouveau-Testament, de S. Matthieu à S. Paul et à S. Jean, à mesure que l'éducation chrétienne des Juifs contemporains avait dû se perfectionner. Alors, la lettre mosaïque a été éliminée, et l'esprit catholique est sorti vainqueur de toutes les ombres matérielles de la loi symbolique et de la loi écrite.

Ce n'est donc pas plus sous la forme écrite que sous la forme naturelle, que la loi religieuse existe à l'état parfait; erreur que le Protestantisme partage avec l'Islamisme; elle n'est parfaite que sous la forme orale et spirituelle, telle qu'elle est enseignée par l'Eglise et gravée dans les cœurs fidèles (1). C'est alors qu'elle n'a plus de progrès à accomplir pendant la vie présente.

1. « Epistola estis Christi,.... scripta non atramento, sed spiritu Dei vivi : non in tabulis lapideis, sed in tabulis cordis carnalibus » (II Corinth., III, 3).

Une loi écrite n'a donc pas toujours été un instrument nécessaire de religion, et, après le mosaïsme, dont les restes, à peine visibles, ont disparu avec S. Jean, le dernier apôtre, l'inspiration écrite ne s'est plus produite. L'Eglise promulgue des vérités et des ordres qui, pour ne pas faire partie d'un livre inspiré, n'en sont pas moins infaillibles et obligatoires. Ils ne font pas partie, comme les résultats de l'inspiration, du canon des livres sacrés, lettre et sens compris. Les définitions doctrinales de l'Eglise émanent d'une autorité infaillible; elles sont enseignées par les organes vivants de l'Eglise, ce qui exclut toute équivoque et toute obscurité.

L'Ancien-Testament est admirable. Au sortir de la loi primitive, et de ses ténèbres devenues prodigieuses, Moïse propose une loi simple, littérale, exprimée dans le langage vulgaire. et ses traces sont suivies par un grand nombre d'auteurs qui ont successivement vécu pendant plusieurs siècles. Ce livre devait faire éviter les dangers qui avaient perdu la loi naturelle, sans la rejeter; il devait préparer la mission du futur Sauveur, en lui laissant le soin d'opérer le salut, et d'enseigner toute vérité. Il devait donc manifester les influences combinées de la religion naturelle du passé, et de la religion spirituelle de l'avenir, afin de ne rien laisser périr et de constituer les archives religieuses de l'humanité. Il doit résulter, de la réalisation de ces conditions, une harmonie suprême qui, pour nous, est encore confuse, et qu'il serait utile de démêler.

Si l'on ignore les lois de cette harmonie, on se renfermera dans un sens littéral qui conservera toujours quelque chose de mystérieux, parce que, — pour emprunter une expression au langage scientifique, — l'on méconnaîtra la présence *perturbatrice* des autres sens; on les mélangera les uns avec les autres, sans le vouloir et sans le savoir; on s'efforcera vainement de dégager du sein de ces ombres un sens unique, clair, simple; une foule de difficultés plus ou moins graves demeureront indécises, et solliciteront une solution que le commentateur sera dans l'impossibilité de produire.

II. Les auteurs des définitions du sens littéral ont omis une distinction nécessaire.

Ce sens a deux aspects : C'est 1° le sens universel qui se retrouve dans tout texte, soit clair, soit obscur; 2° c'est encore le sens restreint, exclusivement consacré au mosaïsme; c'est-à-dire le sens de la loi écrite et des choses de cette loi.

La qualification de *sens littéral* manque elle-même d'exactitude scientifique; car tout sens qui naît du texte, soit immédiatement, soit médiatement, peut être appelé *littéral*. En effet, si l'on dit que le sens littéral est celui qui fait usage des acceptions propres, on lui refuse donc la métaphore, ce qui serait une grande erreur; et si l'on dit, ce qui est vrai et enseigné par tous les auteurs, qu'il est propre et figuré, on ne définit plus rien, car le langage symboliquement spirituel admet lui-même les acceptions propres des termes grammaticaux et spirituels, et les acceptions métaphoriques des termes matériels.

Pour mieux faire ressortir la difficulté, il convient de citer les définitions du langage littéral, proposées par les auteurs orthodoxes.

Sérarius dit à ce sujet : « Selon Vasquez, le sens littéral est celui que

l'Esprit-Saint a voulu signifier en premier lieu par les paroles prises dans le sens propre et figuré... Et cette définition est la vraie (1). »

Cet auteur ajoute : « Le sens littéral, selon Théodore de Mopsueste, est conforme à la première signification, ou au premier aspect. »

Le Cardinal Bellarmin dit : « Le sens littéral est propre et figuré. » Selon Jean de Raguse, « le sens littéral des Saintes-Ecritures n'est pas (seulement) celui que la lettre offre en premier lieu, mais celui que l'Esprit-Saint, leur auteur, a voulu exprimer..... (2). »

Les défauts de ces définitions sont évidents. Si le sens littéral est immédiat, il n'est plus figuré, et réciproquement ; ensuite, il n'est pas question de savoir si le sens littéral a été voulu par le Saint-Esprit, car il a voulu tous les sens vrais, mais de savoir quelles sont les règles propres à obtenir le sens littéral qu'il a voulu ?

C'est que le sens littéral n'est pas facile à définir : c'est celui dont les Israélites faisaient usage entre eux pour tous les usages de la vie ; c'est le langage usuel ; c'est celui qu'enseigne la grammaire hébraïque. Le sens littéral est partout dans les Ecritures (3), comme l'air est partout dans la nature ; s'il était absent quelque part, on n'y trouverait aucun sens. On ne peut guère définir que les sens d'exception.

La tradition n'apprend pas à parler et à converser avec nos semblables ; mais elle aide à rendre compte des accidents non littéraux occasionnés par la présence des sens cachés que l'Esprit d'inspiration y a mélangés. Ces accidents eux-mêmes sont métaphoriques, par conséquent non étrangers au langage littéral. Ils sont actuellement inusités ; mais ils ne l'ont pas toujours été ; et s'ils n'avaient jamais été usités, la Sainte-Ecriture ne les aurait pas proposés aux hommes, qui ne pourraient en deviner l'usage et l'utilité.

III. Les acceptions littérales reçoivent donc leurs lois dans la grammaire, particulièrement dans celle de la langue hébraïque, comme le langage littéral lui-même.

Pour les exposer sous un jour qui favorise la recherche des sens divers, il convient de les diviser en acceptions *grammaticales* et en acceptions *signifiantes*.

Celles ci sont *matérielles* ou *spirituelles*. Les acceptions matérielles sont propres ou métaphoriques ; et les acceptions spirituelles, ne pouvant être métaphoriques, sont toujours immédiates et propres.

Dans la phrase : « Vous montrez votre puissance contre une feuille que le vent emporte, » les premières paroles sont des acceptions grammaticales qui sont invariables, et des acceptions spirituelles. Les termes : *feuille*, *vent*, et *emporter*, sont des acceptions matérielles et littéralement métaphoriques, qui doivent être interprétées.

Ces distinctions sont absolument nécessaires pour opérer facilement l'analyse d'un texte qui est à la fois littéral et allégorique, et en isoler les sens divers.

Littéralement, il n'y a rien à dire, sur les acceptions propres, qui ne se

1. « Secundum Vasquez.... est sensus litteralis quem Spiritus sanctus per verba, sive propria et usitata, sive metaphorica, significare primum voluit, et hæc vera expositio » (Serarius, Proleg. cap. XXI, quæst. 2).
2. Joann a Ragus. Regula 5.
3. Bellarm. Controv. de Verb. Dei cap. III.

trouvent pas dans la grammaire; ce n'est donc pas le lieu de s'en préoccuper. Il n'en est pas de même des acceptions métaphoriques. Celles-ci sont de deux sortes. Ce sont 1° celles que l'on peut appeler les métaphores matérielles, qui désignent une chose matérielle par l'intermédiaire d'une autre chose matérielle. Habacuc parle de la *lance foudroyante* du Seigneur; si par cette lance on entend la foudre, la métaphore est matérielle. Ce n'est ordinairement qu'une allusion poétique dont l'application littérale n'est pas rigoureuse (1). Cependant, la métaphore matérielle remplit encore, dans l'expression du sens naturel, une fonction considérable, que la suite fera connaître.

2° La métaphore proprement dite désigne une notion spirituelle par l'intermédiaire d'un objet, d'une qualité, ou d'une action matérielle ou corporelle; elle appartient au langage littéral et au langage symbolique. Dans celui-ci, elle s'amplifie et s'universalise de telle sorte qu'elle devient apte à être revêtue d'une forme scientifique, et assujettie à des règles, ce qui n'a pas lieu dans le sens littéral.

C'est l'abondance des métaphores, selon S. Jérôme et S. Augustin (2), qui rend l'Ecriture obscure; c'est pourquoi il est très nécessaire de les étudier. Or, ces sortes d'expressions sont très multipliées dans le langage symbolique; mais les Pères veulent que, dans le langage littéral en particulier, on n'en admette que lorsqu'elles sont exigées par le contexte (3).

Cette règle, qui universalise la métaphore dans le langage symbolique, et qui ne la souffre dans le langage littéral que lorsqu'elle est indispensable, est précieuse en ce que son observation rend impossible la confusion des deux modes d'expression, lors même qu'ils existent dans un seul et même texte.

Elle a encore cet avantage, que la métaphore ordinaire, littéralement abandonnée à l'appréciation du lecteur, est dans le langage symbolique soumise à une règle absolue qui lui confère une certitude relative, mais satisfaisante. Tout terme matériel étant considéré comme un symbole, l'arbitraire est exclu de l'interprétation.

Cependant, si la métaphore ne doit être employée dans le sens littéral qu'avec la plus grande réserve, cet emploi ne laisse pas d'être quelquefois indispensable (4).

1. « Neque enim existimandum est historica historicorum esse figuras, et corporalia corporalium; sed corporalia spiritualium, et historica rerum quæ mente percipiuntur » (Orig. Hom. X in Joann.).

2. « Apocalypsis Joannis tot habet sacramenta quot verba... In verbis singulis multiplices latent intelligentiæ » (Hieron. ad Paulin.) « Sciant autem litterati, modis omnibus locutionis, quos grammatici græco nomine tropos vocant, auctores nostros usos fuisse multiplicius atque copiosius quam possunt existimare vel credere qui nesciunt eos, et in aliis ista didicerunt. Quos tamen tropos qui noverunt, agnoscunt in litteris sanctis, eorumque scientia ad eas intelligendas adjuvantur » (S. August. de Doctr. chr. lib. III, cap. XXIX).

3. « Dico non debere Scripturam exponi metaphorice ad libitum, sed tum solum cum ipsa Scriptura præbet occasionem; alioqui poterimus pervertere omnes Scripturas » (Bellarm. de Christo, lib. I, cap. VI). « Quam maxime fieri possit, interpretemur Scripturam sacram in sensu litterali proprio, nec recurramus ad metaphoram et tropum nisi justa causa nos cogat » (S. Aug. de Doctr. Christ. lib. III, cap. X). « Rarissime et difficillime inveniri potest ambiguitas in propriis verbis, quantum ad libros divinarum Scripturarum spectat, quam non aut circumstantia ipsa sermonis qua cognoscitur scriptorum intentio, aut interpretum collatio, aut præcedentis linguæ solvat inspectio » (S. Aug. ibid. lib. III, cap. V).

4. « In principio cavendum est ne figuratam locutionem ad litteram accipias » (S. August.). « Aliquid figurate scriptum cujus absurda est proprietas non accipiamus sicut littera sonat, sed aliud quod significat intuentes, interiorem hominem spiritali intelligentia nutriamus. Quoniam sapere secundum carnem mors est, sapere autem secundum spiritum vita et pax. Velut si quispiam multa quæ scripta sunt in Cantico Canticorum carnaliter accipiat non ad luminosæ charitatis fructum, sed ad libidinosæ cupiditatis affectum » (S. Aug. de Spir. et Lit. cap. VI). « Veritas non invenitur in translatione significationum (sic enim omnem veram aver-

La suite fera voir que cette sobriété dans l'emploi de la métaphore n'est point applicable à la tropologie, qui n'est littérale qu'en partie.

IV. — On vient de voir que ce que l'on appelle en général le *sens littéral*, doit se décomposer en deux parties, qui doivent être étudiées à part : le *langage littéral*, qui peut être regardé comme le matériel du texte, et le *sens littéral* proprement dit. C'est de ce dernier qu'il est ici question.

Ce sens peut être considéré à plusieurs points de vue.

Comme on l'a fait observer, le sens littéral, considéré en général, est le sens universel (1). Il existe dans tous les textes des Ecritures. Non-seulement il exprime les choses de l'histoire, de la morale et du dogme d'une manière ouverte; mais c'est encore lui qui s'offre dès l'abord, même dans les textes obscurs, enveloppes des sens cachés. Quand S. Jean rapporte ses visions mystérieuses, il se dégage d'abord de son récit un sens littéral qui décrit ces visions telles qu'il les a perçues; puis le lecteur puise dans ce récit littéral, les éléments symboliques qui concourent à l'expression spéciale du sens caché.

Les écrivains sacrés ne s'adressaient pas seulement à la postérité; ils étaient envoyés à leurs contemporains pour les instruire. Les prophéties elles-mêmes sont mélangées d'histoires du temps et de vérités morales et dogmatiques, que les Gentils avaient entachées d'erreurs, ou qu'ils avaient laissées s'obscurcir.

Lorsque ce sens littéral devient très obscur, et porte l'empreinte de sens différents et mystérieux, il n'en est pas altéré; cette empreinte est comme une citation d'un autre ordre de vérités. Par exemple, lorsqu'un Israélite lisait le commencement de la Genèse, ce que le récit a de plus obscur lui suggérait ces observations : que sa loi était née de la loi naturelle; que celle-ci exprimait des vérités précieuses dont le souvenir était affaibli; qu'il devait s'attacher aux promesses faites dans le paradis terrestre, et en désirer ardemment la réalisation (2), etc.

Par ce moyen, l'Israélite s'élevait au dessus du sens littéral de la loi; il se rattachait par la foi aux promesses faites par Dieu à Adam, et à leur réalisation future par le Sauveur.

Le sens littéral se rencontre partout à un autre point de vue.

Le symbolisme ne diffère du langage littéral qu'en ce que le premier fait un usage plus étendu de la métaphore, qu'il assujettit à des règles plus absolues. Cette métaphore appartenant à l'un et à l'autre langage, il s'en suit que, dans un récit symbolique, on reconnaît toujours au moins une ombre de sens littéral (3). Il ne s'agit donc que d'approfondir le texte dans la direction convenable. Par exemple, l'Apocalypse a été commentée peu fructueusement, il est vrai, mais sans absurdité, par des auteurs qui ignoraient le langage symbolique. En effet, le symbolisme n'étant qu'un

terent doctrinam) ; sed in eo quis considerat quid Domino et Omnipotenti perfecte conveniat, et eum deceat... » (Clem. Alex. Strom. VII).

1. « Litteralis sensus in omnibus Scripturæ sententiis reperitur Ille enim solus est fundamentum reliquorum. Si qui ex veteribus videntur significare contrarium, sensum litteralem intellexerunt eum quem verba proprie accepta significant. Sic enim verum est quod non omnes sententiæ habeant sensum litteraralem » (Sylvius, in Thom. tom. I. Quæst. 1, art. 10). « Ex his sensibus, litteralis invenitur in omni sententia tam Veteris quam Novi Testamenti » (Bellarm. Controv. de Verbo Dei, cap. III). Cfr. Frassen, lib. III.

2. « Scio quia Messias venit... cum ergo venerit ille, nobis annuntiabit omnia » (S. Joann. IV, 25).

3. C'est cette ombre qui a donné occasion à la formation du mythe dans les prophéties de la Gentilité dont le texte n'était pas inspiré.

système de métaphores porté jusqu'à ses extrêmes limites, et les métaphores étant admises dans le langage littéral, il en résulte qu'un récit symbolique, même très obscur, manifeste une sorte indécise de sens littéral, que l'on ne doit pas négliger. Ce sens peut être regardé comme n'ayant qu'une importance très secondaire, et peut-être nulle au point de vue de l'enseignement religieux; mais c'est probablement à tort, car il s'oppose à ce que l'on nie l'existence de sens quelconques dans l'Ecriture sacrée, sous prétexte de leur obscurité ou de leur fractionnement.

Tout sens scriptural ne doit donc être exposé qu'avec réserve et une crainte respectueuse (1). On ne doit pas nier un sens littéral dans un texte symbolique, ni un sens spirituel dans un texte évidemment littéral. Un sens encore inconnu a droit au respect, comme un sens manifeste; on doit faire abstraction de toute interprétation particulière, et ne chercher de sûreté que dans une soumission cordiale à toute décision de l'Eglise qui pourrait intervenir. S'il est un sens que l'on ne peut atteindre, on doit le réserver. Ce qui semble d'abord inexplicable peut s'illuminer d'une clarté imprévue. Puisque la science est encore imparfaite, c'est une témérité de nier gratuitement ce qui regarde une question obscure et incertaine. Par exemple, combien de lecteurs ne se sont-ils pas scandalisés de ce que l'Ecriture place quatre animaux dans le ciel? Qu'on s'en étonne, c'est tout simple, parce que l'ignorance s'étonne à chaque pas. Mais il faudrait savoir que le *ciel*, ou le royaume des cieux de la parabole, est l'Eglise; que les *animaux* désignent des corps organisés, tels qu'un corps d'armée, un corps hiérarchique; et que l'Eglise, à ce point de vue, renferme divers corps, dont les qualités diverses sont figurées par la forme ou les mœurs de tels ou tels animaux. Cela supposé, le prophète Ezéchiel a trouvé en Assyrie des figures qui n'avaient rien d'idolâtrique, et qui, semblables en cela aux séraphins et aux chérubins hébraïques, avaient reçu allégoriquement une forme en partie animale. Il était donc utile, pour opérer le rapprochement des trois révélations divines, que le prophète décrivît de telles formes symboliques, et qu'il fît entrevoir que le sens prophétique qu'elles recèlent, doit être identifié avec le sens de ses propres prophéties.

Or, un lecteur qui ne se préoccupe ni de la loi naturelle, ni de son symbolisme, se scandalise en vertu de son ignorance; et c'est mal à propos qu'il se croit autorisé à juger de tels textes mystérieux, de leur convenance, et du sens qu'il faut leur attribuer.

On doit donc adhérer fermement à la règle du cardinal Bellarmin, qui enseigne que « le sens littéral se trouve dans tout passage de l'Ancien et du Nouveau-Testament, » lors même qu'il paraît affaibli ou obscurci par la présence d'un autre sens prédominant. Car, s'il est admis que tous les sens littéraux sont vrais, lors même qu'ils semblent se contredire parce qu'on les comprend mal, ou qu'on ne les considère pas sous leur aspect véritable; on peut, à plus forte raison, assurer qu'ils sont encore vrais lorsque leur obscurité ne permet pas de rendre un compte achevé de leur signification (2).

1. « Cum Scriptura divina multipliciter exponi possit, nulli expositioni aliquis ita præcise inhæreat, ut si certa ratione constiterit hoc esse falsum quod aliquis sensum Scripturæ esse credebat, id nihilominus asserere præsumat; ne Scriptura ex hoc ab infidelibus derideatur, et ne via credendi præcludatur » (S. August. de Genes. ad litt. — Cité et approuvé par S. Thomas, I, Qu. 68, Art. 1).

2. « Manifestis Scripturæ sensibus contravenire, humana ignorantia non est, sed superba arrogantia »

Ces sortes de difficultés n'ont point d'inconvénient pour la foi catholique, qui est orale, et pour laquelle la Bible est un livre savant dont elle permet ou défend la lecture à certaines conditions, selon les exigences des circonstances. Si les catholiques ne peuvent les expliquer, peu importe, puisque la parole de l'Eglise leur enseigne toute vérité nécessaire. Mais de telles objections sont mortelles pour le Protestantisme, qui ne peut les résoudre par les efforts de l'interprétation particulière. C'est ce qui rend compte de l'étonnante créance, obtenue parmi les protestants par une foule de systèmes et d'objections, dont il serait difficile d'exposer toute la misère.

Souvent les Saints Pères s'expriment, au sujet des difficultés des Ecritures, d'une manière qui paraît avoir étonné des commentateurs catholiques. Génébrard, entre autres, fait observer que S. Jérôme et S. Augustin ont été quelquefois injustes envers la lettre (1). Ils ne sont pas les seuls (2); S. Ambroise, S. Grégoire, et plus tard Richard de Saint-Victor (3) ont tenu le même langage. Mais, si l'on examine les exemples que ces auteurs apportent de l'apparente *absurdité* de certains passages, — expression qui n'a pas le même sens en latin que dans la langue française, — l'injure disparaît.

Selon S. Augustin, cette absurdité est celle, non du texte, mais de la personne qui entend littéralement le Cantique des Cantiques (4).

D'après d'autres auteurs, c'est celle du lecteur qui entend à la lettre des expressions anthropomorphites (5).

Il ne s'agit donc le plus souvent que du sens littéral propre, que l'on ne doit pas chercher dans la métaphore. Génébrard lui-même, qui accuse S. Jérôme et S. Augustin d'être injustes envers la lettre, ajoute que le premier appelle puériles ses recherches d'autrefois sur Abdias; et que S. Augustin, dans ses *Rétractations*, reconnaît que ses études littérales sur la Genèse sont très considérables, tandis que ses allégories sur le même livre sont faciles; ce qui signifie qu'il ne leur attribuait pas un grand prix.

Le sens littéral mérite donc la qualification de sens universel; mais ce qui a souvent embrouillé les questions qui lui sont relatives, c'est que, dans un certain sens, il est ordinairement considéré en qualité de sens spécial du mosaïsme.

(Petri Morcati orat. in Concil. Trid. Labbe, tom. XIV, col. 1407). « Quum videatur Scriptura inter se esse contraria, utrumque verum est, quum diversum sit » (S. Hieron. Epist. Damaso). « Evangelista non est Evangelistæ contrarius in his quæ narrat, licet non concordet » (S. Aug. Tract. CXII in Joan.) « Multa et alia dicuntur in Scripturis quæ videntur incredibilia, et tamen vera sunt » (S. Hier. Epist. ad Vital).

1. « Hieronymus atque ideo Augustinus quem litteræ paulo iniquiorem aliquando fuisse accepimus et legimus » (Genebr. Epist. in Orig.).

2. « Possumus... hic discutere aliquod intelligentiæ spiritalis arcanum, præsertim cum hoc videatur absurdum » (S. Ambros. in Luc. XII).

3. « Multa Scripturarum loca ineptum aliquid vel perversum sonant juxta historiam, quæ tamen mystice discussa, rectum aliquid loquuntur juxta spiritualem intelligentiam » (Ricard. a S. V. de Erud. inter hom. Pars I. V. S. Aug. de Doctr. lib. III, c. XVI).

4. « Aliquid figurate scriptum cujus est *absurda* proprietas, non accipiamus sicut littera sonat... velut si quisquam multa quæ scripta sunt in Cantico Canticorum carnaliter accipiat... » (S. August. de Spiritu et Litt. cap. IV). « Beatus est... qui seminat in eloquiis Scripturarum tam Veteris quam Novi instrumenti, et calcat aquas occidentis litteræ, ut metat fructum spiritus vivificantis » (S. Hieron. in Esai. cap. I. V. S. Greg. Moral. in Job. lib. XXI, cap. I).

5. « Cum in prophetis talia invenimus quæ secundum litteram accipientes a rationis tramite exorbitemus, ea allegorice interpretamur... eo quod aliter non potest litteræ ratio stare » (Petri Alphunsi Dialog. — Biblioth. max. PP. tom. XXI).

Le sens littéral est exclusivement employé par le mosaïsme, avec prédominance des acceptions matérielles, de Moïse à Jean-Baptiste; il est encore exclusivement employé par les Evangélistes et dans les Epîtres des Apôtres, avec prédominance des acceptions spirituelles. De Moïse à S. Jean, les sens spirituels se sont lentement substitués aux prescriptions matérielles et cérémonielles de la loi.

Il ne suffit donc pas d'avoir indiqué la distinction du sens littéral universel, et celle du sens littéral restreint du mosaïsme; il est encore nécessaire d'opérer celle du sens littéral et matériel de la loi, et du sens littéral et en grande partie spirituel du Nouveau-Testament.

Cette distinction est indiquée par S. Paul. Pour lui, l'Ancien-Testament exprime l'*ancienneté de la lettre*, parce qu'il propose les prescriptions matérielles de la loi de Moïse, que les chrétiens ne doivent plus observer que dans un sens spirituel; et le Nouveau-Testament enseigne la *nouveauté de l'esprit* (1); c'est-à-dire l'esprit nouveau de l'Evangile, qui réalise spirituellement les prescriptions allégoriques de l'Ancien.

Les rapports de ces deux termes sont exposés par S. Paul sous une forme énigmatique. « La loi, dit-il, ne possédait que l'ombre des biens futurs, mais non l'image même des choses (2). »

Ces biens futurs ou prophétisés ne peuvent être, dans la pensée de S. Paul, que les vérités et les grâces du christianisme, annoncées par les lois expectatives. La loi primordiale en possédait l'image; le mosaïsme n'en avait reçu que l'ombre.

Cette image possédée par la loi d'Adam était celle du monde ou de la nature, œuvre de Dieu. Car « Adam, dit un célèbre théologien, cherchait Dieu, le servait et l'adorait dans ses créatures (3). »

Mais le monde physique, considéré extérieurement, est devenu une occasion d'idolâtrie, de polythéisme, et d'un vague panthéisme. Moïse, pour exclure ces erreurs, n'a pas enseigné une religion nouvelle; il a supprimé la lettre ou l'image symbolique, et lui a substitué une ombre de cette image, qui recélait l'esprit, comme l'image elle-même, sans en avoir les dangers et les inconvénients.

Moïse, en rejetant l'usage des symboles du monde, des éléments, et de l'année, en a conservé l'ombre dans les symboles artificiels du tabernacle, de l'arche, du temple, que les Pères ont expliqués du monde physique. Par ce moyen, les Israélites, qui attendaient les biens promis, étaient assis comme en des limbes obscurs avant le lever de la lumière du monde (4), et ne jouissaient encore que de la lumière des prophètes, comparée à la pâle lueur d'une lampe en un lieu ténébreux (5).

Jésus-Christ a suivi la voie opposée, en remontant de l'ombre à l'image, lorsque, au commencement de sa mission, il a proposé des paraboles de la même famille que celles qui avaient instruit l'humanité lors de l'institution du monde religieux (6).

1. « Nunc autem soluti sumus a lege mortis, in qua detinebamur, ita ut serviamus in novitate spiritus, et non in vetustate litteræ » (Rom. VII, 6).
2. « Umbram enim habens lex futurorum bonorum non ipsam imaginem rerum » (Hebr. X, 1).
3. M. Olier; Catéch. de la vie intérieure, 1e partie, leçon IV.
4. « Ego sum lux mundi » (S. Joann. VIII, 12).
5. « Habemus firmiorem propheticum sermonem : cui benefacitis attendentes, quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco, donec dies elucescat » (II Petr. I, 19).
6. S. Matth. XIII, 35.

Le christianisme a donc été prophétisé sous deux formes : l'une imagée, à l'usage des Gentils, c'est la loi naturelle ; l'autre, voilée des ombres qui couvrent la face de l'Ancien-Testament, c'est la loi écrite.

Le sens des deux formes symboliques est le même; mais, la beauté des images naturelles étant devenue importune et dangereuse, Moïse a choisi une forme effacée, qui ne pouvait éclipser la splendeur spirituelle des biens que le christianisme devait apporter bientôt.

Mais, si l'on veut approfondir la théorie du symbolisme, et reconnaître la raison d'existence des obscurités du langage littéral, il ne faut pas s'arrêter à considérer les ombres mosaïques ; il est nécessaire de remonter de ces ombres aux images empruntées au monde et à la grande parabole du ciel et de la terre. C'est ainsi qu'on pourra reconnaître la vérité antique, quelque soit son vêtement : naturel, mosaïque ou chrétien.

La présence du symbolisme dans les textes littéraux, n'apporte donc point de complication gratuite; elle sert à faire entrevoir les rapports qui unissent les trois révélations divines, et à faire connaître que, si les prophéties sont obscures, c'est surtout parce qu'elles doivent être l'ombre de celles qui appartiennent à la foi patriarcale, de manière à ne pouvoir être confondues avec elles. Les unes et les autres n'avaient qu'un seul objet : le Sauveur et son œuvre (1). Elles ont été le moyen employé par la divine Providence pour mettre les premiers hommes, doués de bonne volonté, en rapport de foi avec l'Eglise future, et les Israélites n'en ont point été privés.

La connaissance des sens cachés est donc nécessaire pour approfondir les Ecritures, et même pour bien connaître le sens littéral mosaïque sous toutes ses faces. Car ce sens, qui paraît souvent facile au lecteur superficiel, est assez souvent, dans la réalité, très profond. Non seulement il exige la connaissance de la langue, des mœurs, et des usages des Hébreux et de l'antiquité en général; non seulement il rend nécessaire une science théologique approfondie, pour interpréter sûrement ce qui regarde le dogme et la morale; il faut encore savoir expliquer littéralement tout ce qui est littéralement explicable, et ne pas aller au delà. Il faut poursuivre ce sens littéral jusqu'à ses derniers confins, et posséder la mesure en vertu de laquelle on saura s'arrêter, et ne pas lui attribuer des formes d'expression qui lui sont étrangères, et qui ne peuvent appartenir qu'à l'une des branches du langage symbolique.

C'est cette dépendance mutuelle des sens divers qui occasionne les contradictions apparentes des Pères, lorsqu'ils donnent la préférence tantôt au sens littéral et tantôt au sens spirituel. C'est que, en thèse générale, ils les estiment tous deux, et ne veulent les sacrifier ni l'un, ni l'autre, parce que l'un et l'autre sont nécessaires, chacun à un point de vue spécial; et on ne peut nier l'un, que l'autre n'en souffre, parce que tous les deux contribuent à la perfection du système scriptural (2).

Il résulte des considérations qui précèdent, que, lorsqu'on étudie les

1. « Neque enim ob aliud ante adventum Domini scripta sunt omnia quæ in sanctis Scripturis legimus, nisi ut illius commendaretur adventus, et futura præsignaretur Ecclesia » (S. Aug. de Catechiz. rud. cap. II n° 6). « Ipsum solum non agnoscis in Scripturis, propter quem factæ sunt Scripturæ » (S. Aug. in psalm. CXXXVII, n° 9). Nos credimus omnia quæ scripsit Moyses ad Christi commendationem pertinere » (S. Aug. contra Faust. lib. XVI). Cette question se représentera plus tard, à l'occasion du sens spirituel.

2. « Non debemus de Scripturarum interpretatione contendere et dicere.... contemnenda historia est, et allegoria sequenda · imo allegoria vana est..., et nullis veritatis fixa radicibus » (S. Hier. in Epist. ad Galat. v).

textes, dans le dessein d'approfondir la totalité des sens qu'ils expriment, c'est surtout à la métaphore que l'on doit avoir égard. La métaphore tient un certain milieu entre l'acception propre, et l'acception symbolique. Le symbolisme n'est que la métaphore systématisée et universalisée, et qui ne cesse d'être la métaphore littérale, qu'en vertu de son extension même. Tous deux sont de même nature, et appartiennent à ce que Théophylacte appelle des *significations obliques*.

Il semble d'abord difficile de faire une distinction nécessaire : celle de la métaphore littérale et du symbole allégorique (1); et si cette distinction n'est pas faite, le langage littéral et le langage symbolique sont irrémédiablement mélangés et confondus; autrement, il n'y a plus d'équivoque et de méprise à craindre.

Il faut remarquer que, dans les livres de Moïse, lorsqu'il n'est pas ouvertement question d'un sens symboliquement exprimé, le style grave et monumental ne renferme presque aucune métaphore, excepté dans la poésie; mais à mesure que les temps du Messie se rapprochent, et que le sens spirituel se dégage des images naturelles et des ombres de la loi, les métaphores littérales deviennent de plus en plus nombreuses. Et lorsque s'ouvre le Nouveau-Testament, et que s'établit le règne du sens spirituel, les métaphores s'expliquent et sont traduites spirituellement. Où se termine, dans cette progression, le sens littéral mosaïque? et où commence le sens spirituel? C'est ce que les définitions ne font pas connaître. La règle est facile; elle vient d'être indiquée et sera développée plus loin : le sens littéral admet la métaphore le moins possible; l'allégorie écrite, au contraire, universalise la métaphore spirituelle; et le sens naturel ajoute à l'allégorie la métaphore matérielle.

Cette règle exclut des sens de l'Ecriture la fantaisie et l'arbitraire; elle rend les explications impossibles si elles ne sont pas vraies.

V. Le langage littéral et le langage symbolique ne se rencontrent pas seulement dans l'emploi de la métaphore, mais encore dans celui de la parabole.

Le sens des paraboles naît de la liaison de plusieurs métaphores dans un même récit. Les paraboles se rapprochent beaucoup des types et figures, qui ne sont réellement que des paraboles dont le sens littéral est historique et vrai. La parabole du *mauvais riche*, qui est littéralement vraie, ne diffère pas des figures.

C'est ainsi que les paraboles ont été le principe des mythes de la Gentilité, et ces mythes, qu'il ne faut pas confondre avec les fables qui sont des mythes corrompus, ne sont réellement que des paraboles développées dans une bonne ou une mauvaise direction. Voilà pourquoi le Sauveur, au début de sa mission, s'adressant aux peuples, « ne leur parlait pas sans paraboles (2), » pour ramener le symbolisme religieux à son état de pureté originelle, de simplicité lumineuse, et en faciliter l'intelligence.

Les Evangélistes ont accentué cette intention, et l'ont rendue évidente S. Matthieu et S. Marc ont mis en usage les symboles naturels, ou de la

1. « Quod si quis dixerit : Ecce in historiæ expositione dum nescis, allegoriæ clausus es retibus; et tropologiam historiæ miscuisti. Audiat non semper metaphoram historiæ, allegoriam consonare; quia frequenter historia ipsa metaphorice texitur » (S. Hier. in Habac. cap. III).
2. S. Matth. XIII, 34.

nature, appropriés aux usages de l'homme : on y voit figurer par préférence tous les emblèmes de l'agriculture. S. Luc personnifie les symboles, et se rapproche davantage de la figure. Puis, dans S. Jean, ce symbolisme initiateur a fait son œuvre; la parabole a disparu; et le Christ et son œuvre paraissent sous forme spirituelle littéralement énoncée, sans image et sans ombre.

C'est comme un spécimen élémentaire des prophéties naturelles et mosaïques, accomplies dans le sein du christianisme.

Les paraboles ont encore pour fonction principale de faire valoir une moralité (1).

L'examen de la doctrine des Pères relative aux paraboles donne lieu à deux observations principales :

1° Origène et Cornelius a Lapide enseignent qu'un personnage d'une parabole littérale ne doit pas recevoir l'application de toutes les particularités de cette parabole (2). Cette règle a été mal comprise par Ribera, qui l'attribue par erreur au sens spirituel (3).

Mais Ribera était un habile allégoriste; il sent qu'il glisse dans une erreur, refuse d'obéir à ce qu'il vient de qualifier de règle utile, et redresse dans la pratique sa méprise théorique. Malheureusement, au lieu de donner un exemple allégorique relatif à la prophétie de l'Eglise, il l'emprunte à la tropologie (4).

2° Selon Cornelius à Lapide, qui s'est beaucoup occupé des sens métaphoriques, Jésus-Christ a souvent attribué aux paraboles un sens immédiat, qu'il appelle grammatical, puis un sens tropologique ou allégorique (5). Ceci est assez exact. Les paraboles expriment quelquefois un sens immédiat et sans réalité, comme celle de *la poutre et de la paille*, ou sans importance, comme celle du *levain dans les trois mesures de farine*; puis un sens allégorique et prophétique, relatif à l'Eglise, et qui se prête en outre à une application morale.

Pour bien saisir la convenance et l'utilité de cette disposition, il est nécessaire de la comparer à ce qui a eu lieu dans l'histoire du symbolisme primitif.

Comme le Seigneur, selon la Genèse, donnait à Adam et à Caïn des leçons de doctrine spirituelle, de même le Christ instruisait ses Apôtres sur le dogme et la morale. Et comme le Seigneur, dans le Paradis, mettait sous les yeux du premier homme les symboles visibles des arbres de vie et de la science, et n'a permis au démon de le tenter que sous la forme significative du serpent, de même le Christ a fait passer sous les yeux de ses disciples les paraboles évangéliques d'une simplicité tout élémentaire. Les

1. « In parabolis æque ac in similitudinibus non omnia sunt similia nec applicanda rei significatæ ... Ita Origenes et Chrysostomus in Matth. XIII; Augustinus, de Civitate Dei XVI, 2; S. Basilius in Regul. brev. interrog. 254, sane ait : Quæ offeruntur similitudines nequaquam eæ omnino singulis earum rerum, ad quas allatæ sunt, partibus respondent; sed illud agunt, ut mentem ad id, de quo agitur argumentum, dirigant » (Cornel. a Lapide, can. XXIX).

2. « In parabolis sæpe non personæ personis, nec partes parabolæ partibus rei significatæ, sed tota parabola toti rei aut sententiæ comparatur » (Cornel. a Lap. in Matth. XI, 16. Canon XXVIII).

3. « Sciamus utilem ad Scripturas canonem. In sensu historico ne verbum quidem minimum esse debere quod illi sensui non conveniat; in allegorico non semper omnia convenire » (Ribera in Zach. III, n° 22).

4. « Hoc pro veterum Patrum expositione dixi; nos enim singula de Christo interpretari tentabimus » (Ibid).

5. « In multis parabolis præter id ad quod primo et principaliter assumuntur, Christum secundum mysteria aliqua insinuare voluit, quasi sensu tropologico vel allegorico » (Cornel. a Lap. Canon XXX). C'est ce que Sandæus a entrevu : « Quotuplex sit parabolæ significatio? Respondeo esse duplicem; laxam sive genericam, et pressam sive specificam » (Sandæus, Theol. symbolica, lib. II, exerc. II).

hommes avaient peu à peu délaissé la doctrine spirituelle, séduits par l'attrait de la fable; le Sauveur a d'abord proposé des paraboles très-simples, empruntées à la nature, puis à l'humanité, et, suivant une voie opposée à celle qui avait conduit à l'erreur, il a enfin supprimé la parabole dans l'évangile de S. Jean, pour lui substituer la doctrine spirituelle que la matérialité du symbolisme avait éclipsée.

C'est que, si la révélation du Christ et de son Eglise est infaillible, l'infaillibilité de la Synagogue paraît s'être réfugiée dans ses Ecritures, tandis que celle de la religion primitive échappe à nos regards. Si nous n'avons égard qu'à nos lumières, il semble que la Providence divine l'avait abandonnée à ses voies. Ici, l'on touche à un profond mystère.

Dans tous les cas, la parabole fondamentale du monde, de la création, ou de la nature, signifiait et prophétisait la création future de la religion véritable par le Messie. C'est pourquoi, dans la Gentilité, toutes choses ont été assimilées à la parabole-mère du monde visible. C'était une chose utile et bonne en soi, que tout rappelât aux hommes distraits les merveilles que devait opérer le Sauveur attendu, de sorte qu'elles ne pouvaient plus s'oublier, et que les superstitions elles-mêmes n'étaient pas sans conserver quelque parenté plus ou moins éloignée avec la vérité dont elles étaient l'expression corrompue. Mais les inconvénients de cette disposition ont été graves: en conformant à la parabole fondamentale les institutions politiques, la forme des territoires, des cités, des temples, des vêtements royaux et pontificaux, et de toutes les sciences, l'architecture, l'astronomie, la chimie, le commerce, le calendrier, l'agriculture, la musique, etc., la multitude de ces symboles artificiels et secondaires a donné naissance à la fable et à une confusion sans bornes. Les mythologues eux-mêmes, ne sachant plus distinguer l'original et ses copies, le corps et l'âme, le fleuve et ses embranchements, ont renversé tous les rapports. Ils ont cru que les religions des Gentils n'ont été que des emblèmes des connaissances profanes de l'Antiquité.

Ce n'est pas le lieu de s'arrêter sur les conséquences de cet état de choses. Il suffit de faire remarquer que le symbolisme confine à la parabole, et par conséquent à la métaphore; de sorte que les limites du sens littéral et du langage symbolique ne sont pas toujours faciles à déterminer scientifiquement. C'est pourquoi il est nécessaire d'user de précaution, et de n'avancer que pas à pas, en examinant avec les développements utiles les différences du sens littéral de l'Ancien-Testament avec celles qui se manifestent dans le sens littéralement spirituel du Nouveau.

CHAPITRE V

LA TROPOLOGIE : LE SENS LITTÉRAL DANS LE NOUVEAU-TESTAMENT.

I. Aspects du sens littéral dans le Nouveau-Testament. — II. Nature de la tropologie. — III. Les citations de l'Ancien-Testament par les auteurs du Nouveau.

Dans le chapitre précédent, on a examiné le mode d'expression et les acceptions littérales, dans les livres de l'Ancien-Testament; celui-ci sera consacré à l'étude du même sens dans le Nouveau, et des rapports théoriques qui relient ces deux variétés du sens littéral.

Dans l'Ancien-Testament, la loi de Moïse est exprimée littéralement, et ses rites sont matériels. Les autres livres qui le composent deviennent de plus en plus spirituels, des prophéties aux livres sapientiaux, à mesure que les temps du Sauveur se rapprochent. Ce spiritualisme, qui semble éclore peu à peu, est la manifestation de la personne et de la doctrine du Christ, dont les prophéties se dégagent des ténèbres profondes où elles paraissaient ensevelies. Il en résulte que le sens messianique moral ou tropologique, ne se compose pas seulement de ce sens, contenu dans le Nouveau-Testament sous forme littérale et historique, mais encore de ce même sens, contenu dans l'Ancien-Testament sous forme semi-allégorique et prophétique.

Dans ce chapitre, destiné à l'examen de la tropologie, il est donc question du sens littéral du Nouveau-Testament, qui regarde le Messie et l'Eglise judéo-chrétienne (1) de Jérusalem, et du sens des prophéties messianiques de l'Ancien.

Ainsi, les prophéties messianiques sont le trait d'union qui réunit la lettre mosaïque à l'esprit chrétien; elles peuvent être regardées comme appartenant soit à l'Ancien, soit au Nouveau-Testament, qui les cite souvent et, en quelque sorte, se les assimile.

I. Le Nouveau-Testament s'ouvre par l'évangile de S. Matthieu. Il est écrit en hébreu, et son style même rappelle celui de l'Ancien-Testament. Il dévoile dans ses paraboles le mystérieux principe du symbolisme religieux, principe qui est la grande parabole naturelle du ciel et de la terre, et commence à l'appliquer au sens spirituel de la future Eglise, dont le Messie seul devait briser les sceaux (2) ou manifester les mystères (3).

S. Marc a fait un abrégé de cet évangile, et en a exclu ce qui regarde

1. L'expression *judéo-chrétien* est applicable ici aux temps évangéliques, lorsque, l'Eglise existant déjà, le mosaïsme, professé par le Sauveur et les apôtres, n'avait pas encore cessé d'être orthodoxe et licite. Il s'agit du temps qui s'est écoulé de Jean-Baptiste à la réprobation d'Israël.
2. Apocal. v.
3. V. pour les détails l'ouvrage intitulé : *Concordances et apparentes discordances des saints Evangiles.*

les controverses relatives à la loi, excepté ce que les Gentils devaient ne savoir pour leur faire apprécier l'opposition des Juifs.

S. Luc continue la progression du littéralisme matériel au littéralisme spirituel; ses paraboles sont tout humaines.

S. Jean est encore plus spirituel; les paraboles ont disparu de son évangile.

Enfin, les Epîtres des Apôtres sont presque toutes spirituelles. L'Ancien-Testament, par exemple, semblait attribuer à Dieu des membres humains et des facultés ou des passions qui n'appartiennent qu'aux créatures; le Nouveau-Testament enseigne implicitement que ce n'*était* qu'un voile de spiritualisme, en ce que ces sortes d'expressions s'y *multiplient* avec une exubérance significative, et qui témoigne que c'est *un* mode d'explication des antiques symboles : le *ferment* des pharisiens, le *casque* du salut, le *glaive* et le *pain* de la parole, et une foule de métaphores paraboliques, ne peuvent avoir un but autre que la déclaration du langage mystérieux des prophéties (1). Ces sortes d'expressions ne peuvent trouver leur raison d'être dans le goût des allégories; la progression spirituelle que nous signalons fait reconnaître, par sa régularité, l'emploi d'un procédé systématique, propre à conduire le lecteur attentif à l'interprétation véritable du symbolisme religieux.

Lorsque les Epîtres et les Evangiles ont conduit le monde judaïque aux portes de l'Eglise spirituelle des Gentils, le sens littéral mosaïque disparaît; il est dépassé par le spiritualisme chrétien; et le symbolisme naturel apparaît encore dans l'Apocalypse. Quand l'édifice mosaïque est rasé, ses fondement naturels sont momentanément mis au jour, puis creusés de nouveau, et ses pierres dispersées. L'édifice de la doctrine catholique s'élève seul sur les ruines du mosaïsme et de la religion naturelle. La révélation du paradis terrestre et celle du Sinaï ont servi celle du Messie et l'ont préparée; elles sont transformées en la doctrine infaillible enseignée par l'Eglise.

Ainsi, l'Ecriture, par le seul aspect de son système, et la disposition de ses styles divers, fait voir que la loi de Moïse, qui a arraché les Israélites à la fascination idolâtrique des symboles de la nature, pour les fixer en apparence dans une sorte de réalisme utilitaire, a définitivement conduit l'humanité, par les Prophètes, le Sauveur et les Apôtres, au sein du spiritualisme chrétien. Ce spiritualisme n'avait été déposé dans les livres de Moïse que comme une faible étincelle; à peine y trouve-t-on quelques passages purement spirituels. Mais, contrairement à ce qui a eu lieu dans les religions des Gentils, où la splendeur première a fait place peu à peu à la décadence et à l'absurdité, cette étincelle, incessamment ravivée par le souffle de l'inspiration prophétique, grandit de siècle en siècle, de livre sacré en livre sacré, et projette la lumière jusque dans le Nouveau-Testament, par des voies inattendues, mais sûres, pour briller d'un vif éclat au sein de l'Eglise. On voit dans le Nouveau-Testament combien l'esprit était impatient, en quelque sorte, de franchir les limites étroites de la Judée, de briser les entraves littérales et matérielles de la loi cérémonielle, et d'en faire sortir la loi orale et spirituelle. C'est ce qui a été accompli lorsque l'Eglise de Jérusalem a dépouillé peu à peu toute forme judaïque, lorsque

1 Toutes ces expressions seront relevées et examinées dans le traité de l'explication des symboles.

le temple a été détruit, et qu'un gentil s'est assis sur la chaire de Pierre. Alors, l'Eglise judéo-chrétienne de Jérusalem s'est transformée en l'Eglise catholique de Rome, à qui appartiennent les nations fidèles, ou les Gentils, c'est-à-dire le genre humain tout entier, en attendant le retour prophétisé des enfants d'Abraham, aux jours de l'apostasie et de l'abomination.

Quant cette transition est suffisamment opérée, l'inspiration cesse. Le livre des Actes est déjà brusquement interrompu; la production des livres sacrés est remplacée par une doctrine orale, comme autrefois les symboles naturels avaient été remplacés par l'écriture alphabétique de la loi.

Ainsi, les Ecritures sont complètes en ce qu'elles ont transporté dans l'Eglise les promesses, les adoptions et les bénédictions antiques, les prophéties et toutes les vérités semées sur la terre depuis l'origine. Mais ce n'est là que la surface du texte, parce que ces mêmes Ecritures, considérées dans leur sens caché et spirituel, racontent l'histoire de l'Eglise depuis sa fondation jusqu'à la consommation du monde. C'est par l'existence du sens spirituel, que la parole de Dieu, exprimée tantôt symboliquement, tantôt littéralement, ne passe pas, ne vieillit pas; elle ne fait que changer de vêtement, pour être accueillie et aimée par les hommes de tous les temps. Elle demeure à toujours : c'est l'Evangile éternel.

II. Le sens tropologique est relatif au Sauveur pendant sa vie mortelle, et à l'Eglise de Jérusalem. Car la sainte Eglise catholique doit traverser trois phases. La première tolérait l'accomplissement de quelques rites du mosaïsme; elle date de la prédication de Jean-Baptiste, et s'est terminée à la ruine du temple. Alors le judéo-christianisme, à la suite du mosaïsme pur, est devenu une sorte d'hérésie.

La seconde phase est le temps actuel de l'Eglise des nations, dont le siège est à Rome, et qui doit se perpétuer jusqu'à la consommation du monde.

La troisième phase est contemporaine de la fin de la seconde, et aura lieu lorsque les Juifs convertis seront réunis aux Gentils. Après la grande et dernière persécution, l'Eglise sera réorganisée temporellement au temps d'Enoch et d'Elie, dépositaires des traditions de la Gentilité antédiluvienne et de celles du mosaïsme. Ce sont, dit l'Apocalypse, les deux témoins qui disposeront l'Eglise à se présenter devant le souverain Juge, en qualité d'héritière fidèle de tout ce qu'il y aura eu de saint sur la terre, depuis l'origine de la religion.

La tropologie règne dans le Nouveau-Testament. C'est un petit monde, si on en suppute les années; il est grand, si l'on a égard aux personnages qui le remplissent et à l'œuvre qu'ils ont conduite à sa fin. Toute chose antérieure y aboutit; toute chose postérieure en procède. C'est un monde central de révélation, de rédemption, de création nouvelle et de consommation, qui constitue un tout parfait, et d'une nature à part.

Dans ce monde, que le Sauveur avait créé, il est venu, et les Juifs n'ont pas voulu le recevoir; la Synagogue a mis le Christ à mort, et excommunié ses disciples. Alors la loi mosaïque a été accomplie; elle n'avait plus d'objet; le Christ était remonté à son Père, et la Synagogue, qui n'avait pas été condamnée (car le Fils de l'homme s'était soumis à son autorité, et la condamnation aurait rejailli presque sur lui), la Synagogue perdit elle-même sa raison d'existence, et la consommation du monde hébraïque devint imminente.

En même temps, le christianisme a été fondé, et les Apôtres ont opéré la transition de la loi écrite et celle de la loi naturelle à l'Evangile. Ces deux transitions ont été directes. Les Juifs fidèles ont délaissé peu à peu la loi de Moïse pour se rallier à la grande Eglise des Gentils, tandis que, d'une autre part, les Gentils, dont la loi était totalement corrompue, se sont rendus dans l'Eglise sans faire de détour, et sans traverser la loi de Moïse, qui leur était étrangère.

L'Eglise judéo-chrétienne de Jérusalem est le corps, ou la société, de Jésus-Christ pendant sa vie mortelle, tandis que l'Eglise romaine des Gentils est son corps ressuscité selon l'esprit (1).

C'est pourquoi la partie la plus importante des Ecritures est la tropologie, ou le sens du Nouveau-Testament qui regarde le Messie dans sa vie mortelle, et le fait connaître dans la loi naturelle, dans la loi écrite, et dans l'accomplissement de ces deux lois préparatoires, dans le sein de l'Eglise.

1° La loi naturelle, dans le Nouveau-Testament, se trouve dans les prodiges qui ont eu lieu à la naissance, au baptême et à la mort du Christ, qui est né, a travaillé et est mort pour les Juifs et les Gentils. On la rencontre encore dans les Epîtres de l'Apôtre des nations. C'est S. Paul qui explique les figures de Sara et d'Agar, comme le Sauveur avait expliqué celle de Jonas. Il donne aux Gentils convertis les notions nécessaires pour leur faire comprendre que leurs anciennes croyances, défigurées par le gnosticisme, trouvent leur accomplissement en Jésus-Christ.

C'est dans la même intention que S. Jean, pour prophétiser l'avenir de l'Eglise des Gentils, emploie dans l'Apocalypse le langage des prophéties naturelles, dont l'aspect a scandalisé l'ignorance de beaucoup d'esprits.

2° On rencontre encore, dans le Nouveau-Testament, le littéralisme et l'allégorie de l'Ancien. C'est littéralement que le Sauveur est circoncis, qu'il célèbre la pâque, et que, né sous la loi, il se conforme aux prescriptions matérielles de la loi.

C'est allégoriquement que Jean est le type d'Elie; que la passion du Sauveur doit trouver son complément dans les persécutions de l'Eglise; que la conversion de S. Paul figure celle des Juifs de la fin des temps (2). Car, de même que, dans la Genèse, le Sauveur a été préfiguré par Noé, Isaac, et plusieurs autres, à un point de vue particulier, de même, au soir du monde; les Eglises fidèles reproduiront partiellement l'histoire du Sauveur et de ses Apôtres.

3° Enfin, la doctrine de l'Eglise est mélangée dans le Nouveau-Testament à ces formes littérales et naturelles. La substance spirituelle qui était voilée dans l'Ancien y est exposée littéralement. La lumière de cette doctrine efface les ombres anciennes, dans les Epîtres surtout. L'Eglise va succéder à la Synagogue; toutes choses anciennes vont disparaître dans l'oubli du passé; voici venir un monde nouveau.

Quelles sont l'étendue et les limites de ces trois sens, qui semblent se confondre pour créer la suprême harmonie du Nouveau-Testament? Quelles sont les lois de leur agencement? Ce sont des questions prématurées,

1. Coloss. II, 12.
2. Le cardinal Bellarmin se prononce nettement pour la présence, dans l'Ancien et le Nouveau-Testament, des sens allégoriques, tropologiques et anagogiques (De verbo Dei, III).

et il ne serait pas opportun d'en chercher la solution, Il était nécessaire de constater que le sens du Nouveau-Testament, considéré en général, est mixte; il n'est ni littéral comme l'Ancien, ni spirituel comme la doctrine de l'Eglise : il tient de l'un et de l'autre.

La nature mixte des sens relatifs au Sauveur est affirmée par la tradition.

1° S. Augustin enseigne que c'est une grande erreur de ne voir que le sens littéral dans les Ecritures, et qu'il est très hardi de soutenir que tout y est rempli de sens allégoriques. Il conclut que les sens sont, non de deux, mais de trois sortes (1).

Acosta commente ce passage : « S. Augustin, dit-il, veut que l'Ecriture soit triple : temporelle, spirituelle, et composée de ces deux éléments, ce qui arrive fréquemment. Les paroles des prophètes, dit ce Père, sont de trois sortes : certaines regardent la Jérusalem terrestre; quelques-unes la Jérusalem céleste, et d'autres les regardent toutes deux (2). »

Le même auteur fait encore remarquer que S. Jérôme distingue la tropologie du sens mystique et du sens littéral, qui sont les trois sens qu'il trouve dans l'Ecriture..., que Hugues suit son opinion, et veut que la tropologie soit un moyen terme entre le sens littéral et le sens mystique (3).

Tel est l'enseignement de toute la tradition. Si l'on fait abstraction du sens naturel, qui est scientifique et d'une nature à part, et de l'anagogie, qui est un dédoublement mystique de l'allégorie, il ne reste 1° que le sens littéral qui regarde la Jérusalem terrestre des Juifs; 2° l'allégorie qui prophétise la Jérusalem céleste ou l'Eglise; et 3° la tropologie, en partie littérale et en partie spirituelle, qui tient des deux Jérusalem à la fois, c'est-à-dire, qui rapporte les choses du Nouveau-Testament où ont vécu le Sauveur et ses Apôtres, au sein de l'Eglise judéo-chrétienne. Là se rencontrent les restes de la Jérusalem terrestre qui allait périr, et le germe de la Jérusalem spirituelle, que l'incrédulité des enfants d'Abraham allait faire transporter à Rome, pour constituer la grande Eglise catholique de la Gentilité

2° La nature mixte de la tropologie est encore affirmée indirectement par la tradition, mais à un autre point de vue. Toutes choses, dans les Ecritures, indépendamment des sens exclusivement littéraux et allégoriquement spirituels, doivent se rapporter à Jésus-Christ, non dans le détail et dans chaque chapitre, mais dans leur ensemble. S. Augustin, surtout, s'explique sur ce sujet d'une manière catégorique (4).

C'est dans la préoccupation de cette théorie qu'il semble convenable d'entendre les leçons des saints Pères sur ce sujet.

1. « Mihi autem multum videntur errare, qui nullas res gestas in eo genere litterarum aliquid aliud præter id quod eo modo gestæ sunt, significare arbitrantur; ita multum audere qui prorsus ibi omnia significationibus allegoricis involuta esse contendunt. Ideo tripertita, non bipertita esse dixi. » (S. August. de Civit. Dei; XVII, 3).

2. « Augustinus quidem triplicem vult esse Scripturam : temporalem, spiritualem, et ex utroque compositam, quod genus frequentius est. Tripertita, inquit, reperiuntur eloquia prophetarum; siquidem aliqua sunt ad terrenam Hierusalem spectantia, aliqua ad cœlestem, nonnulla ad utramque » (Acosta, lib. III, cap. XV)

3. « Hieronymo placet tropologiam diversam esse a mystico et litterali, in quos tres sensus ille Scripturam distribuit... Cujus sententiam sequitur Hugo (Prolog. I in Sacr.), vultque tropologicum medium esse inter litteralem et mysticum » (Ibid. cap. XIV).

4. « Prope omnis pagina nil aliud sonat quam Christum et Ecclesiam toto orbe diffusam » (S. Aug. Serm. XLVI, n° 33). « Christum igitur sonant hæc omnia; caput illud quod jam ascendit in cœlum, et hoc corpus ejus quod usque laborat in terra. » (S. Aug. contr. Faust. lib. XXII, cap. XCIV). Conf. Ibid. XII, cap. VII).

« La règle de l'Eglise, dit Clément d'Alexandrie, est le concert et l'harmonie de la loi et des prophètes avec le Testament qui nous a été donné par l'avénement du Seigneur (1). »

« Qu'appelle-t-on l'Ancien-Testament, ajoute S. Augustin, si ce n'est le Nouveau qui est caché? Et qu'appelle-t-on le Nouveau-Testament, si ce n'est la révélation de l'Ancien (2). » — Car l'un ne diffère de l'autre que par le nombre des figures, la multiplicité ou le plus petit nombre de choses mystérieuses (3).

S. Grégoire pape s'exprime de la même manière : « Le Nouveau-Testament est allégoriquement caché dans l'Ancien...; le Nouveau se trouve dans l'Ancien ; et, comme nous l'avons dit souvent, ce que l'Ancien a promis, le second l'a tenu; ce que l'un annonce obscurément, l'autre le crie ouvertement. L'Ancien est la prophétie du Nouveau, et le Nouveau est la manifestation de l'Ancien (4). »

Or, si l'Ancien-Testament, le Nouveau et l'Eglise sont liés de la sorte, et si ce lien est le Sauveur, dont la lumière, diffuse avant son avénement, s'est concentrée dans son humanité, et rayonne de là dans le monde chrétien, on ne peut se refuser à recevoir cette conséquence : que, le sens mosaïque étant littéral, et le sens de l'Eglise étant spirituel, il faut que celui du Sauveur, qui est la tropologie, soit tout littéral ou tout spirituel, ou un mélange de littéralisme et de spiritualisme. Si la tropologie est toute littérale, elle est purement mosaïque et étrangère à l'Eglise ; si elle est purement spirituelle, le Sauveur et les Apôtres n'ont pas accompli les rites mosaïques : la solution véritable se trouve donc dans la nature mixte de la tropologie.

Si l'on n'admet pas cette proposition, il semble impossible de comprendre le passage de S. Jérôme qui divise les sens scripturaux en trois classes : le sens littéral qui est au-dessous, l'allégorie qui est au-dessus, et la tropologie qui est leur terme moyen, et qui tient de l'un et de l'autre (5).

5° Cette proposition est encore affirmée par les Ecritures elles-mêmes. Les Apôtres disent, dans les Actes, qu'il est écrit dans le psaume XV : « Vous ne permettrez pas que votre Saint éprouve la corruption. » S. Pierre ajoute que David est mort, et que l'on connaît sa sépulture. Il fait cette remarque pour prouver que ce passage, ne pouvant regarder David, ne peut être appliqué qu'à Jésus-Christ (6).

Il y a donc dans ce passage un sens littéral mosaïque qui regarde David, et un sens littéral tropologique qui regarde Jésus-Christ. Ce sont

1. « Regula autem ecclesiastica est concentus et consensio legis et prophetarum, convenienter Testamento quod traditur per Domini adventum » (Clem. Alex. Strom. lib. VI).

2. « Quid est enim quod dicitur Testamentum vetus, nisi occultatio Novi ? Et quid est aliud quod dicitur Novum, nisi Veteris revelatio? » (S. Aug. de Civit. Dei, XVI, 26).

3. « Testamenta differunt figuris et figuratis, multitudine et paucitate sacramentorum » (Ruiz regula. Cfr. S. Aug. de Vera relig. cap. XXVII. — Conf. de Catechiz. rud. 4. De moribus Ecclesiæ, XXVIII, etc.).

4. « In Testamenti veteris littera Testamentum novum latuit per allegoriam .. Inest Testamento veteri Testamentum novum. Et sicut sæpe jam diximus, quod Testamentum vetus promisit, hoc Novum exhibuit; et quod illud occulte annuntiat, hoc istud exhibitum aperte clamat. Prophetia ergo Testamenti novi Testamentum vetus est, et expositio Testamenti veteris, Testamentum novum » (S. Gregor. papæ, Homil. XI in Ezech.).

5. « Scripturas sanctas intelligamus tripliciter : primum, juxta litteram; secundo, medie per tropologiam; tertio sublimius, ut mystica quæque noscamus... Medie autem et juxta tropologiam, quando recedimus a littera, et paululum ad altiora conscendimus » (S. Hieron. in Ezech. XVI. Cfr. Acosta. lib. III, cap. XIV).

6. Actes II, 29 à 31 ; XIII, 35 à 36.

deux sens littéraux qui se limitent réciproquement, et qui sont interrompus tous deux. La tropologie est donc littérale, au moins en partie.

Mais la tropologie est encore spirituelle. Dans le psaume XXI, à côté des pieds et des mains percés, et des vêtements littéralement partagés, sont mentionnés des lions, des taureaux et des licornes, qui doivent être entendus spirituellement (1).

Dans une citation d'Osée par S. Matthieu, la proposition paraît encore plus claire. Dans les trois mots dont elle se compose : *J'ai appelé mon fils d'Egypte,* le terme *fils* est entendu spirituellement, et le terme *Egypte* dans une acception littérale.

Mais si la nature mixte de la tropologie occasionne parfois des doubles sens littéraux, mosaïques et tropologiques, elle donne encore naissance à des doubles sens spirituels, tropologiques et allégoriques. Ainsi, S. Chrysostôme reconnaît l'existence, en certains passages, de doubles prophéties, qui donnent l'explication de plusieurs difficultés (2).

Enfin, c'est le seul moyen, semble-t-il, d'expliquer un passage très difficile de S. Jérôme (3). Il s'agit de la comparaison de la tropologie et de l'histoire : « Celle-ci est rigoureuse et ne peut s'écarter de son sujet, tandis que la tropologie est libre, et n'est assujettie qu'à l'obligation d'être conforme à la piété, et de suivre le contexte de manière à ne pas réunir avec violence des choses qui sont trop contraires. »

Que peut-être cette étrange liberté de la tropologie, que nulle loi ne limite? Serait-elle un sens accommodatice? Non assurément, car elle ne serait plus un sens de l'Ecriture, mais une application arbitraire de son lecteur. Elle est libre de toute règle, en ce sens que toute règle lui est applicable, qu'elle appartienne au langage littéral ou au langage symbolique, qui sont les deux constituants de la tropologie, et les deux seuls modes d'expression usités dans les Ecritures.

Les observations qui précèdent renferment la solution de la question si controversée des doubles sens littéraux de l'Ancien-Testament. Le sens littéral mosaïque occupe tout le texte de certains récits, tandis que le sens littéral tropologique se montre en quelques passages seulement de ces mêmes textes. Le lecteur est tenté de croire que le sens mosaïque qui est suivi est seul important, et que le sens tropologique ou messianique, qui ne consiste qu'en fragments isolés et interrompus, est une sorte de sens accommodatice. Toute son erreur vient de son ignorance des règles du sens spirituel. La tropologie est en partie littérale, et en partie allégorique. Quand elle est littérale, on la reconnaît facilement; quand elle est allégorique, le lecteur en perd la trace, et s'imagine que tout y est interrompu, sans lien, et comme disposé au hasard. Ainsi, il arrive fréquemment qu'un psaume entier regarde David, et que de courts passages seulement peu-

1. « Scriptum est enim de illo (Domino) quædam ad populum Judæorum, quædam ad nos » (Epist. cathol. S. Barnab. cap. IV). — « Spiritus prophetiæ non semper nec eodem modo prophetæ animum tangit. Aliquando enim spiritus prophetiæ ex præsenti tangit animum prophetantis, et ex futuro nequaquam tangit » (S. Greg. Homil. I in Ezech.).

2. « Propterea multis in locis duplices sunt prophetiæ quæ facile ab assuetioribus comprobandi possunt, ex quibus multa incerta invenire possumus » (S. Chryst. Homil. VII in I ad Corinth.). V. Boufrer. c. X, Sect. V).

3. « Historia stricta est et evagandi non habet facultatem. Tropologia libera, et his tantum legibus circumscripta, ut pietatem sequatur intelligentiæ, sermonisque contextum, nec in rebus multum in se contrariis violenter sit copulandis » (S. Hier. in Habac. I).

vent recevoir une seconde application au Sauveur. La même particularité se rencontre dans la Genèse, et S. Jérôme, qui en fait la remarque, juge à propos de n'en tirer aucune conséquence (1). Mais il y a des exégètes qui concluent superbement que la ressemblance est fortuite, et que la seconde application ne peut préoccuper que des esprits étrangers à la vraie science. Ils exigent qu'on s'en tienne à leur interprétation judaïque, laquelle n'explique rien, et laisse subsister toutes les obscurités et les objections dont elle est l'occasion. Ces personnes se conforment à des opinions déjà anciennes, et qui ont enfin produit l'exégèse rationaliste. Elles n'ont pas reconnu : 1° que le sens littéral exclusif et matériel est celui des Juifs mosaïstes; 2° que le sens purement spirituel et allégoriquement exprimé est prophétique, et ne s'applique qu'à l'Eglise; et 3° que le sens tropologique est le trait d'union qui les met dans un état de parfaite harmonie.

Ce dernier sens est fondamentalement celui du Nouveau-Testament, où le Messie et sa doctrine sont littéralement exposés au grand jour. Il est écrit littéralement, parce qu'il est historique, et que son objet le plus prochain était la conversion des Juifs littéralistes, pendant tout le temps de l'existence de l'Eglise de Jérusalem.

Avant le Nouveau-Testament, le Sauveur était annoncé, mais avec des formes différentes. Sous la loi naturelle, il se montre à travers des types ou figures allégoriques et obscures, telles que Adam, Noé, Melchisédech, Isaac, Joseph.

Sous la loi de Moïse, il ne se dévoile qu'à moitié; il est annoncé dans un style en partie littéral, et en partie allégoriquement spirituel. Quelquefois, un livre entier parle de lui; d'autres fois, et surtout dans les Prophètes, il se montre dans un passage ou un membre de phrase; puis il disparaît et fait place au sens littéral et judaïque. Il arrive encore que tantôt le passage messianique est réellement isolé, tantôt cet isolement n'est qu'apparent; la prophétie se prolonge sous forme allégorique. Alors, les personnes qui ignorent le langage symbolique des Ecritures peuvent croire que les citations des évangélistes ne consistent qu'en un petit nombre de mots, parce qu'elles ne peuvent suivre le contexte tropologique jusque dans ses parties non littérales. Elles ne font pas attention que les passages choisis par les Evangélistes sont ordinairement les plus brefs et les plus isolés, parce qu'ils se proposaient moins alors de prouver que d'inviter le lecteur à s'appuyer d'abord sur le sens relatif à Jésus-Christ, pour parvenir à celui qui prophétise la sainte Eglise. Et s'il en est ainsi, il est évident que l'histoire purement littérale de l'Ancien-Testament, et l'histoire tropologique du Nouveau, ne doivent pas être expliquées de la même manière. L'une est plus matérielle; l'autre est plus spirituelle (2).

« Si les Pères, dit Sérarius, ont plutôt choisi l'Ancien-Testament que le

1. « Prudens rogandus est lector ne eumdem velit ordinem tropologiæ quam et historiæ quærere. Nam et Apostolus Agar et Saram ad duo Testamenta refert, et tamen non omnia quæ in historia illa narrantur tropologice interpretari possumus. Et ad Ephesios de Adam et Eva disputans, ait : Propter hoc relinquet etc. Numquid totum principium Geneseos... ad Christum et ad Ecclesiam referre possumus quia hoc testimonio sic abusus est Apostolus? Hoc enim quod scriptum est : Ideo relinquet homo patrem suum, referamus ad Christum » (S. Hieron. præf. in Jonam. 1).

2. « Optime novit prudentia tua non easdem esse regulas in tropologiæ umbris quæ in historiæ veritate » (S. Hieron. Epist. ad Ruf.) « Hanc habet consuetudinem sermo divinus, ut per tropologiam et metaphoram, historiæ exprima tveritatem » (S. Hieron. in Osee x).

Nouveau pour texte de leurs allégories, c'est qu'elles y sont beaucoup plus nombreuses. »

Car, si le Nouveau-Testament est l'explication de l'Ancien, celui-ci doit être plus obscur, et exige de plus profondes recherches. Il est prophétique, non seulement, dit Vivès, par ce que renferme son texte, mais encore, en quelque sorte, par ce qui s'y trouve omis (1).

Et s'il en est ainsi, le perfectionnement de la science exégétique est effectivement facilité par les recherches de la critique et des hébraïsants, mais seulement pour ce qui regarde le sens mosaïque et littéral; ce n'est que dans l'étude des saints Pères et de la tradition que l'on peut arriver à la découverte de nouveaux et vastes horizons.

III. La théorie des citations de l'Ancien-Testament par les auteurs du Nouveau, donne de grandes lumières sur la nature de la tropologie. Elle fait voir 1° que la tradition enseigne que les prophéties qui annoncent le Messie ne sont pas toujours suivies; 2° que les auteurs modernes qui ont cru le contraire, ne l'ont pensé qu'en vertu d'opinions mal fondées; 3° que cette question, mal comprise et mal résolue, a été l'occasion d'erreurs graves, que les auteurs orthodoxes ont énergiquement combattues.

1° Proposition : *Les prophéties qui annoncent le Messie ne sont pas toujours suivies.*

« La connaissance de ce qui est prédit, enseigne Clément d'Alexandrie, manifeste un triple accomplissement : ou c'est celui qui a eu lieu au passé; ou c'est celui qui est présent; ou celui qui est futur... Or, la prophétie étant une, si l'un s'accomplit et si l'autre est réalisé, il résulte que ce que l'on espère est probable, et que ce qui est passé est vrai (2). » Ce passage est le thème de l'une des pensées de Pascal.

« Lorsque les saints Prophètes, dit l'abbé Rupert, étaient envoyés pour annoncer l'avénement lointain du Christ, il leur était donné ou enjoint d'annoncer en même temps des choses prochaines pour prouver promptement leur véracité, par exemple la captivité en Assyrie. Lors donc que cette captivité avait lieu bientôt, il était évident que la vérité s'était exprimée par les prophètes, et qu'ils avaient vraiment parlé au nom du Seigneur... Ainsi, la partie accomplie devenait la preuve convaincante que le reste, qui était le plus important, et relatif à la venue du Messie, s'accomplirait également (3). »

« Il arrive souvent, dit Ribera, que les prophètes passent de l'histoire au Christ, puis du Christ à l'histoire, ce que l'on appelle le passage de la lettre à l'esprit; d'ordinaire, cela n'a pas lieu brusquement, à moins que le sujet ne s'y prête (4). »

1. « Quia enim non omnia Scripta sunt..., sed quantum satis judicaverat Spiritus qui inerat scribenti, ea quæ non solum ad factarum rerum notitiam, sed etiam ad futurarum præfigurationem valerent, nescientes, conjectamus » (Vives in S. August. de Genesi ad litt. lib. V, cap. 8). C'est la doctrine de S. Justin (Dialog. V. Baltus. Défense des prophéties, II, 112).

2. « Cognitio eorum quæ prædicta sunt triplicem ostendunt eventum; aut eum qui fuit olim; eum qui jam est presens; aut eum qui est futurus... Si enim, cum una sit prophetia, ejus quidem una pars perficitur, altera vero pars est impleta, hinc fit credibile et id quod speratur, et verum quod præterit » (Clem. Alex. Strom. II).

3. Rupertus in XII proph.

4. Ribera, regul. 65. — Tertullien fait observer que c'est réellement et véritablement qu'une Vierge a conçu et enfanté; que la prophétie qui l'annonce n'est pas allégorique, mais qu'il est encore vrai qu'il faut

Ribera indique l'écueil, mais ne fait pas connaître la voie qu'il faut suivre pour l'éviter.

Cependant, si un texte possède un sens unique, il est nécessaire qu'il soit suivi; c'est pourquoi le P. Berthier, qui n'a pas pénétré la raison d'une anomalie qui ne se rencontre que dans les Écritures, s'obstine à regarder la non interruption des sens comme nécessaire : « C'est un principe reconnu de beaucoup de savants, et très-lumineux en lui-même, dit cet auteur sur le psaume XVIII, que, quand les écrivains du Nouveau-Testament citent, pour faire preuve d'un dogme ou d'un fait, quelque partie d'un tout, tel qu'un psaume, il faut, pour l'harmonie du texte entier, que les autres parties de ce tout regardent aussi les temps et les événements que les écrivains du Nouveau-Testament ont eus en vue. »

Ce raisonnement, appliqué à un livre humain qui n'exprime qu'un sens, ne peut être contredit. Mais si ce livre contient une allusion, cette allusion ne le remplit pas nécessairement tout entier. Et si l'Ecriture est inspirée et renferme des sens divers, les uns principaux, les autres d'une importance relativement secondaire, il convient qu'il s'y trouve, en premier lieu, un sens principal et suivi, et en second lieu des sens plus ou moins complets, chacun suivant son importance théorique. Alors, la perfection du texte naît de l'accord de tous les sens qu'il exprime.

L'erreur du P. Berthier est involontaire. On ne peut excuser de la sorte Grotius, qui fait observer que l'usage de S. Paul est de réunir plusieurs témoignages des prophètes, et Le Clerc, qui répète que la coutume de cet Apôtre est de joindre divers passages (1). Cet usage est le résultat d'un système, car les Evangélistes s'y conforment également. Ces auteurs présentent ces observations avec ce ton semi-ironique que Strauss devait imiter si lourdement. Aucun d'eux n'a cherché à découvrir pour quelle raison les auteurs du Nouveau-Testament ont réuni des passages épars, et pourquoi les prophètes avaient dû leur donner un ordre différent.

2e Proposition. — *Les auteurs qui ont affirmé la nécessité de la non interruption des sens tropologiques, ne l'ont fait qu'en vertu d'opinions rationalistes et mal fondées.*

Les commentateurs sont profondément divisés sur la question de la suite du sens mosaïque et du sens tropologique. Tous supposent que l'un, au moins, ne doit pas être interrompu; mais ils ne peuvent s'accorder sur celui des deux sens auquel cette qualité doit être attribuée.

— Il ne faut pas oublier qu'il ne s'agit pas ici du sens littéral absolu qui se trouve dans toutes les Écritures, mais seulement des sens soit mosaïques, soit messianiques, lorsqu'ils sont littéralement exprimés.

Les uns ont pensé que le sens mosaïque seul doit être non interrompu, opinion contredite par les Apôtres dans le passage des Actes qui a été cité plus haut. S'il était suivi, il serait définitif, et l'esprit se refuserait à en chercher un autre. Car, s'il existe dans un seul texte plusieurs sens, celui-là doit être suivi qui se présente en dernier lieu, et qui clôt la série des accomplissements.

entendre allégoriquement que le divin Enfant doit s'emparer des forces de Damas et des dépouilles de Samarie (De resurr. carn. c. xx).

1. Grotius, in Epist. ad Rom. XI, 26. — Le Clerc, Remarques franç. IX, 33.

C'est après l'explication de ce sens que le texte ne doit plus avoir de mystère, et que toute recherche devient désormais sans objet.

D'autres ont imaginé un moyen terme; ils ont supposé que les sens mosaïque et tropologique sont suivis dans leur somme totale, de sorte que l'on doit passer de l'un à l'autre, comme l'exigent les circonstances.

Ces opinions sont mal fondées. Leurs auteurs ont omis de faire figurer dans leurs systèmes le sens allégoriquement spirituel relatif à l'Eglise. Or, ce sens est celui que les Pères allégoristes regardent, à un certain point de vue, comme le sens principal. Les auteurs modernes n'ont pas eu la pensée d'attribuer la suite désirée à ce sens, le dernier de tous et le couronnement des autres. Ils n'ont pas vu que le sens littéral, évident par lui-même, peut, en certaines circonstances, se passer de cette suite, par exemple dans un recueil de sentences, parce que sa certitude se fonde immédiatement sur l'acception propre des termes, acception qui n'a rien de douteux et d'obscur; tandis que la non interruption du sens spirituel lui est absolument nécessaire : c'est le premier principe de son évidence. Le sens littéral est clair, parce que les acceptions des termes qui l'expriment sont clairement définies : le sens spirituel d'un récit ou d'un livre est évident lorsqu'il en embrasse sans effort toutes les parties, et lui attribue un sens orthodoxe et bien lié, sans en rien omettre.

D'ailleurs, l'analogie aurait dû suffire pour persuader à ces auteurs la non interruption du sens spirituel; car l'Eglise romaine des Gentils, que ce sens regarde, comparée à la Synagogue et à l'Eglise judéo-chrétienne de Jérusalem, est seule définitive et parfaite.

Il est donc naturel de conclure que le sens prophétique et spirituel, comparé aux sens mosaïque et tropologique, doit être seul parfait et complet, de sorte que les autres n'en sont que les préparations.

Le sens spirituel est le but et la consommation de tout ce qui l'a précédé. Mais, parce que l'on ne s'est pas placé à ce point de vue, les difficultés des Ecritures paraissent insurmontables; et la question qui nous occupe se présente aux commentateurs dans une obscurité très instructive, et qu'ils ne cherchent pas à dissimuler.

Voici ce que dit Maldonat (1) à ce sujet :

« Quand les Apôtres font observer qu'une prophétie de l'Ancien-Testament a été accomplie..., ils ne l'entendent pas toujours de la même manière; cette expression peut être entendue dans quatre sens différents : »

1° « Cela signifie souvent qu'une chose s'accomplit exactement et à la lettre, comme elle a été prédite. C'est ainsi que S. Matthieu fait observer que cette prophétie : « Une vierge concevra, » a été accomplie dans la Vierge Marie. Cela doit s'entendre d'un accomplissement littéral, parce que cette prédiction ne peut être appliquée à aucune autre personne. »

— Ce premier mode constitue la partie littérale du sens tropologique, qui est interrompu.

2° « Cela signifie quelquefois qu'une prédiction, simplement accomplie dans une personne, se vérifie plus exactement encore à l'égard d'une autre dont la première était le type ou la figure. »

— Cette observation est exacte, et s'applique à la prophétie évangélique relative à Elie et à Jean-Baptiste.

(1) In Matth. cap. II.

3° « Un autre sens a lieu lorsqu'on applique une prophétie à ce qui n'en est ni l'objet immédiat, ni le type, mais à un objet avec lequel elle cadre aussi bien que si elle avait été émise pour lui. Par exemple, Isaïe, dans son chapitre XXIX, semble borner le reproche que Dieu fait aux Juifs, de l'honorer des lèvres, à ceux de son temps; mais Jésus-Christ l'adresse encore à ceux à qui il parlait, parce qu'ils étaient aussi hypocrites que leurs pères. »

— Ici, Maldonat n'a pas fait une distinction nécessaire. Il ne s'agit pas de faits, mais d'une moralité, qui peut s'appliquer à toutes les circonstances semblables. Ce n'est donc point, à parler proprement, une prophétie, et une telle citation ne peut servir de base à une règle.

Maldonat semble recommander le sens accommodatice, et ce serait un tort : ce n'est point un sens ; il est étranger à l'exégèse, et doit être rayé du nombre des sens scientifiques et contextuels. Il n'est utile que pour qualifier d'une façon dédaigneuse les sens que l'on ne veut pas admettre. Quand S. Bernard, dans ses sermons, ne se servait que de membres de phrases empruntés aux Ecritures, il parlait de l'abondance d'un cœur épris de la Parole de Dieu; mais il ne croyait pas faire de l'exégèse.

4° « Le quatrième mode d'accomplissement d'une prophétie a lieu lorsqu'un événement annoncé, étant déjà arrivé en partie, s'achève entièrement, de sorte qu'il n'y a plns rien à désirer pour son parfait accomplissement. »

Ces définitions décèlent une profonde connaissance des Ecritures; mais elles sont vagues, insuffisantes, et sans une grande valeur pratique.

« Dans les prophéties mêlées, dit le P. Berthier sur le chapitre II d'Isaïe, c'est-à-dire dans celles qui se trouvent énoncées pour le Messie, conjointement avec celles qui sont pour les Juifs ou pour d'autres peuples, on a pris deux partis fort différents l'un de l'autre.

1° « Il y a des interprètes qui, voulant conserver l'harmonie du texte, comme ils disent eux-mêmes, expliquent tout, tant du Messie que des peuples antérieurs à l'avénement de cet envoyé de Dieu; en sorte qu'il est nécessaire, dans ce système, d'admettre presque partout deux sens littéraux. Ces savants n'admettent qu'un seul sens quand tout le contexte s'explique naturellement ou du Messie seul, ou des Juifs et autres peuples, pris aussi isolément et sans mélange..... Selon cette hypothèse, le sens unique littéral se trouve rarement. Je crois, par exemple, que, sur cent cinquante psaumes, il y en a tout au plus six ou sept où ce sens littéral unique se rencontre; tout le reste est abandonné aux deux sens littéraux. Et il doit en être de même des divers chapitres d'Isaïe. Peut-être n'en compterait-on pas six entiers pour le sens littéral unique relatif au Messie; car c'est surtout par rapport à cet objet que le système de l'harmonie est difficile à maintenir et à justifier dans la plupart des chapitres où l'on reconnaît assez communément que le Messie est annoncé. Les auteurs de ce système n'excluent pas cet objet; mais ils lui adaptent un autre sens littéral relatif à la Synagogue. Il y a des inconvénients dans cette opinion, et le principal est que les preuves du Messie se trouvent affaiblies, ou du moins sujettes à beaucoup de discussions vis-à-vis des Juifs. »

2° « D'autres savants, continue le P. Berthier, croient que, dans les prophéties mêlées, il faut partager les objets, ne voir que le Messie partout

où il est question de lui, et ne considérer que les Juifs et les autres peuples quand le prophète parle d'eux : ce qui n'empêche pas qu'en bien des occasions ces prophéties particulières ne puissent être des figures de ce qui devait arriver dans les temps du Messie. Quant à l'harmonie et à la suite du discours dans un même contexte, ces théologiens pensent qu'on ne doit pas y avoir égard, ou la rechercher dans les prophéties comme dans les livres historiques, etc.

« J'estime que ce dernier sentiment est préférable au premier, pourvu qu'on n'en abuse pas pour rompre à tout instant, comme font quelques interprètes, le fil du contexte, en sorte qu'il soit tantôt question des Juifs seuls, tantôt du Messie seul ; il faut une nécessité évidente pour admettre ces sortes de transitions subites. »

La bonne foi du savant jésuite ne lui a pas permis de chercher à dissimuler les contradictions du système qu'il préfère. On voit qu'il pressent que ce système est dénué d'un élément nécessaire, et qu'en attendant sa définition, il convient d'exposer les opinions les plus approuvées en faisant ressortir leurs défauts et leurs lacunes, afin de préparer la voie à la vérité. L'élément dont l'absence se fait sentir est le sens allégoriquement exprimé, que les Pères, représentants de la tradition sacrée, ont aimé avec tant de prédilection, et dont les auteurs de ces systèmes n'ont pas même fait mention.

On vient de voir quelles sont les difficultés que Maldonat et Berthier ont rencontrées dans la comparaison des opinions émises avant eux. Les sens mosaïques et tropologiques sont-ils suivis ? Se succèdent-ils alternativement, ou suivent-ils deux lignes parallèles ? Une simple citation de S. Matthieu (1) répond implicitement à ces questions.

Le prophète Osée, parlant du peuple d'Israël, dit que Dieu l'a adopté pour son fils, qu'il l'a appelé d'Egypte ; mais que ce fils s'est détourné de lui, et a sacrifié aux faux dieux (2).

S. Matthieu détache de ce passage un membre de phrase qu'il en isole : « J'ai appelé mon fils d'Egypte, » et l'applique à la sainte enfance de Jésus.

Cette citation, avant un examen plus approfondi, démontre 1° que le sens tropologique n'est pas nécessairement suivi ; 2° que les deux sens ne sont pas alternatifs, car ils naissent également et simultanément des mêmes termes ; 3° que les citations ne sont pas toujours des preuves, car celle-ci ne prouve pas. Elle est un problème dont on doit chercher la solution, et à ce point de vue l'Evangéliste a pleinement réussi à provoquer les recherches. Julien l'Apostat a prétendu que S. Matthieu a voulu abuser de l'ignorance de ses lecteurs, qui ne pouvaient vérifier dans l'original la fausseté de l'application. S. Jérôme répond que sa raillerie est sans portée, S. Matthieu étant précisément le seul évangéliste qui ait écrit dans la langue des Juifs, langue qui était à peu près celle d'Osée.

On admet généralement que la prophétie a un double objet : les Juifs et

1. « Qui consurgens, accepit puerum et matrem ejus nocte, et secessit in Ægyptum : et erat ibi usque ad obitum Herodis : ut adimpleretur quod dictum est a Domino per prophetam dicentem : Ex Ægypto vocavi filium meum » (S. Matth. II, 14-15).

2. « Sicut mane transiit, pertransivit rex Israel. Quia puer Israel, et dilexi eum : et ex Ægypto vocavi filium meum. Vocaverunt eos, sic abierunt a facie eorum : Baalim immolabant, et simulacris sacrificabant » (Osee XI, 1-2).

le Sauveur; mais cette décision demeure stérile pour la théorie, les auteurs ne pouvant s'entendre sur une question préliminaire, savoir : quelle est la nature du second sens? Les uns le croient littéral; d'autres le regardent comme spirituel; d'autres, enfin, cherchent en vain une combinaison en dehors de ces deux hypothèses, qui leur paraissent également inacceptables.

« Si vous dites que ces paroles ont été citées littéralement, écrit le savant Ribera, vous semblez faire violence au texte; si vous affirmez qu'elles sont allégoriques, elles ne prouvent plus rien, car le sens historique seul peut prouver avec certitude, comme S. Matthieu a dû le faire en écrivant aux Hébreux, accoutumés à lire la loi et les prophètes. Pour échapper à cet inconvénient, il y a des personnes qui prétendent que ce passage a deux sens littéraux, l'un relatif aux enfants d'Israël, et l'autre à Notre-Seigneur. Tels sont Nicolas de Lyre et Denis le Chartreux. Ces auteurs proposent même une règle ainsi conçue : Lorsqu'un passage de l'Ancien-Testament est dit avoir été accompli en quelque personnage du Nouveau, ce passage est accompli ici d'une manière plus véritable et plus parfaite, et alors il possède un double sens littéral : l'un moins important, et l'autre qui l'est davantage; c'est celui dans lequel les paroles de la prédiction sont accomplies d'une manière plus parfaite. »

« Cette règle, ajoute Ribera, est actuellement reçue par beaucoup de personnes. »

Duhamel applique cette règle au passage en question (1).

« Mais à quoi bon réunir tant de preuves, dit encore Ribera, puisque l'opinion générale des anciens et des modernes écrivains attribue au sens allégorique ces paroles rapportées par S. Matthieu? Tels sont S. Jérôme, Paul de Burgos, Théophylacte, S. Thomas, Titelmann, Cajétan, Arboreus, Gagnæus, Hugo!... La raison elle-même en décide de la sorte, car on ne peut appeler historique le sens produit par des termes séparés du contexte, mais celui qui se lie à ce qui précède et à ce qui suit.

« Quelquefois, disent cependant Nicolas de Lyre et Denis, la sainte Ecriture a deux *sens littéraux* parce que les choses de l'Ancien-Testament sont *la figure* de celles du Nouveau, conformément à ce passage de l'Apôtre : « Tout leur arrivait en figure. » Il y a ici contradiction, et beaucoup de gens instruits ne s'en aperçoivent pas. Car si les événements de l'Ancien-Testament *figurent* ceux du Nouveau, on parle donc de la signification des choses, non de celles des paroles, car les choses seules, non les paroles, sont figuratives. Il est donc évident qu'il n'y a point ici de sens littéral, mais un sens spirituel et allégorique.

« J'ai honte de m'arrêter sur ces choses, et de me voir forcé de prouver les premiers éléments de la théologie, et les plus simples notions du bon sens. »

Osiander lui répond : « Votre allégorie est imaginaire. Quelque effort que vous puissiez faire, vous ne pourrez trouver que ceci : — le peuple d'Israël et Jésus sont allés l'un et l'autre en Egypte. »

Ribera trouve cette réponse vaine et ridicule; mais, dans la réfutation qu'il veut en faire, il s'éloigne tellement de la question qu'il serait inutile de le suivre.

1. Institutiones biblicæ, pag. 154.

Ménochius partage son opinion (1), mais sans la développer. Bonfrère s'efforce de la prouver (2), avec peu de succès.

« On doit regarder comme une règle générale, dit ce dernier, que, toutes les fois qu'un auteur sacré apporte un passage de l'Ecriture comme preuve, il faut nécessairement que le sens donné par cet écrivain vienne de l'Esprit-Saint. Il faut donc qu'il soit littéral ou mystique, de sorte que, s'il ne peut être littéral, il est indubitable qu'il est mystique. Tel est ce passage qui est dit avoir été accompli par le Seigneur : « J'ai appelé mon fils d'Egypte; » ce qui s'entend, selon la lettre, du peuple israélite, et de Jésus-Christ selon le sens mystique. »

Voici les preuves de l'opinion opposée, qui fait regarder comme purement littérale la citation d'Osée par S. Matthieu.

« Les écrivains du Nouveau-Testament, dit Acosta, n'ont point cité l'Ecriture dans le sens mystique, mais dans le sens littéral, parce que l'allégorie ne saurait prouver. On répond que le Saint-Esprit peut bien prouver par le sens allégorique, qui lui est connu; mais on ne fait pas attention que l'Ecriture n'allègue pas un témoignage en faveur de l'auteur qui comprend, mais des lecteurs qui ne savent pas, et pour qui le sens spirituel est inhabile à prouver.

« Ainsi, je crois que Notre-Seigneur et ses Apôtres citent toujours de manière à obtenir l'effet qu'ils cherchent à produire, c'est-à-dire qu'ils proposent des passages propres à persuader que la prophétie est réellement accomplie.

« Ils citent donc toujours l'Ecriture dans le sens littéral, et, s'ils y ajoutent un sens spirituel, ce qui est rare, on doit voir clairement qu'ils regardent leurs auditeurs comme instruits dans la loi... »

« S. Jérôme dit que la prophétie s'est accomplie typiquement en ce que le peuple d'Israël a été le type de Jésus-Christ;... mais, parce que les Evangélistes ont coutume d'alléguer selon la lettre les prophéties du Christ qui ont personnellement rapport à lui, et que cette figure du peuple d'Israel et du Fils de Dieu présente bien des difficultés, il paraît plus convenable d'assurer qu'Osée a parlé littéralement et du peuple israélite et de Jésus-Christ. »

L'expression du doute termine toutes les discussions qui ont eu lieu sur ce sujet. On a d'assez bonnes raisons en faveur de l'une et de l'autre opinion; mais toutes deux impliquent d'insurmontables difficultés, surtout chez les catholiques qui veulent édifier. Les autres, qui n'aspirent qu'à détruire, procèdent plus simplement et n'hésitent pas : le choix parmi les erreurs n'offre aucune importance.

Il serait trop long de relever toutes les erreurs de détail qui fourmillent dans ces controverses; les principales sont que les citations doivent toujours prouver, ce qui n'est pas exact; souvent, elles sont des leçons. Le passage d'Osée ne peut prouver la fuite en Egypte. On ne peut dire que tout sens suivi est littéral, que tout sens interrompu est mystique; que les figures sont étrangères au langage littéral; que tout sens signifié

1. Menochius, prolegom. xxiv.
2. Bonfrerius, cap. xv, sect. 4.

par les choses est spirituel, ce qui nie la réalité de la métaphore matérielle; etc. etc.

La vérité est qu'il n'y a qu'un sens littéral, et que, s'il paraît quelquefois en être autrement, c'est qu'on prend pour sens littéral et suivi des fragments à forme littérale qui font partie de la tropologie (1).

3e Proposition. — *Cette question, mal comprise et mal résolue, a été l'occasion d'erreurs que les auteurs orthodoxes ont combattues avec succès.*

Basile Pons de Léon s'attache obstinément à cette supposition toute gratuite, que les auteurs du Nouveau-Testament, lorsqu'ils citent l'Ancien, veulent toujours prouver leurs assertions. Cependant, cette supposition le conduit à des conséquences qui auraient dû le faire revenir sur ses pas; car il se croit obligé d'ajouter que ces auteurs « n'usent pas toujours de preuves convaincantes, mais quelquefois probables, conjecturales, et légèrement fondées. » Et il appuie cette étrange doctrine sur l'opinion conforme de Salméron et de Grégoire de Valence.

Acosta a été tenté de s'exprimer de la sorte; mais il s'est arrêté. « J'ai longtemps hésité, dit-il, si je pourrais trouver dans l'Ecriture des exemples véritables de cette manière d'employer — *usurpandi* — l'Ecriture, même dans un sens d'accommodation, ou par extension. Car quelques-uns attribuent à ce mode le passage : « J'ai appelé mon fils d'Egypte... » Cet exemple, je l'avoue, ne me semble pas convaincant; il ne doit pas être rejeté dans la classe des sens accommodatices ou d'allusion, mais des sens littéraux et véritables. »

Jansénius n'avait ni ces scrupules, ni la main heureuse; il a imaginé un moyen terme grossier, qu'ont adopté Grotius et Richard Simon.

Grotius ne se proposait pas de rendre compte des citations empruntées à l'Ancien-Testament, mais de trouver dans les prophéties un sens suivi, appuyé sur cette considération, très-bien fondée d'ailleurs, que tout livre qui n'est pas un recueil de sentences, doit donner un sens suivi pour ne pas être imparfait. Or, Grotius, qui voyait distinctement que le sens messianique n'est pas suivi, et qui le confondait avec le sens spirituel, s'est cru obligé de conclure que les écrits des prophètes n'ont pas d'autre sens complet que le sens littéral mosaïque.

En conséquence, il tranche la difficulté en affirmant 1° que tout sens littéral et relatif aux Juifs est non interrompu; et 2° que tout sens relatif à Jésus-Christ est spirituel, ou à peu près accommodatice, c'est-à-dire imaginaire. Il faut que les pieds et les mains percés du Christ, que ses vêtements tirés au sort, soient des choses spirituelles, afin que le sens prophétique ne soit plus qu'un ornement du discours, et n'ait rien de commun avec l'histoire évangélique. Ce n'est plus que le fruit de la simplicité des Apôtres, qu'une science véritable est en droit de négliger, et qu'elle abandonne aux petits esprits.

Ribera dit à ce sujet : « L'opinion de Jansénius est hardie et dangereuse; et, relativement au passage qui nous occupe, elle combat le système de tous les commentateurs. Presque tous affirment que le passage : « J'ai appelé mon fils d'Egypte, » est appliqué allégoriquement à Jésus-

1. C'est ainsi que l'on doit entendre cette règle : « Esse ejusdem Scripturæ plures simul litterales et proprios sensus ab ipso scriptore et cognitos et intentos, equidem nullo modo dubito quemadmodum gravissimi atque optimi theologi sentiunt » (Acosta, de Vera etc. lib. III, cap. x).

Christ; d'autres croient qu'il l'est littéralement. Jansénius dit qu'il ne l'est ni de l'une, ni de l'autre manière, mais seulement par une certaine application qu'il conçoit de telle sorte, qu'Osée, en ce passage, n'a pas eu l'intention de parler du Sauveur. A Dieu ne plaise qu'aucun des fidèles entre dans son sentiment, puisque les Juifs eux-mêmes, comme le prouve Galatinus, ont entendu cette prophétie du Messie! »

« En effet, conclut Bonfrére, parler de la sorte est dire ouvertement que cela n'a pas été prophétisé, tandis que l'Ecriture enseigne que cela a été prophétisé; c'est dire que la prophétie n'a pas été accomplie, tandis que l'Ecriture affirme qu'elle a été accomplie (1). »

Beausobre a trouvé moyen d'augmenter la confusion. Il commence par blâmer tout usage du symbolisme; puis il ajoute que, si l'Auteur sacré ne se sert que de termes mystérieux, il faut bien employer ce mode, parce que, dans ce cas, l'expression mystique tient lieu de l'expression propre, et que l'expression littérale doit passer pour impropre (2): naïveté apparente, qui signifie qu'on doit, à tout prix, expliquer l'Ecriture dans un sens littéral exclusif.

On peut croire que M. de Bunsen a voulu plaisanter en disant que Dieu a rappelé son fils d'Egypte lorsque les enfants de Jacob ont emporté, au travers du désert, pour les faire reposer dans la Terre promise, les os du patriarche Joseph.

Les opinions des rationalistes modernes ne renferment sur ce sujet rien qui mérite d'être rapporté.

Le P. Baltus a consacré trois volumes (3) à la réfutation de ces hypothèses; il en combat les erreurs avec force.

Il démontre 1° que le Sauveur s'est quelquefois servi de passages probants lorsqu'il controversait avec les Pharisiens; 2° que les citations sont parfois littérales et parfois spirituelles; 3° que, si l'on refuse ces qualités aux citations, on tombe en des inconvénients beaucoup plus fâcheux que ne serait avantageuse la suite du sens mosaïque, si elle était possible; mais que, loin de procurer le moindre avantage, les explications incomplètes, forcées, et insignifiantes de Grotius, ne relient pas entre elles les prophéties, et projettent l'obscurité jusque sur les parties du récit qui sont évidentes par elles-mêmes.

Le savant jésuite s'appuie ensuite sur la tradition. Il démontre que le Sauveur et les Apôtres ont cité littéralement quelques prophéties; que Clément d'Alexandrie, S. Justin, Origène et S. Augustin enseignent que les prophéties qui annoncent le Sauveur sont en partie littérales et en partie symboliquement spirituelles: ce qui met beaucoup de discussions à néant, et rend nécessaire la reconstruction de la théorie sur de nouvelles bases.

L'interruption des prophéties relatives à Jésus-Christ est implicitement affirmée par une disposition particulière des citations en question dans le Nouveau-Testament; et les auteurs qui viennent de proposer leurs systèmes, n'ont pas fait attention à cette particularité décisive.

Plusieurs de ces prophéties consistent dans la réunion de deux pas-

1. Benfrerius, cap. xx, sect. 4.
2. Beausobre, Préface sur l'Epître aux Romains.
3. P. Baltus, Défense des prophéties, etc.

sages choisis dans deux livres différents. C'est ce que S. Jérôme fait remarquer, et ce que Martinez surtout fait très-bien valoir.

« L'usage de l'Ecriture, dit Martinez, est de rassembler deux ou plusieurs citations sous le nom d'un seul. S. Jérôme en fait la remarque sur le premier chapître de Malachie, et dit : « L'Apôtre, au chapitre IX de l'Epître aux Romains, a réuni deux citations tirées de la Genèse et de Malachie... Et dans le commentaire sur le chapitre III de S. Matthieu, il explique le passage : La voix qui crie dans le désert, et dit : Porphyre compare ce passage de S. Matthieu à l'Evangile de S. Marc, où sont réunies les citations d'Isaïe et de Malachie... »

Martinez cite encore d'autres exemples. Dans le chapitre premier des Actes, sont réunis les psaumes LXVIII et CVIII;... il en est de même des chapitres VI et XXIX d'Isaïe, des psaumes V, IX et CXXXIX (1).

En complétant de la sorte une citation par l'adjonction d'une autre, les auteurs du Nouveau-Testament affirment implicitement que le sens messianique de ces passages n'occupe pas tout le contexte d'où ils ont été tirés.

Voici quelle est l'origine de toute cette controverse. La tradition compte la tropologie parmi les branches du sens spirituel; c'est pourquoi le débat a porté sur cette question : La citation de S. Matthieu est-elle littérale ou messianique? La question est mal posée, parce que le sens messianique n'est pas tout spirituel; il est encore en partie littéral. C'est ce qui donne raison au P. Baltus. Dans le passage cité, S. Matthieu prend le mot *fils* dans le sens spirituel; et le mot *Egypte* dans le sens littéral; ce qui conforme ce passage à Jésus-Christ, pierre de l'angle. Une telle pierre fait face de deux côtés, et ne se prolonge pas d'une extrémité à l'autre des deux murailles, qu'elle ne réunit que par l'une de leurs extrémités.

Ce passage exprime donc, à la surface, un sens littéral et mosaïque, et sous cette surface un sens caché, allégorique, et spirituel, qui prophétise l'Eglise. Puis, entre la Synagogue et l'Eglise, le Médiateur accomplit une très petite partie du sens littéral, et une très petite partie du sens spirituel, de manière à indiquer seulement la transition, en sa personne, de la Synagogue à l'Eglise. L'accomplissement opéré par le Sauveur ne suffirait pas comme explication définitive; il suffit comme moyen. Il conduit, par celui qui est la voie, à l'application principale relative à l'Eglise, application qui met seule le sceau à l'accomplissement du texte.

C'est ce qu'enseigne S. Augustin, quoique d'une manière obscure. « Le roi David est un homme; mais il n'a pas figuré un homme lorsqu'il a figuré l'Eglise collective qui est répandue jusqu'aux extrémités de la terre. Et quand il a figuré un homme, cet homme a été Jésus-Christ (2). »

Le roi David appartient au sens littéral mosaïque; l'Eglise figurée appartient au sens spirituel; le Médiateur Jésus les réunit l'un et l'autre, et, dans un certain sens, les identifie en lui. C'est le sens tropologique ou messianique.

C'est ainsi que les prophéties, par la seule disposition de leurs sens divers, montrent le Sauveur entouré de ses Apôtres au sein de l'Eglise de

1. M. Martinez Cantapretensis, Hypot. lib. VI. 3a ed. Matriti, 1771. Ces deux derniers exemples ne paraissent pas concluants.

2. « David rex unus homo fuit, sed non unum hominem figuravit : quando scilicet figuravit Ecclesiam ex multis constantem, distentam usque ad fines terræ. Quando autem unum hominem figuravit, illum figuravit qui est Mediator Dei et hominis, homo Christus Jesus » (S. Aug. in Psalm. LIX).

Jérusalem. Du côté du passé est la Synagogue littérale; du côté de l'avenir est l'Eglise spirituelle. De la sorte, Jésus domine le monde religieux; il en est la porte et la voie triomphale. En lui, la Synagogue fidèle et l'Eglise se donnent le baiser de paix. Et c'est parce qu'il est au-dessus de l'une et de l'autre que les prophéties ne font que l'indiquer, tandis qu'elles parlent de toutes deux avec les plus grands détails. Lorsque S. Matthieu a proposé la citation d'Osée, il n'a point apporté une preuve, il a posé un problème et donné une leçon d'exégèse. Et, en voyant les débats auxquels elle a donné lieu, on peut juger à quel point cette leçon était nécessaire.

CHAPITRE VI

LA TROPOLOGIE : (SUITE). LE MOSAISME ET LE CHRISTIANISME DANS LE NOUVEAU-TESTAMENT.

I. Transition du mosaïsme au christianisme. — II. Cette transition est opérée par S. Pierre; — III. par S. Paul; — IV. et par S. Jean. — V. Concile de Jérusalem; Conclusion.

I. C'est un point de vue inexact qui fait considérer l'Ancien et le Nouveau Testaments comme faisant la contre-partie l'un de l'autre.

En un sens, l'Ancien-Testament tient le milieu entre la loi d'Adam et la loi chrétienne, de manière à conduire l'humanité de la première à la seconde.

Le Nouveau-Testament, où préside le Sauveur à qui aboutissent ou de qui procèdent toutes choses, n'est pas seulement une conclusion de l'Ancien. La matérialité symbolique de l'Ancien avait pour objet l'exclusion de l'idolâtrie, née de la lettre des paraboles; l'humanité ne devait donc pas y demeurer fixée. Le Sauveur efface cette matérialité apparente, et le symbolisme que cette matérialité exprimait mystérieusement n'existe bientôt plus dans le Nouveau-Testament que comme une ombre, dissipée peu à peu par l'aurore de l'Eglise Judéo-chrétienne, qui croît de plus en plus, jusqu'au jour parfait de l'Eglise romaine. C'est ainsi que la réalité matérielle de la loi, après avoir refoulé les illusions des mythes et des fables, a conduit à la réalité spirituelle des biens apportés par le Messie.

C'est en Jésus-Christ que cette transition s'est accomplie. Il a vécu dans la Synagogue, qui était mortelle comme la loi; et il règne avec sa vie immortelle dans son Eglise, qui n'aura pas de fin. Ces deux vies, leurs rapports et leurs oppositions, constituent le Nouveau-Testament. Ce recueil de livres inspirés n'appartient exclusivement ni à la période purement mosaïque et matérielle du règne de la loi, ni aux temps de l'Eglise arrivée à son état achevé; il appartient à l'une et à l'autre, de manière à substituer l'Eglise à la Synagogue.

« Le Christ, dit S. Bernard (1), a réuni en sa personne les sacrements de l'une et l'autre loi, comme la pierre de l'angle rassemble deux murailles, ou comme un nœud rattache deux cordons. C'est ainsi qu'il a accompli la Pâque figurative, et a immédiatement commencé la Pâque véritable;... et, en recevant le baptême après la circoncision, il m'a appris à retenir ce qu'il a reçu en dernier lieu. » Il est donc inexact de dire, comme un théologien protestant, « que Jésus a commencé par abattre ce qui était erroné, sauf à voir plus tard ce qu'on mettrait à la place, »... et que « la par-

1. Sermo in Oct. Epiph.

ticipation personnelle du Sauveur aux actes du culte doit apparaître comme une condescendance, comme une accommodation pratique. »

Cette appréciation se ressent de la légèreté de la critique rationaliste. S. Paul dit que Jésus-Christ a été fait sous la loi (1): c'était la volonté de Dieu; il a donc dû s'y conformer, sous peine de désobéir à son Père et de violer la loi qui lui avait été légitimement imposée. S'il a combattu ce qui était erroné, ce n'était pas la loi mais les commentaires rabbiniques de la loi. Ces commentaires étaient détestables. Les pharisiens étaient, selon toute probabilité, des cabalistes. Or, les cabalistes ne respectent la loi qu'en apparence, et sont de véritables gnostiques Juifs. S'il en est ainsi, on comprend leur hypocrisie, leur zèle pour gagner des disciples, la force avec laquelle le Sauveur les a combattus, et leur haine contre lui et ses Apôtres. Dans ce cas, il sont les figures des sectaires hypocrites et féroces de la fin des temps, par qui l'Eglise doit accomplir les souffrances de la passion du Christ; ils font partie du mystère d'iniquité dénoncé par S. Paul.

Les pharisiens ont donc probablement interprété les traditions d'une manière favorable à leurs opinions secrètes; et ce sont de tels ennemis qui ont dû être combattus par Jésus. Il a remplacé leurs commentaires par les siens; il a dévoilé le véritable esprit de la loi; et lorsque le temps en est arrivé, il l'a conduite à sa forme vraie et définitive, et l'a complétée: ce que Moïse n'aurait pu faire, à cause de la corruption qui régnait universellement de son temps (2).

Cette œuvre de transformation a été brusquement interrompue lorsque la Synagogue a mis à mort le Messie : le mosaïsme a perdu toute autorité; la Synagogue s'est suicidée en se mettant en opposition directe avec le but de la loi. Mais, avant de mourir, la Synagogue, heureuse jusque dans sa réprobation, portait l'Eglise dans son sein. Cette mère égarée a mis au monde une fille immortelle, l'Epouse du Fils de Dieu. Cette Eglise s'est formée d'abord peu à peu par l'accession des Apôtres, des disciples et des fidèles, tous, sans exception, tirés du sein du mosaïsme : de sorte que, pendant cette première phase de son existence, l'Eglise ne paraissait pas encore être universelle : cette universalité ne s'est révélée qu'en vertu de la vocation des Gentils, après la résurrection, par la prédication des Apôtres; mais elle a commencé par être l'Eglise judéo-chrétienne de Jérusalem.

Après la mort de Jésus-Christ, les Apôtres ont continué d'observer la loi, selon le besoin, sans y être obligés, par charité pour leurs frères. Les Juifs ne pouvaient quitter la loi brusquement, et les Apôtres se sont maintenus sur leur terrain pour leur donner le temps et la facilité de reconnaître la vérité de l'Evangile.

Tous les chrétiens, juifs de naissance et de croyance, ont pu également continuer à observer la loi, si tel a été leur bon plaisir; c'était nécessaire pour ne pas être obligés de rompre avec les Juifs encore non convertis, et pour leur tenir ouverte la porte étroite de l'Evangile. Mais, quand la prédication des Apôtres a fait entrer des Gentils dans l'Eglise, il a été interdit à ceux-ci de se conformer à la loi. La loi était le culte national des Juifs seulement, et c'était une apostasie de la part des Gentils devenus chrétiens

1. « Factum sub lege » (Galat. IV, 4).
2. S. Matth. XIX, 8.

d'entrer dans la Synagogue, que les Juifs eux-mêmes devaient bientôt abandonner. Enfin, quand le délai de grâce a pris fin, et quand le temple a été détruit, cette loi, jusqu'alors tolérée, a cessé d'exister, et l'observation en est devenue impossible, même pour les restes d'Israël (1). Il est donc absolument faux que le Sauveur se soit conformé à la loi par condescendance et une sorte d'accommodation ; il s'y est installé comme ayant autorité pour présider à une évolution dont le principe avait été posé d'avance par Moïse lui-même (2).

C'est Jean-Baptiste qui, le premier, a mis la main à la condamnation de la Synagogue. « Depuis les jours de Jean-Baptiste jusqu'à présent, dit Notre-Seigneur, le royaume des cieux souffre violence... ; car tous les prophètes et la loi ont prophétisé jusqu'à Jean ; et si vous voulez le recevoir, il est lui-même Elie qui doit venir (3). »

Ce passage signifie que, à dater de la prédication de S. Jean jusqu'au moment où parlait le Sauveur, on ne pouvait faire partie de l'Eglise, où Dieu règne, et dont l'existence commençait à peine, qu'en se faisant violence, à cause de l'opposition des Juifs. Il fait encore connaître que les enseignements de la loi et des prophètes n'ont plus été obligatoires, dans leur sens immédiat, pour ceux à qui S. Jean avait montré le Sauveur ; on pouvait, en s'attachant immédiatement à sa personne, négliger les moyens qui n'étaient indispensables qu'avant son avénement. D'où il suit que, si on veut le recevoir, c'est-à-dire dans un sens tout particulier, Jean est lui-même Elie qui doit venir. Il remplit, à la fin de la période mosaïque, le ministère que le prophète Elie doit exercer à la fin de la longue période à laquelle l'Eglise romaine doit présider.

Le Sauveur met en usage le principe des doubles accomplissements prophétiques. Elie ne doit pas être confondu avec Jean ; mais, en un certain sens, Jean est Elie, parce qu'il fait ce que ce prophète doit faire longtemps après lui. Il est moins question ici des personnes que de leurs fonctions. Ces doubles accomplissements sont fréquents dans les Ecritures. C'est ainsi que les Juifs, en vertu d'une sorte de contre-partie de la communion des saints, sont en quelque manière les complices de Caïn (4), parce que Abel et tous les justes assassinés sont les figures de Jésus-Christ, qu'ils ont injustement mis à mort. C'est encore ainsi que les martyrs, dans l'Eglise, sont de telle sorte les images du Christ, que c'est encore lui qui souffre dans leurs personnes (5). Chaque génération humaine n'occupant dans le temps qu'un espace très limité, les doubles accomplissements assimilent les faits semblables qui se renouvellent souvent, et en vertu desquels les âmes doivent être élues ou rejetées. Les prophéties sont donc

1. M. de Bunsen a vu quelque chose de semblable, malgré son rationalisme. « Le premier siècle du christianisme, dit-il, appartient presque exclusivement à l'hébraïsme. Les Apôtres et leurs disciples étaient juifs, et les chrétiens judaïsants formaient le noyau des communautés à Antioche comme à Jérusalem. Le sabbat était célébré à côté du dimanche ; et jusqu'à la destruction de Jérusalem, les chrétiens visitaient le temple et prenaient part au service mosaïque. C'est seulement après cette catastrophe que l'élément aryen commence à prédominer ; les communautés exclusivement judaïques se séparent alors, sous le nom de Nazaréens, de la communauté générale, et l'histoire de la chrétienté aryenne commence » (De Bunsen, Dieu dans l'hist.).

2. Deuteron. XVIII, 15.

3. « A diebus autem Joannis Baptistæ usque nunc, regnum cœlorum vim patitur... Omnes enim prophetæ et lex usque ad Joannem prophetaverunt. Et si vultis recipere, ipse est Elias qui venturus est » (S. Matth. XI, 12-14).

4. S. Matth. XXIII, 35.

5. Actes, IX, 4.

comparables à un système de miroirs, où les mêmes objets sont reproduits un nombre de fois indéfini.

Et lorsque Jean-Baptiste dit qu'il est la voix (1) qui crie dans le désert, le passage d'Isaïe ne trouve pas son application entière dans ce sens; mais il y a là deux applications : l'une tropologique et provisoire qui regarde Jean-Baptiste; l'autre allégorique et définitive, qui regarde Elie aux temps derniers de la sainte Eglise sur la terre.

« La loi et les prophètes jusqu'à Jean, répète S. Luc, parce que, à dater de lui, le royaume de Dieu est annoncé (2). » Dès qu'il est annoncé, la loi et les prophètes, mosaïquement compris, n'ont pas encore cessé d'exister, puisque le Sauveur a encore célébré la Pâque; mais ils ont perdu leur règne exclusif. On pouvait déjà les délaisser et ne s'attacher qu'au Sauveur seul; mais il était encore bon et profitable de les mettre en pratique. Les lépreux guéris par Jésus sont par lui envoyés aux prêtres: ils ont bien fait d'obéir; mais celui qui est revenu à lui a fait mieux encore (3).

Selon S. Matthieu, lorsque le royaume de Dieu n'était pas encore établi, il avait déjà fait de notables progrès : « Faites pénitence, parce que le royaume des cieux s'est approché (4). » Un autre passage est encore plus décisif : « L'heure vient, et c'est à présent que les adorateurs adoreront en esprit et en vérité (5); » mélange expressif du présent et du futur, qui enseigne que le temps de la loi véritable et spirituelle était venu de telle sorte qu'il était encore à venir. Il n'était pas possible de mieux exprimer la formation lente et progressive de l'Eglise : elle vivait obscurément dans le sein de la Synagogue, mais allait bientôt la transformer, si cette Synagogue était docile, et, dans le cas contraire, l'exclure et lui succéder.

Cependant, le Sauveur et ses Apôtres continuaient à se conformer à la loi. Jésus enseigne dans les Synagogues. Il fait immédiatement succéder la Pâque chrétienne à la Pâque mosaïque, pour faire comprendre qu'il ne rejette pas celle-ci, mais qu'il la transforme en la Pâque nouvelle. Alors le temps de convertir les Païens et les Samaritains n'était pas encore venu ; il ne les guérit que comme contraint, après leur avoir adressé des paroles humiliantes. Il n'a pour eux aucune répugnance; il loue leur foi quand l'occasion s'en présente, mais il témoigne que, pour le moment, il ne s'occupe d'eux que comme malgré lui.

Mais quand les Juifs l'ont repoussé et fait mourir sur la croix, il convertit le premier gentil, le centenier qui assistait à sa mort (6). Et, de même qu'Eve était sortie du côté d'Adam, l'Eglise des nations sort du côté de Jésus-Christ pendant son sommeil de mort, et la Synagogue est condamnée. Et, parce que toute loi ne devient obligatoire qu'après un délai miséricordieux qui permet à tous d'en prendre une connaissance suffisante, ce délai a été accordé aux Juifs, et s'est prolongé jusqu'à la ruine du temple.

1. « Hic est enim, qui dictus est per Isaïam prophetam dicentem : Vox clamantis in deserto » (S. Matth. III, 3).

2. « Lex et prophetæ, usque ad Joannem : ex eo regnum Dei evangelizatur » (S. Luc, XVI, 16). — Illa particula, usque ad Joannem, non significat usque ad nativitatem Joannis, quasi tunc lex abrogata sit, sed usque ad prædicationem Joannis, quia tunc cœpit *paulatim* deficere, sicut tenebræ *paulatim* deficiunt, quando aurora accedit. Verumtamen est non fuisse penitus abrogatam, nisi per mortem Christi » (Becanus. Anal. Veteris, etc. cap. VIII, quæst. 6).

3. S. Luc, XVII, 14-19.

4. « Pœnitentiam agite : appropinquavit enim regnum cœlorum » (S. Math. III, 2).

5. « Sed venit hora, et nunc est, quando veri adoratores adorabunt... in spiritu et veritate » (S. Joann. IV, 23).

6. S. Matth. XXVII, 54.

Ce point de vue rend compte de plusieurs difficultés des Evangiles.

S. Jean-Baptiste représente la Synagogue, et Jésus personnifie l'Eglise. S. Jean n'est pas prophète, parce qu'il montre le Sauveur, non plus dans l'avenir, mais présent; et il est plus que prophète, parce qu'il montre accompli l'avènement de celui qu'on attendait. Il crie dans le désert de la Synagogue, où beaucoup sont appelés dans l'Eglise, et peu doivent entrer. Il est vêtu de poils de chameaux, emblème des Juifs grossiers et chargés de péchés, et se nourrit du miel de la loi, encore imparfait parmi les Juifs. Fils de la Synagogue, il est petit dans l'Eglise, où l'homme est élevée au-dessus de lui-même par son alliance avec le Messie; mais il est le plus grand des enfants des Synagogues, car nul Juifs n'est aussi rapproché du Sauveur (1). C'est pourquoi, tandis qu'il faut que Jésus et son Eglise croissent, il est nécessaire qu'il diminue avec la Synagogue qu'il représente (2).

On a dit, à ce sujet, que Jean a douté de Jésus-Christ; mais quand ses disciples juifs l'interrogent, ses réponses sont claires et précises (3) : il ne fait interroger le Sauveur par ses envoyés qu'en qualité de représentant de la Synagogue fidèle, mais encore incertaine, afin d'affermir leur foi naissante.

On trouve dans les Evangiles d'autres traces de la tradition chrétienne, qui ont été examinées ailleurs (4), et qui sont ici passées sous silence, pour éviter les répétitions.

Les propositions qui viennent d'être exposées doivent naissance à des conséquences très importantes, qui doivent être développées. S. Jean-Baptiste n'a accompli les prophéties que lui appliquent les Evangélistes, qu'afin de préparer un autre accomplissement dans l'Eglise par Elie, on ne peut guère se refuser à admettre cette règle, posée par les Saints Pères, que l'Evangile lui-même possède un sens prophétique et tout spirituel.

Cela ne peut signifier que les instructions morales et dogmatiques du Nouveau-Testament doivent recevoir des modifications; car toute proposition de cette nature est déjà spirituelle. Elle ne se compose que de termes grammaticaux ou spirituels, et l'allégorie ne peut rien y changer; un passage de cette nature doit nécessairement demeurer intact, soit dans le contexte littéral, soit dans le contexte spirituel. Il n'en est pas de même des textes historiques dans lesquels entre une proportion quelconque de termes matériels. Ce que Jean-Baptiste a fait tropologiquement, Elie doit l'accomplir allégoriquement, et il en est ainsi des autres personnages du Nouveau-Testament. L'histoire de l'Eglise est une imitation de celle de Jésus-Christ lui-même. Ce que le Sauveur a fait en Judée et en Galilée, l'Eglise doit le faire parmi les Gentils. Elle est née dans l'obscurité, et sa vie a d'abord été cachée; elle enseigne les peuples; elle guérit les âmes et les retire de la mort; elle souffre; elle est méconnue et calomniée, même par son peuple; ses fils la renient et la tournent en dérision; ils la persécutent; elle répond par ses bienfaits, et envoie ses

1. « Major inter natos mulierum propheta Joanne Baptista nemo est; qui autem minor est in regno Dei major est illo » (S. Luc, VII, 28).

2. « Illum oportet crescere, me autem minui » (S. Joann. III, 30).

3. Joann. III, 26-36.

4. *Concordance et apparentes discordances des saints Evangiles*, par M. Le Blanc d'Ambonne. Paris, Lethielleux, in-12.

Apôtres conquérir l'univers. Quand le soir du monde sera venu, les Gentils fidèles feront une résistance inutile contre les entreprises des apostats, sectateurs, comme autrefois les Pharisiens, d'une doctrine secrète et impie; elle sera combattue par des traîtres et des hypocrites comme Judas, et secourue par les juifs convertis comme S. Paul. Elle perdra son corps, qui est les nations actuellement chrétiennes, et, ce corps revivra dans le peuple, fils d'Abraham, qui sera choisi de nouveau comme le peuple de Dieu; car l'Eglise seule est immortelle, et les peuples, comme les individus, qui se séparent de l'Eglise, peuvent mourir spirituellement.

Mais Jésus n'a pas atteint les limites d'une vie d'homme. Pendant le court espace de trente-trois ans, il n'a pu accomplir les prophéties que partiellement, tandis que l'Eglise doit les réaliser dans leur entier. Jésus n'a fait que briser les sceaux du livre prophétique et l'ouvrir (1), car il est la voie et la porte, tandis que l'Eglise est l'édifice. Il n'est écrit de lui, en quelque sorte, que dans un sommaire (2); il ne continue l'accomplissement des prophéties que dans son corps ou sa société, qui est l'Eglise militante, tandis que le chef ou la tête de celle-ci règne déjà dans le ciel.

Lors donc qu'il s'agit d'un accomplissement parfait et définitif des prophéties, on doit réaliser trois conditions : 1° il faut en déterminer le sens littéral et judaïque, contemporain du prophète ; 2° en reconnaître le sens intermédiaire, semi-littéral et semi-spirituel, relatif à la personne du Sauveur pendant sa vie mortelle ; et 3° en expliquer le sens allégorique et spirituel, accompli dans l'Eglise.

Le second sens, en partie littéral, a été souvent confondu avec le sens mosaïque et tout littéral; et, parce qu'il est en partie spirituel, on l'a confondu encore avec le sens spirituel, que l'on peut appeler ecclésiastique.

Ces sens sont soumis à une chronologie : le sens littéral mosaïque règne de Moïse à Jean-Baptiste; le sens tropologique s'étend de la prédication de Jean à la ruine du temple; et le sens spirituel exclusif est applicable, à dater de la ruine de ce temple jusqu'à la consommation du monde. En tout cela règne une harmonie à laquelle les auteurs sacrés, s'ils n'avaient pas été inspirés, n'auraient pu penser; il leur aurait été impossible de la réaliser, lors même qu'ils en auraient eu l'intention.

On sera peut-être tenté d'objecter que, si les prophéties, dans leur application au Sauveur, sont regardées comme incomplètes, les preuves de sa divine mission pourront en être affaiblies. Ce serait une erreur.

En premier lieu, cette sorte d'imperfection apparente est un fait évident, reconnu par les exégètes (3); il serait inutile de le nier, mais il est nécessaire de l'expliquer.

En second lieu, l'explication spirituelle, relative à l'Eglise, quand elle sera obtenue, prouvera la mission du Sauveur d'une manière plus évidente que ne pourraient le faire les sens messianiques. En effet, si l'imperfection apparente et théorique des sens messianiques n'existait pas, l'exégèse resterait forcément fixée au chemin, et n'arriverait jamais au but désiré. Car, si le Sauveur avait accompli les prophéties dans toute leur

1. Apocal. cap. IV.
2. « In capite libri scriptum est de me » (Ps. XXXIX, 8).
3. « Integram et continuatam expositionem affere cupio, et singulorum verborum mysticos sensus explicari (de Christo); ut non minus inter se apti sint et catenati quam historicus. Quod quanti laboris sit, nisi qui experiatur, nemo satis intelliget » (Ribera, proœm. in Habacuc.).

étendue, on n'aurait jamais pu se persuader que les réappliquer à l'Eglise n'est point une profanation. La mission de Jésus-Christ aurait été clairement prouvée d'une manière directe, il est vrai; mais l'Eglise, encore plus combattue que son Maître, serait restée dans l'obscurité; son Epoux aurait joui à ses dépens d'un avantage dont il ne lui aurait pas fait part, et dont elle avait un plus grand besoin. Le dessein du Sauveur ne se serait pas réalisé, et une perfection purement apparente et humaine aurait rendu impossibles les résultats les plus avantageux de la prophétie.

Si l'humanité du Sauveur avait consenti à absorber pour lui seul ce qui fait l'évidence de l'Eglise dans les prophéties de l'Ancien-Testament, il n'aurait pas accompli la parole d'après laquelle il est venu, non pour être servi, mais pour servir. Il a bien mieux entendu les intérêts de sa gloire, lorsqu'il n'a voulu être que la pierre angulaire qui réunit les deux maisons de Dieu pour n'en faire qu'une seule (il est la porte qui conduit de l'une à l'autre), et qu'il n'a voulu être prophétisé que de manière à faire entrer les âmes dans le temple de son corps, qui est l'Eglise. En effet, le sens messianique n'est d'une importance secondaire qu'au point de vue scientifique; dans l'ordre de choses dogmatique, il en est autrement. L'époque si courte de la transition judéo-chrétienne, de Jean-Baptiste à Jean l'évangéliste, est le centre vers lequel convergent toutes choses. Toutes choses s'y rencontrent et s'y combinent. C'est là que la loi des nations et celle de Moïse trouvent leur accomplissement; et c'est encore de là que la vie spirituelle rayonne, depuis la fondation de l'Eglise romaine des Gentils, jusqu'à la consommation des temps. Si ce centre n'avait pas existé, la loi primitive et celle de Moïse auraient été sans but, et la loi de l'Eglise n'aurait pas commencé d'être. Or, cet état de choses, si glorieux pour le Sauveur, est le type sur lequel se modèlent les sens historiques et prophétiques dont il est l'objet dans les Ecritures.

D'une autre part, si les prophéties relatives au Sauveur étaient humainement parfaites, cette fausse perfection exclurait le principe de foi; et la critique rationaliste, de son côté, les déclarerait postérieures aux événements clairement prophétisés, comme elle s'efforce de le faire pour les prophéties de Daniel et pour celles de l'Apocalypse.

La vérité de la religion est suffisamment prouvée, pour l'état de foi, par des prophéties en partie évidentes et en parties obscures. Il suffit que l'impiété déconcertée emploie des procédés, et balbutie des objections de telle nature que, même si l'enseignement catholique n'était pas fondé sur la vérité, ce ne serait pas les raisons qu'elle en donne qui le prouveraient.

Hors du système proposé, il paraît impossible de rendre un compte satisfaisant, soit de la théorie des citations de l'Ancien-Testament par les auteurs du Nouveau, soit de la doctrine obscure et embarrassée des auteurs sur cette importante question.

II. La lumière de l'Evangile a donc commencé à poindre au temps de la prédication de Jean-Baptiste. Alors, la loi et l'enseignement des prophètes ont cessé de se développer: ils avaient touché le but. Tout progrès ultérieur devait avoir lieu dans une direction nouvelle en vertu du principe évangélique.

A la mort du Messie, la loi a été abrogée en droit; l'Eglise chrétienne a

commencé à vivre de sa vie propre. A la ruine de Jérusalem, elle s'est trouvée peu à peu dégagée de tout mélange judaïque, ce qui a été accompli au plus tard à la mort de S. Jean l'Evangéliste. C'est alors que la transition judéo-chrétienne a été consommée : les Juifs n'avaient plus rien à apprendre, ni de la prédication des successeurs gentils des Apôtres, ni de la grande voix des fléaux de Dieu. Et lorsque l'Evangile de S. Jean, dans lequel brille encore la dernière lueur de la loi littérale, a été écrit, le canon des Ecritures a été définitivement clos.

Cependant, l'œuvre commencée par Jean-Baptiste, accomplie par le Messie, avait été livrée aux Apôtres pour en tirer les conséquences légitimes, et en régler les détails d'application. Ce soin a été dévolu surtout à S. Pierre, à S. Paul et à S. Jean, qui figurent presque seuls dans la dernière phase de l'évolution judéo-chrétienne.

S. Pierre en personnifie de la face judaïque : il meurt comme son Maître, et la Synagogue fidèle disparaît avec lui, après avoir résisté de tout son pouvoir à la réprobation de son peuple.

S. Paul représente l'autre face de l'Eglise Judéo-chrétienne, et le progrès vers l'Eglise des Gentils par amour pour le Christ. S. Jean leur succède, et réunit leur double tendance. L'action combinée des trois apôtres a conduit l'œuvre au but commun, et l'a menée à bonne fin ; et si l'un d'eux avait manqué, cette œuvre n'aurait pas été accomplie avec tous les soins et les égards convenables et utiles envers la Synagogue et les Juifs, l'Eglise et les Gentils.

S. Pierre, pape unique de l'Eglise Judéo-chrétienne de Jérusalem, envoyé d'abord aux Juifs, ne veut pas les abandonner ; et, plutôt que de s'y résigner, il suit son Maître, et meurt avec son peuple.

Il l'a suivi dans ses voies jusqu'à la limite extrême qu'il ne lui était pas permis de franchir, et parce que ce peuple était attaché aux observances de la loi, Pierre s'y conforme tant qu'elles sont encore licites. C'est lui qui, après la Pentecôte, prend le premier la parole, et convertit les Juifs de toutes les parties du monde connu. Rempli du Saint-Esprit, il emploie le langage en partie littéral et en partie symbolique, et leur adresse un discours qui ne paraissait pas, humainement, devoir les convertir, mais qui devait les initier à l'intelligence de leurs prophéties inspirées, et leur donner le désir de les consulter.

« Ceci a été prédit par le prophète Joël... : Je ferai voir en haut des prodiges dans le ciel, et en bas des signes sur la terre : du feu, du sang et de la vapeur de fumée. Le soleil se changera en ténèbres, et la lune en sang (1). »

Ce passage, relatif à l'Eglise de Jérusalem, qui était judéo-chrétienne, est par conséquent en partie littéral et en partie spirituel. Or, en examinant le texte de Joël, on reconnaît facilement que son ensemble est applicable, non au temps des Apôtres, mais à celui de la consommation du monde. Est-ce contredire S. Pierre si l'on applique à la fin de l'Eglise ce

1. « Hoc est quod dictum est per prophetam Joel : Et erit in novissimis diebus (dicit Dominus), effundam de Spiritu meo super omnem carnem : et prophetabunt filii vestri. et filiæ vestræ : et juvenes vestri.... somnia somniabunt. Et quidem super servos meos, et super ancillas meas, in diebus illis effundam de Spiritu meo, et prophetabunt. Et dabo prodigia in cœlo sursum, et signa in terra deorsum, sanguinem... et vaporem fumi. Sol convertetur in tenebras, et luna in sanguinem, antequam veniat dies Domini magnus et manifestus » (Act. II, 16-20).

qu'il dit regarder son commencement? Non ; car, c'est encore un exemple des accomplissements successifs ; et cet exemple est parfaitement choisi, car la règle qui le justifie est positivement affirmée par Joël lui-même.

« Le Seigneur votre Dieu vous a donné le Docteur de justice, et vous distribuera la pluie du matin et celle du soir, comme au commencement (1). »

En rapprochant ces deux passages, on reconnaît que le Docteur de justice est le Saint-Esprit. Ses dons et ses lumières doivent être répandus comme une pluie fertilisante, distribuée par les nuées sur lesquelles le Fils de l'homme est porté à son avénement. Au matin de l'Eglise, ou au commencement, ces nuées sont les Apôtres; les nuées du soir doivent être les Juifs convertis de la fin des temps. Alors le Docteur de justice répandra la pluie spirituelle comme au commencement. C'est donc dans la plénitude de la science prophétique que S. Pierre a dit, au commencement, que la prophétie s'accomplissait, quoiqu'il soit également vrai de dire qu'elle regarde encore les derniers jours.

Au temps de S. Pierre, le soleil du monde spirituel des Juifs, persécuteurs et rejetés, se changeait en ténèbres et en une nuit profonde; la lune mystique, qui illuminait la Terre promise, ne désirait que le meurtre des justes; les fils et les filles fidèles de la Synagogue recevaient les dons de l'Esprit de prophétie; la Judée était remplie de prodiges d'horreur : le désir du sang répandu, le feu ou l'ardeur de le persécution, la vapeur de fumée ou la vaine ignorance, ont rempli les âmes jusqu'au jour de l'Evangile du Seigneur dans l'Eglise des Gentils; jour de lumière pour les uns, et pour les autres jour d'horribles calamités.

C'est à Pierre, le chef de l'Eglise entière, qu'il appartient de convertir le premier gentil, Corneille. Les prémices de la Gentilité ne devaient pas être recueillies par un autre que le pasteur des agneaux et des brebis. Avec quelle peine il s'y résoud ! Il faut qu'une voix du Ciel lui défende de regarder comme souillés ceux que Dieu a purifiés (2).

Lorsque les délais de la miséricorde ont pris fin, Pierre transfère son siége dans la Gentilité; à Antioche d'abord, puis à Rome, c'est-à-dire à Babylone (3). C'est le protecteur des Juifs qui devait lui-même faire connaître, en les abandonnant, que le moment du châtiment était proche. C'est là que Pierre meurt, crucifié comme son Maître, par les ordres de Néron, l'antechrist de l'Eglise Judéo-chrétienne, comme Antiochus avait été celui de la Synagogue.

III. Ce que S. Pierre est pour les Juifs, S. Paul l'est pour les Gentils (4) : ce qui n'accuse pas une opposition ; car, si le premier, en qualité de chef de l'Eglise, a converti le premier gentil, Paul, de son côté, serait disposé à subir l'anathème pour le détourner de la tête de son peuple.

1. « Et filii Sion exultate, et lætamini in Domino Deo vestro : quia dedit vobis doctorem justitiæ, et descendere faciet ad vos imbrem matutinum et serotinum, sicut in principio... Et implebuntur areæ frumento... Et erit post hæc : Effundam spiritum meum super omnem carnem : et prophetabunt filii vestri... Sol convertetur in tenebras, et luna in sanguinem : antequam veniat dies : Domini magnus, et horribilis » (Joel II, 23-31).
2. Actes, x, 28.
3. I Petr. v, 13. — Apocal. XVIII, 2. S. Méliton : la Clef. « Babylon... Roma. »
4. « Qui enim operatus est Petro in apostolatum circumsionis, operatus est et mihi inter gentes » (Galat. II, 8).

Pharisien et citoyen romain, le Sauveur l'a choisi à part pour évangéliser les nations; il l'a converti sur le chemin de Damas, et l'a instruit par une révélation (1). Il figure ainsi les Juifs persécuteurs de la fin des temps, qui doivent être soudainement convertis pour évangéliser l'univers. C'est pourquoi S. Paul n'est pas compté, dans l'Apocalypse, parmi les apôtres de l'Eglise des nations; il est à part.

S. Paul oublie le passé de la loi, et se porte en avant comme celui qui court pour remporter le prix dans la carrière. Les Juifs ont refusé de l'écouter, et il leur dit : « Il fallait d'abord vous adresser la parole de Dieu; mais puisque vous la rejetez et vous vous jugez indignes de la vie éternelle, nous allons nous adresser aux nations (2). » Néanmoins, il prend toutes les précautions utiles pour ne pas entraver les succès de son ministère parmi les Gentils, et ne pas scandaliser les Juifs.

Ce ministère, comme toutes les œuvres de transition, était extrêmement difficile.

Les Juifs regardaient les Gentils comme une race de pécheurs; mais S. Paul était juif de naissance; c'était près d'eux un avantage qu'il devait conserver. D'ailleurs, il avait fait profession de judaïsme avec éclat, et il ne convenait pas qu'il parût répudier son ancienne croyance. Né juif, et chrétien par la foi, il devait insister sur cette vérité, qu'en devenant chrétien, il ne faisait qu'adhérer à l'accomplissement régulier de la loi de Moïse. C'est pourquoi il se conforme provisoirement à la loi de Moïse et à la loi de Jésus-Christ, l'une étant renfermée dans l'autre; il demeure ainsi fidèle à ses anciens et à ses nouveaux engagements, et devient un instrument très propre à l'accomplissement de la transition judéo-chrétienne.

Quoique chrétien, Paul a voulu porter jusqu'à la mort le joug si dur de la loi, car il était circoncis, et il est mort avant l'avénement du Seigneur dans la grande Eglise des nations.

On sait que, d'après la théologie, il y a trois avénements : l'un au temps de l'Incarnation; le second, dans les âmes converties; le troisième, à la consommation du monde. Il s'agit ici du second avénement, dans l'Eglise des Gentils.

S. Paul s'assujettit à la loi; il s'oppose à ce que les Gentils l'observent: pour ceux-ci, les œuvres de la loi sont sans vertu; ils ne doivent obéir qu'à la foi, qui agit par amour (3). Et si S. Paul est encore juif avec les Juifs, ce n'est que pour les gagner; car il n'est plus obligé à la loi, sinon par la charité, par condescendance pour ses frères, et par respect pour la Synagogue, sa mère, qui a reçu ses promesses et ses serments, et qui refuserait même de l'écouter s'il paraissait violer la loi. Il semble ne lui être point attaché, puisqu'il défend aux Gentils de l'observer, donnant à ceux qui se conforment au mosaïsme les qualifications d'apostats et d'insensés. C'est ainsi que, par amour pour les âmes, il se fait tout à tous, autant que cela est possible, sans blesser aucune convenance, pour sauver tous les hommes. Une exégèse ennemie a prétendu que S. Paul a fait acte d'hypocrisie, se parant des couleurs de la loi à laquelle il ne croyait pas, et faisant bon marché de la moralité humaine.

1. Acta apost. ix, 15; xxii, 3. — Galat. i, 14-16.
2. Actes, ix, 15; xiii, 46; Philip. iii, 13 et 14.
3. Galat. iii, 5 et 10; v, 6.

La moralité n'a rien à faire ici; il n'est question que des rites et des cérémonies du mosaïsme, qui étaient prescrits. Paul n'a jamais cessé de croire à la loi; il a pensé que son règne finissait pour les Juifs, et qu'elle n'avait jamais été obligatoire pour les Gentils. C'était une loi nationale, qui n'a jamais été imposée qu'aux enfants d'Abraham. Il est puéril de dire que S. Paul, écrivant aux Corinthiens, s'est vanté d'avoir agi avec hypocrisie.

La conduite de S. Paul est légitime dans toutes ses circonstances. Il agit au grand jour, lui qui reprend S. Pierre pour une dissimulation irréfléchie. Entre la prédication de Jean-Baptiste et la mort de Jean l'Evangéliste, ces deux points extrêmes de la transition judéo-chrétienne, Paul et ses frères peuvent continuer, si bon leur semble, l'usage de la loi qui est chrétiennement accomplie, mais qui n'est pas encore officiellement abolie, et dont l'observation n'est pas encore prohibée. C'est pourquoi il circoncit Timothée, fils d'une juive; mais il se défend d'avoir fait circoncire Tite, qui était gentil et ne descendait point d'Abraham (1). Ainsi, les Juifs pouvaient encore se conformer à la loi de Moïse. Cette loi était-elle observée dans toutes ses dispositions? c'est ce que nous ignorons. Paul pouvait se dire juif, circoncis, pharisien élévé aux pieds de Gamaliel : rien n'était plus vrai, et pourquoi l'aurait-il caché? Il se soumet à la loi, c'était son droit d'israélite; il pouvait s'en dispenser, c'était son droit de chrétien. Il convenait de faire comprendre aux Juifs de bonne foi qu'en embrassant l'Evangile il n'anathématisait pas la loi, mais qu'il se mettait en possession du fruit de la loi. S. Paul était prêt à s'abstenir de l'usage de la chair, si cela avait été utile au salut d'autrui; il pouvait bien, dans la même intention, continuer à observer cette loi vénérable et sans tache qui était celle de ses pères, de sa jeunesse, que l'Eglise tolérait encore, et qu'elle a toujours vénérée. Ce qui le prouve, c'est qu'il a circoncis Timothée. Cet apôtre, sans sortir de la sphère des actions licites, tantôt rétrograde jusqu'au mosaïsme par condescendance pour les Juifs, mais sans renoncer au christianisme; et tantôt défend à ses disciples gentils de pratiquer la loi, mais sans la blâmer en elle-même. Il est semblable à l'oiseau qui abandonne son nid, puis y retourne pour s'envoler encore, et engager ses petits à jouir de la liberté des airs. Il ne fait pas d'opposition à Pierre, comme une certaine secte le désire, et Pierre ne voit en lui ni Balaam, ni Simon le magicien. Enfin, S. Jean ne vient pas profiter du désordre en faveur d'une troisième doctrine qui lui aurait appartenu en propre. S'il en est ainsi, pourquoi S. Paul défend-il avec tant de force aux Galates l'observation de la loi, qu'il se permet à lui-même et aux autres?

Rien n'est plus simple. S. Paul est né juif et a été circoncis; il a toujours observé la loi; il continue à l'observer, parce que c'est utile à son prochain, et que cela était licite et toléré jusqu'à la disparition du temple. Mais si les Galates, qui sont gentils, veulent s'y conformer, c'est par infidélité; ils mettent la Synagogue non au-dessous, mais à côté de l'Eglise; ils doutent de l'efficacité de la grâce que le Sauveur a confiée à celle-ci, et veulent lui adjoindre la Synagogue pour plus de sûreté. En observant la loi, Paul prépare son élimination au point de vue matériel et symbolique; mais les Galates rétrogradent, et font entrer dans le christianisme la maté-

1. « Sed neque Titus, qui mecum erat, cum esset gentilis, compulsus est circumcidi » (Galat, II, 3).

rialité et le symbolisme de la loi qu'il s'agissait d'abolir avec une sage lenteur, en en retenant l'esprit. Paul conduit toutes les âmes dans l'Eglise des nations; il y conduit les mosaïstes par la loi de Moïse, et les Gentils par la loi d'Adam et de Noé. Il n'était pas possible d'agir autrement sans regarder la révélation de la loi naturelle comme non avenue, et sans faire retourner dans la sphère de la loi le christianisme que les Apôtres avaient reçu la mission d'en faire sortir. C'était, comme le dit S. Paul, quelque chose d'insensé de la part des Galates de quitter le christianisme afin d'aller au mosaïsme, puisque tous ceux qui étaient dans le mosaïsme devaient s'en éloigner peu à peu pour arriver au christianisme exclusif. Les Galates, pour mieux imiter les Apôtres, voulaient perpétuer dans l'Eglise le mode judéo-chrétien. C'était une profonde erreur et une hérésie; pour les en désabuser, S. Paul leur propose les raisonnements suivants :

1° Ce n'est pas à Moïse que les promesses ont été faites d'abord, mais à Abraham, père de plusieurs tribus qui n'ont pas été obligées à la loi. On peut donc être enfant d'Abraham sans être mosaïste. D'ailleurs, il n'y a devant Dieu, créateur de tous les hommes, ni juif, ni gentil. Or, les Galates, avant leur conversion, étaient comme Abraham : c'est-à-dire, ils étaient soumis, non à la loi de Moïse, mais à une branche de la loi naturelle qui les maintenait dans une sorte d'enfance religieuse; ils étaient les serviteurs de la loi des éléments, pauvres et infirmes, du monde des Gentils.

Les symboles naturels sont très bien désignés par la dénomination d'*éléments du monde;* car le monde et ses constituants, le ciel, la terre et ses quatre éléments, sont les symboles universels qui remplissent les récits religieux de tous les peuples, et qui ont été, dans la suite, personnifiés et divinisés. S. Thomas affirme que ces éléments sont ceux de la loi des Gentils, qui se retrouvent dans la loi de Moïse, avec cette différence, que les Gentils leur étaient assujettis, ce qui n'avait pas lieu pour les Juifs (1). Il suit en cela les enseignements de Clément d'Alexandrie (2).

C'est de cette loi, qui était celle des Galates, et que les Galates devaient connaître, que S. Paul tire les raisons propres à éloigner les âmes chrétiennes de l'observation du mosaïsme, dont le but unique était de guider les Israélites vers Jésus-Christ. Il leur fait voir qu'en se faisant juifs, ils ne se dirigent pas avec les Juifs vers le christianisme, mais ils rétrogradent vers la loi naturelle qu'ils avaient quittée.

2° Le mosaïsme se rattache à la loi naturelle en ce qu'il lui a emprunté plusieurs rites, et ces rites doivent être étrangers au christianisme.

Par exemple, la circoncision n'appartient pas à la loi en principe; elle a été pratiquée par Abraham, qui lui est antérieur. Le sabbat n'appartient pas à Moïse, il remonte à Adam, le premier législateur. Or, ces rites et quelques autres n'étant pas chrétiens, — car le dimanche de l'Eglise ne doit pas être confondu avec le sabbat de la Synagogue, — il en résulte

1. « Ab elementis mundi, id est a legalibus observantiis, quia Judæi serviebant Deo vero, non tamen sub elementis, sed Gentiles sub ipsis elementis » (Comm. in Epist. ad Coloss. II, lect. 4)... « Cultus judæorum medius est inter cultum christianorum et gentilium. Nam Gentiles colebant elementa ipsa tanquam viva quædam, Judæi vero elementis quidem non serviebant, sed Deo sub ipsis elementis » (In Epist. ad Gal. IV, lect. 4).

2. « Paulus.... in epistolis... græcam philosophiam... allegorice vocans mundi elementa, ut quæ elementa quodammodo doceat, et sit velut disciplina præcedens veritatem » (Clem. Alex. Strom. lib. VI).

que les Galates chrétiens, en se soumettant aux prescriptions mosaïques, retournaient à la révélation naturelle par une sorte d'apostasie inconsciente.

3° Il en serait de même si les Galates observaient les fêtes principales que Moïse a empruntées à la loi antérieure, et qui sont réglées par les jours, les mois et les années, symboles naturels.

En conséquence, si les Galates mélangent au christianisme les rites que S. Paul veut faire abandonner aux Juifs eux-mêmes, mais avec charité et discrétion, et en rendant à la Synagogue l'honneur qui lui est dû, ils rétrogradent dans la voie du christianisme; ils reviennent partiellement à la loi primitive, qu'ils mélangent avec des idées judaïques et chrétiennes; ils adoptent le principe mortel du gnosticisme.

4° Si l'on considère le mosaïsme sous la forme hétérodoxe que lui avaient imposée les Pharisiens, la conclusion est la même.

Les Pharisiens avaient incorporé plusieurs éléments étrangers à la doctrine mosaïste. Leurs traditions leur faisaient honorer les Séphiroth, formes vides, abstraites et impersonnelles des dieux des Gentils (1). Les Galates, en adoptant leur mosaïsme, retournaient donc encore par une autre voie détournée à leur ancien ordre de croyances, et se laissaient décevoir par une vaine et absurde philosophie.

Si Paul avait jugé convenable de parler de la ruine prochaine de Jérusalem, il aurait encore demandé aux Galates comment les Gentils devaient pouvoir se convertir au christianisme en passant par la loi, qui allait devenir impraticable même pour les Juifs.

Enfin, en agissant de la sorte, S. Paul a imité Jésus-Christ. Lorsque Jésus guérissait les Juifs, ils les renvoyait aux prêtres; après avoir instruit la Samaritaine schismatique, il l'avait conviée à embrasser la foi orthodoxe de Jérusalem, centre de l'unité; mais lorsqu'il avait guéri des étrangers, il avait simplement fait l'éloge de leur foi, sans leur parler ni de Jérusalem, ni de ses prêtres, ni de la loi.

Un autre passage a été l'occasion d'autres objections.

S. Paul va à Jérusalem. Il est bien reçu par les Apôtres; il leur fait part de ses succès parmi les Gentils; tous s'en réjouissent et glorifient Dieu. Les autres Apôtres, de leur côté, informent Paul de ce qui se passe à Jérusalem. Beaucoup de Juifs ont cru; mais ils conservent le zèle pour la loi. Or, ils ont ouï dire que Paul enseignait aux Juifs qui étaient parmi les Gentils à quitter la loi de Moïse, et à abandonner la circoncision et les autres coutumes nationales (2).

Les Apôtres conseillent donc à S. Paul de faire un vœu de naziréat, conformément à la loi, pour désabuser les Juifs, et leur faire connaître qu'il ne combat pas la loi, puisqu'il s'y conforme lui-même (3).

S. Paul n'avait donc pas dit aux Juifs que la circoncision et les autres observances étaient inutiles, lui qui observait la loi précisément pour ne pas scandaliser les Juifs (4). Il s'est opposé seulement à ce que les Gentils

1. « Coloss. II, 8, 16, 20.
2. « Audierunt autem de te quia discessionem doceas a Moyse eorum, qui per gentes sunt, Judæorum : dicens non debere eos circumcidere filios suos, neque secundum consuetudinem ingredi » (Act. XXI, 21).
3. « Et scient omnes quia quæ de te audierunt, falsa sunt, sed ambulas et ipse custodiens legem » (Ibid. 24). — « Et statuerunt falsos testes, qui dicerent : Homo iste (Stephanus) non cessat loqui verba adversus... legem » (Act. VI, 13).
4. I Corinth. IX, 20.

se crussent obligés de se soumettre à la loi nationale des Juifs. Il ne disait pas que la loi était fausse; il la regardait comme sainte, puisqu'il l'observait; mais elle n'avait été imposée qu'aux fidèles de l'ancienne alliance.

S. Paul n'a donc rien dissimulé par crainte ou par hypocrisie, il s'est contenté d'éloigner les Gentils d'une loi qui ne les regardait pas; mais il s'y est conformé jusqu'à la fin en qualité de juif, — *nos natura Judæi;* — il a laissé la lettre de la loi se perdre d'elle-même parmi les Juifs convertis, à mesure qu'a eu lieu sa transformation chrétienne.

Le temple allait être détruit, et alors les cérémonies obligatoires de la loi allaient devenir impraticables. Jusque là, les Juifs l'ont observée : les convertis, par charité pour leurs frères, sans croire y être obligés; les autres, par préjugé et par une obéissance mal entendue.

Un peu de réflexion fait voir qu'il a dû en être ainsi. A quoi aurait servi de combattre la loi? On en écartait les Gentils, parce qu'elle n'était que le culte national des enfants de Jacob; mais on revêtait des Gentils des fonctions du sacerdoce nouveau (1). Par ce moyen, la loi disparaissait d'elle-même avec le temps, et la combattre directement chez les Juifs aurait été les scandaliser inutilement, exciter gratuitement leur opposition, et mettre le désordre dans l'Eglise en voie de se constituer.

Et, en effet, S. Paul, en s'adressant aux Galates et aux Colossiens gentils, use d'un langage demi-allégorique par égard pour les Juifs, lorsque les raisonnements ne sont pas favorables à la perpétuité de la loi. Dans un certain sens, ses discours aux Romains et aux Corinthiens peuvent être paraphasés de la manière suivante :

L'attente de toute âme créée spirituellement par le mosaïsme (2), est réellement la manifestation de l'Eglise, mère des enfants de Dieu; tandis que les mosaïstes sont assujettis à la vanité d'observances sans utilité, non par leur choix, mais pour obéir à Dieu, et dans l'espérance des avantages qui doivent en résulter indirectement (3). Car toutes les âmes qui en sont dignes doivent être délivrées de leur asservissement à la corruption qui s'est introduite dans la Synagogue, pour jouir de la liberté des enfants de Dieu, non obligés à la loi. Nous savons, en effet, que toute âme créée spirituellement gémit sous un poids que nos Pères n'ont pu porter, parce que la loi n'a pas encore enfanté, au moment ou j'écris, l'Eglise universelle ou catholique des nations, qui est le royaume de Dieu promis. Ce ne sont pas seulement ces âmes, mais nous-mêmes, qui, après avoir reçu, en qualité d'Apôtres du Christ, les prémices de l'Esprit-Saint, gémissons en secret de ce que, pour ne pas scandaliser nos frères, nous devons attendre l'établissement du royaume des cieux, de la grande Eglise, et l'adoption des enfants de Dieu, non pour nous-mêmes qui avons l'honneur d'être les Apôtres du Messie, mais pour la rédemption du corps de la nation dont nous faisons partie.

1. Hébr. VIII, 12.
2. Galat. VI, 15; Coloss. I, 15-23.
3. « Exspectatio creaturæ, revelationem filiorum Dei exspectat. Vanitati enim creatura subjecta est non volens, sed propter eum qui subjecit eam in spe. Quia et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis, in libertatem gloriæ filiorum Dei. Scimus enim quod omnis creatura ingemiscit, et parturit usque adhuc. Non solum autem illa, sed et nos ipsi primitias spiritus habentes, et ipsi intra nos gemimus, adoptionem filiorum Dei exspectantes, redemptionem corporis nostri » (Rom. VIII, 19-23).

S. Paul reprend ailleurs (1) son discours à demi-parabolique, que l'on peut paraphraser ainsi, dans un sens spirituel : La charité de Jésus-Christ nous presse, pensant que si un seul est mort pour tous à ce qui est temporel, tous doivent mourir comme lui, non seulement aux concupiscences, mais encore à la loi... C'est pourquoi nous ne voulons plus connaître personne ni aucune chose selon la chair. Et si nous avons connu le Christ, vivant dans sa chair soumise à la loi et à la Synagogue, nous ne le connaissons plus ainsi. Car s'il existe une créature nouvelle en Jésus-Christ ressuscité, les anciennes créatures selon la loi ne sont donc plus; voici que toutes choses sont faites nouvelles. Tout cela est l'œuvre de Dieu, qui nous a réconciliés par le Christ, et dont nous sommes les ministres de réconciliation en faveur de tous les hommes.

S. Paul répète les mêmes leçons en usant d'une autre demi-parabole, qu'il emprunte à Jésus-Christ (2) :

La loi domine l'homme pendant toute sa vie. Ainsi, si une femme, qui représente les âmes, est soumise à un homme, figure du sacerdoce judaïque, tant que ce sacerdoce est vivant les âmes sont obligées à sa loi; mais s'il vient à cesser d'exister, elles sont libres de sa loi. De la sorte, tant que vit cet homme, ou ce sacerdoce, qui a droit de commander, on les appellera adultères ou apostates si elles se soumettent à une autre autorité; mais s'il vient à cesser d'exister, elles sont délivrées de sa loi, et ne sont plus adultères lorsqu'elles se soumettent à une autre autorité. C'est ainsi que les Juifs sont morts à la loi par le corps du Christ qui est l'Eglise, afin qu'ils appartiennent à un autre, Celui qui est ressuscité des morts.

Et l'Apôtre continue ainsi, lui qui aime la loi de Dieu selon l'homme intérieur, qui voit dans ses membres et ses concitoyens une autre loi ennemie, de sorte qu'il est captif de la loi par l'amour qu'il leur porte.

Théoriquement, le but de ces demi-paraboles est de signaler la fin de l'Ancien-Testament, lequel n'a plus de raison d'être.

Tant que les derniers restes de la loi de Moïse ne sont pas encore effacés dans l'Eglise judéo-chrétienne, S. Paul ne cesse pas de recommander une tolérance réciproque. Il veut que chacun puisse abonder dans son sens, parce que ce qui est choisi par chacun, est matière encore permise ou tolérée; il le fait en vue de Dieu.

Jésus-Christ est venu régner sur les vivants et les morts, sur les Juifs et les Gentils; que chacun ne s'occupe qu'à éviter de les mettre en opposition. La bonne foi et la bonne volonté existent des deux parts; il ne faut donc contrister personne, de peur de faire périr celui pour qui Jésus est mort. Toutes choses sont bonnes pour le chrétien, même dans la loi, hors le scandale qui détruit la charité, œuvre de Dieu, pour des choses indiffé-

1. « Charitas enim Christi urget nos : æstimantes hoc, quoniam si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt; et pro omnibus mortuus est Christus : ut et qui vivunt, jam non sibi vivant, sed ei qui pro ipsis mortuus est et resurrexit. Itaque nos ex hoc neminem novimus secundum carnem. Et si cognovimus secundum carnem Christum : sed nunc jam non novimus. Si qua ergo in Christo nova creatura, vetera transierunt : ecce facta sunt omnia nova. Omnia autem ex Deo, qui nos reconciliavit sibi per Christum : et dedit nobis ministerium reconciliationis... » (II Corinth... v, 14-18).

2. « An ignoratis, fratres (scientibus enim legem loquor) quia lex in homine dominatur, quanto tempore vivit? Nam quæ sub viro est mulier, vivente viro, alligata est legi : si autem mortuus fuerit vir ejus, soluta est a lege viri. Igitur vivente viro, vocabitur adultera si fuerit cum alio viro; si autem mortuus fuerit vir ejus, liberata est a lege viri : ut non sit adultera si fuerit cum alio viro. Itaque fratres mei, et vos mortificati estis lege per corpus Christi, ut sitis alterius qui ex mortuis resurrexit, etc. » (Rom. vii) Voyez : *Concordances et apparentes discordances des Saints Evangiles*).

rentes en elles-mêmes. L'essentiel est de conserver la justice, la paix et la joie dans le Saint-Esprit (1).

Mais lorsque le royaume spirituel de l'Eglise sera constitué, toutes choses seront nouvelles; la loi naturelle et la loi écrite seront transformées. Le monde saint que ces lois recélaient ira là où il n'y aura ni juif, ni gentil, ni circoncision, ni incirconcision, mais où Jésus-Christ sera tout en tous (2). S. Paul fait observer qu'il n'est pas encore en possession de cet état désiré; mais il y tend de toutes ses forces. Il oublie la loi qui reste en arrière, pour se diriger vers celle qu'il attend et qui n'est pas encore venue. Il s'efforce d'atteindre le but de sa vocation en Jésus-Christ (3). Là, tous ne seront qu'un corps et un seul esprit, comme tous ont reçu leur vocation dans une même espérance; là, il n'y aura qu'un Seigneur, une foi, un baptême, un seul Dieu, père de tous, qui régnera sur tous, en toute manière et en nous tous (4). Et quand le Sauveur aura consommé les saints dans l'édifice chrétien par le ministère des Apôtres, des Evangélistes, des pasteurs et des docteurs (5), il n'y aura plus d'Ecriture nouvelle et inspirée; et S. Paul dit encore aux Corinthiens :

« Vous êtes notre épître, écrite dans nos cœurs, que tous les hommes peuvent connaître et lire. Il est évident que, par notre ministère, vous êtes devenus l'Epître du Christ, écrite non avec de l'encre, mais par l'Esprit de Dieu vivant, non sur des tables de pierre, mais sur les tables de chair des cœurs..... Car c'est Dieu qui nous a rendus aptes à devenir les ministres du Nouveau-Testament, non selon la lettre, mais selon l'esprit, car la lettre tue, et l'esprit donne la vie (6). »

La loi littérale est abrogée, et la loi spirituelle est déjà devenue le principe de vie du christianisme. Le livre de la loi orale est désormais les cœurs des Evêques et des chrétiens : c'est un livre vivant et immortel, que les étrangers mêmes devront pouvoir lire, et qui doit un jour convertir les Gentils (7).

IV. C'était à S. Jean surtout qu'il appartenait de développer dans l'Eglise le grand principe de la charité. Après S. Pierre, l'Apôtre des Juifs, et S. Paul, l'Apôtre des Gentils, apparaît la douce figure du fils adoptif de la Vierge Marie.

S. Jean avait été témoin de la mort du Sauveur. Cette mort a été le signal de la consommation du monde spirituel de la Synagogue; car, selon les antiques prophéties, la fin du monde devait être accompagnée des prodiges qui se réalisent : le soleil s'éclipse et la lumière du monde va s'éteindre; les ténèbres couvrent l'univers, qui devient, comme avant la

1. Rom. cap. XIV.
2. « Ubi non est gentilis et Judæus, circumcisio et præputium, Barbarus et Scytha, servus et liber : sed omnia et in omnibus, Christus » (Coloss. III, 11).
3. « Fratres, ego me non arbitror comprehendisse. Unum autem, quæ quidem retro sunt obliviscens, ad ea vero quæ sunt priora extendens me ipsum. Ad destinatum persequor, ad bravium supernæ vocationis Dei in Christo Jesu » (Philip. III, 13 et 14).
4. « Unum corpus, et unus spiritus, sicut vocati estis in una spe vocationis vestræ. Unus Dominus, una fides, unum baptisma. Unus Deus et Pater omnium, qui est super omnes, et per omnia, et in omnibus nobis. Unicuique autem nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi. Propter quod dicit : Ascendens in altum etc. » (Ephes. IV, 4-8).
5. Ephes. IV, 11.
6. II Corinth. III, 2-6.
7. « Conversationem vestram inter gentes habentes bonam; ut in eo quod detrectant de vobis tanquam de malefactoribus, ex bonis operibus vos considerantes, glorificent Deum in die visitationis » (I Petr. II, 12).

création, un abîme ou un chaos sans vie ; la terre tremble et va changer de face ; les pierres se fendent et les cœurs des Gentils sont contrits ; les sépulcres s'ouvrent et les morts reviennent à la vie. Ces prodiges s'achèvent par la ruine du temple et de la Synagogue, de Jérusalem et du peuple de Dieu. Le Seigneur a prolongé la vie du plus jeune de ses Apôtres pour le rendre témoin de l'achèvement des accomplissements de la prophétie ; il voit le Seigneur ressuscité prendre possession du monde nouveau de l'Eglise des Gentils ; l'Eglise judéo-chrétienne de Jérusalem est transférée à Rome, où elle devient exempte de tout mélange de mosaïsme.

Mais, avant que cette consommation du peuple choisi ne soit entière et sans remède, le Seigneur a ordonné à Jean d'être la sentinelle de son peuple. Le Christ, qui avait été connu avant la constitution du monde mosaïque, et qui était venu à lui dans ces derniers temps (1), lui a ordonné de dire : « Mes chers enfants, voici la dernière heure ; et, de même que, comme vous le savez, l'antechrist vient pour procéder à la consommation universelle, de même, parmi vous, plusieurs sont devenus des antechrists, ce qui nous fait connaître que c'est la dernière heure qui vous est accordée pour revenir au Seigneur votre Dieu, et prévenir votre ruine complète (2). »

A ces paroles, S. Jean ajoute l'action. Il achève scripturalement la transition de la loi naturelle à la loi chrétienne par son Apocalypse, et celle de la loi de Moïse à l'Evangile par son dernier livre, le plus spirituel et le moins mosaïque de tous les livres inspirés : l'Evangile qui porte son nom.

C'est, en quelque sorte, le dernier soupir de la loi écrite, ce livre qui a revêtu une forme presque toute spirituelle, qui ferme la série des livres écrits par des chrétiens nés israélites, de manière à ne plus laisser de place qu'à l'enseignement oral de l'Eglise.

La phase naturelle et la phase écrite sont désormais dépassées : tout en est accompli. Jean est resté jusqu'à la fin ; il a vu Jésus dans son avénement ; le Sauveur règne dans son royaume, qui n'aura pas de fin. Il est venu, porté par les nuées qui répandent dans le monde entier les eaux vives de sa doctrine féconde. Alors tout œil le voit ; toute intelligence est appelée à la vérité de Dieu, manifestée sans voile : elle se présente au gentil qui l'ignore, et au juif qui la méconnaît. Son apparition est le signal d'un combat qui doit se perpétuer jusqu'à la consommation ; et lorsque toutes choses sont ainsi préparées, S. Jean peut mourir.

Si tel est le Nouveau-Testament, on s'explique pourquoi il semble soudainement interrompu. Il est complet, et cependant, à certains égards, il semble qu'il laisse quelque chose à désirer. Pour le faire mieux comprendre, il convient de reproduire les objections qui ont été émises à l'occasion de cet état de choses.

« Il n'y est parlé ni du développement, ni de l'organisation définitive de l'Eglise de Jérusalem. »

1. « Christi... Præcogniti quidem ante mundi constitutionem, manifestati autem in novissimis temporibus propter vos » (I Epist. Patri, I, 19, 20).

2. « Filioli, novissima hora est : et sicut audistis quia antichristus venit ; et nunc antichristi multi facti sunt : unde scimus quia novissima hora est ». (I Epist. Joann. II, 18).

— L'Eglise de Jérusalem, dans son organisation définitive, est devenue l'Eglise catholique des nations, dont elle a été la simple préparation; elle n'a été que l'instrument par le moyen duquel l'Eglise des Gentils a acquis le droit d'hériter de la Synagogue, qui allait mourir.

« Il n'y est parlé ni de la fondation, ni des origines de l'Eglise de Rome. »

L'Eglise de Rome n'appartient pas à la loi écrite. Ses origines se trouvent dans l'Eglise de Jérusalem, d'où S. Pierre était sorti pour se fixer à Rome.

Il n'y est parlé « ni du séjour, ni des travaux apostoliques de Jean dans l'Asie-Mineure. »

— Le critique oublie les sept lettres adressées aux Eglises d'Asie, dans l'Apocalypse.

« L'histoire de Pierre, celle de Paul, ne sont pas complètes. » — C'est qu'ils sont morts au sein de l'Eglise romaine, dont la loi n'est pas écrite, mais orale. Une partie de la vie de ces Apôtres est écrite, parce qu'ils sont juifs; une autre partie ne l'est pas, parce qu'ils sont catholiques romains. Le critique a méconnu la vérité, exactement indiquée, et a cru avoir trouvé une objection.

V. Si ce point de vue avait encore besoin de confirmation, on la trouverait dans l'examen des actes du concile de Jérusalem, sanctionnés non plus seulement par S. Pierre et S. Paul, mais par tout le collège des Apôtres.

Des Juifs convertis s'étant élevés contre S. Paul et S. Barnabé, parce qu'ils croyaient encore que la circoncision, ordonnée par Moïse, était nécessaire pour le salut, les Apôtres se déterminèrent à aller à Jérusalem pour décider cette question avec leurs frères. Là, plusieurs Pharisiens ayant soutenu que les convertis devaient être soumis à la loi de Moïse, Pierre prend la parole au milieu du concile, et dit que Dieu ne fait point de différence entre les Juifs et les Gentils, et que c'est le tenter que d'imposer aux disciples ce que les pères des Juifs et eux-mêmes n'ont pu porter.

S. Jacques parle ensuite, et pense qu'il ne faut pas inquiéter les Gentils qui se convertissent; et l'assemblée décide que les seules charges qu'il est nécessaire de leur imposer, sont de s'abstenir des viandes immolées aux idoles, du sang, des chairs étouffées, et de la fornication (1).

On reconnaît dans cette controverse 1° que les Apôtres et les Juifs convertis ne s'étaient pas encore dispensés des pratiques mosaïques : ils les croyaient encore nécessaires; autrement ceux-ci n'auraient pas exigé avec tant de passion que les Gentils y fussent eux-mêmes assujettis; 2° que S. Pierre, lorsqu'il dit que Dieu ne fait point de distinction entre les Juifs et les Gentils, ne veut parler que du don du Saint-Esprit; 3° que, s'il dit que les Juifs n'ont pu porter le joug de la loi, cela ne signifie pas nécessairement qu'ils en étaient déchargés; car il dit la même chose de leurs pères, qui n'en ont pas été dispensés.

En effet, le Concile ne parle que des Gentils; il leur défend de participer aux sacrifices idolâtriques, et de violer la pureté de la morale. Pour ce

1. Actes, xv.

qui regarde l'abstinence du sang et des chairs étouffées, ce ne sont pas seulement des ordonnances mosaïques ; Moïse, selon les rabbins, les avait empruntées à la réforme opérée par Noé, réforme à laquelle les Gentils étaient obligés.

Ainsi, les Juifs et les Gentils, dès que l'Eglise leur a été annoncée, ont dû lui faire acte d'adhésion en qualité de fidèles de la loi de Moïse ou de la loi de Noé, qui, toutes deux, la prophétisaient ; mais ils n'étaient pas obligés de briser brusquement tous les liens qui les rattachaient à leurs anciennes croyances, autrefois saintes, utiles, et approuvées par Dieu. Tout devait avoir lieu avec maturité et respect. Les premiers convertis, plus heureux, devaient attendre leurs frères et ne pas les repousser. Il était conforme à la charité d'avoir la condescendance de les laisser encore observer, pour un temps, quelques rites anciens qui leur étaient chers, afin que la continuation des rapports rendît les conversions plus faciles et plus nombreuses.

On peut conclure de ce qui précède :

1° Que l'enseignement de la loi et des prophètes a cessé d'être obligatoire quand Jean-Baptiste a posé les premiers principes de l'Evangile. Il ne pouvait exister à la fois deux enseignements différents, obligatoires et officiels, l'un dans la Synagogue, l'autre dans l'Eglise.

2° Que, néanmoins, Jésus-Christ a voulu réunir en sa personne la Loi et l'Evangile, pour mettre fin à l'une et lui substituer l'autre : ce qui a autorisé les Apôtres à conserver pendant un certain temps l'usage de la loi de Moïse.

3° Que la Synagogue, en mettant le Messie à mort, a brisé le lien qui la rattachait à l'orthodoxie et à la prophétie du Sauveur ; de sorte que l'esprit de vie l'a abandonnée, et que sa loi, devenue sans objet réel, n'a plus été observée qu'en vertu de convenances individuelles.

4° Après la mort du Sauveur, les Juifs convertis ont ordinairement continué d'observer la loi, mais d'une manière libre et partielle ; chacun d'eux pouvait en prendre ou en laisser ce qu'il voulait. Les uns s'y conformaient par habitude et par préjugé ; les autres, parce qu'elle n'était pas encore prohibée, mais tolérée, se croyaient exceptionnellement obligés à son observation en vertu de leurs engagements antérieurs ; d'autres, enfin, craignaient de scandaliser leurs frères israélites, encore indécis.

5° Tandis que cet état de choses avait lieu parmi les Juifs convertis, l'observation de la loi était expressément défendue aux chrétiens de la Gentilité. La loi des Juifs était la loi nationale des enfants de Jacob, et les Gentils ne devaient entrer dans l'Eglise qu'en vertu des promesses faites à leurs patriarches. Si les Gentils s'étaient revêtus des livrées de la loi mosaïque pour devenir chrétiens, ils auraient affirmé que les promesses transmises par cette loi étaient seules valables, et que celles faites à Adam dans le Paradis terrestre, étaient nulles et sans accomplissement. C'était un acte absurde d'apostasie, qui niait implicitement la possibilité du salut pour tous les hommes qui avaient vécu avant Moïse ; c'était renoncer aux promesses faites aux patriarches par Dieu, et vouloir usurper l'accomplissement de celles qui n'avaient été faites qu'aux Israélites. Ainsi, les mages n'étaient venus au saint berceau que conduits par le signe naturel d'une étoile ; et Corneille, le premier des Gentils devenu chrétien, n'a embrassé l'Eglise qu'en vertu d'une vision à forme naturelle.

La loi de Moïse et les cultes nés de la division des langues et de la religion à Babel, devaient retrouver leur unité primordiale dans leur union immédiate avec l'Eglise catholique ou universelle.

6° S. Jean a survécu à la ruine de Jérusalem pour recueillir les débris du naufrage de la Synagogue. Il a couru, comme un bon Pasteur, pour sauver une à une les brebis de la Synagogue, épouvantées par des châtiments d'une rigueur inouïe. Il est resté debout pour figurer les choses des derniers temps de l'Eglise, lui, le dernier des Israélites fidèles, témoin de la consommation du monde spirituel de la loi écrite.

7° Enfin, il semble impossible de ne pas conclure que le sens tropologique et messianique tient un certain milieu entre le sens littéral et le sens spirituel, soit symboliquement, soit littéralement exprimé.

CHAPITRE VII

L'ALLÉGORIE ET LA TRADITION JUSQU'A ORIGÈNE

I. L'allégorie et le sens spirituel en général. — II. L'allégorie dans l'école chrétienne d'Alexandrie : S. Pantène. — III. Le symbolisme et l'allégorie selon Clément d'Alexandrie.

I. La loi naturelle a été celle de la grande majorité du genre humain. Dans sa décadence, elle est devenue le paganisme, la loi des pauvres, des aveugles et des boîteux de la parabole évangélique. Lorsqu'ils ont été à bout de voies, le Père de famille leur a envoyé ses serviteurs, les Apôtres, pour les convier à son festin (1).

La loi de Moïse est celle des parents du Messie selon la chair.

Les enfants d'Abraham ont préparé toutes choses pour le recevoir dans sa maison. C'est pourquoi leur nombre est relativement peu considérable.

Ces deux lois ont abouti à l'Eglise de Jérusalem et au Nouveau-Testament. C'est une création nouvelle à laquelle a présidé le Messie pendant sa vie mortelle. Il a mis fin à la loi naturelle et à la loi écrite, et alors il a fondé son Eglise, à laquelle S. Pierre, S. Paul et S. Jean ont mis la dernière main.

Les fils de l'Eglise catholique de Rome sont guéris de toutes les infirmités païennes, ils sont délivrés de la servitude de la loi. Ils ne sont plus, comme les mosaïstes israélites, les parents du Messie selon la chair, ils sont la famille adoptive du Messie ressuscité, et ses alliés sous toutes les formes de l'amour : ils sont sa mère, son épouse, ses frères et ses sœurs (2). Ils sont le sacerdoce royal (3); c'est pourquoi ils ne sont ni la totalité, ni la majorité du genre humain : ils en sont l'aristocratie spirituelle.

Ce n'est pas que le Sauveur, qui est celui des fidèles surtout, ne soit pas encore celui du monde, et ne veuille le salut de tous les hommes (4); mais nous ne savons « en quelle voie habite la lumière, quel est le lieu des ténèbres, pour conduire toutes choses à leur fin, et faire connaître les sentiers de sa maison (5). La religion n'a pas été instituée pour satisfaire la curiosité, et ne propose pas de système.

Ce sont les chrétiens qui sont l'unique objet de l'allégorie. Le sens naturel symbolique regarde les Gentils; le sens littéral écrit a instruit les Juifs; le sens tropologique a édifié les fidèles du temps du Nouveau-Testament; tous ces sens ne trouvent leur application définitive que dans

1. « Ite ergo ad exitus viarum, et quoscumque inveneritis, vocate ad nuptias » (S. Matth. xxii, 9).
2. S. Matth. xii, 50.
3. S. Petr. ii, 9; Apoc. i, 6.
4. I Tim. iv, 10.
5. Job. xxxviii, 19-20.

l'Eglise catholique, et cette application est spirituelle. La loi de l'Eglise est le complément nécessaire, la réalité substantielle de toute loi antérieure. Toutes les histoires d'avant et d'après Moïse, écrites dans la Bible, sont des prophéties ou des figures du Sauveur et de son Eglise.

Le sens spirituel de l'Eglise accomplit toute prophétie symbolique, et transforme toutes choses ; et c'est parce qu'il transforme spirituellement toutes choses, que toutes les prophéties, toutes les figures, toutes les paraboles des temps antérieurs, étant expliquées et dépouillées de leurs formes visibles et matérielles, revêtent une forme nouvelle, spirituelle et chrétienne. C'est ce qui ravit d'admiration l'Auteur du livre de la Sagesse : « L'Esprit du Seigneur a rempli l'univers, et tout ce qu'il renferme possède la science de la parole (1). »

Le symbole, instrument de foi, a été l'arche qui a conservé la vérité chez les peuples égarés et indignes de la contempler sans voiles; on peut croire que c'est par le symbole, conservé, mais toujours mystérieux, que la divine Providence a voulu qu'il restât toujours parmi les hommes quelques restes de foi en la révélation primitive.

Il était donc utile et nécessaire que les Ecritures renfermassent une foule de symboles, pour relier l'antique foi à la vérité chrétienne par l'intermédiaire de la loi écrite, afin que la division des langues et la dispersion des familles à Babel, ne parût pas une ruine du genre humain, et qu'il y demeurât une unité cachée que rien ne pouvait briser; afin que l'Eglise, au Cénacle, pût voir que la dispersion n'était pas une malédiction irréparable, et que Dieu, dans sa bonté, n'avait pas rejeté et abandonné le genre humain. C'est ce qui est clairement manifesté par l'allégorie, lorsque, ouvrant le sceau mystérieux des histoires des hommes d'avant et d'après Moïse, elle y fait trouver toujours Jésus-Christ et son Eglise catholique ou universelle.

Les saints Pères ne se sont donc pas trompés lorsqu'ils recherchaient avec tant d'ardeur les sens allégoriques des Ecritures, et qu'ils avaient un si grand désir d'en pénétrer les mystères (2); ces mystères étaient ceux de la religion chrétienne, qu'il s'agissait de découvrir jusque dans les débris des croyances traditionnelles de tous les peuples dispersés à Babel (3).

C'est le sens allégoriquement exprimé, qui est spirituel et exclusivement applicable à la sainte Eglise catholique, depuis la consommation du monde mosaïque, jusqu'à celle de l'univers humain.

On peut partager en trois classes les auteurs qui ont écrit sur l'allégorie :

1° Ce sont d'abord ceux qui représentent la sainte tradition : S. Denys l'aréopagite, S. Méliton, Clément d'Alexandrie, qui est, selon S. Jérôme, le plus savant des auteurs ecclésiastiques, et Origène. Ces auteurs sont le fondement de la science.

2° Après Origène, les auteurs se sont surtout préoccupés du soin de fermer toute issue à ses erreurs. Ils craignent de parler de la tradition qu'ils supposent, et se livrent à des explications allégoriques, qu'ils diri-

1. Sapient. I, 7.
2. « Mysterium per figuram est prænuntiatum... cum multo sensu occulto et mysterio. Hæc et facta et dicta sunt a beato propheta » (S. Justin. Dialog. — Biblioth. max. PP. Tom. II).
3. Clem. Alex. Strom. V.

gent du côté de la morale. Ils émettent des règles propres à faire éviter l'erreur, et qui, par conséquent, sont ordinairement négatives. Tels sont S. Ambroise, S. Jérôme, S. Augustin, et S. Grégoire pape, qui sont les quatre grands maîtres.

3° La dernière classe comprend tous les auteurs qui ont suivi, et dont les principaux sont : S. Thomas d'Aquin, Hugues de S. Victor, Bellarmin, et plusieurs autres.

Dans un autre sens, ces auteurs se sont occupés des règles de l'allégorie, tandis que S. Méliton et S. Eucher, son abréviateur, ont tenté de composer des vocabulaires de symboles.

Tous ces auteurs, les plus récents exceptés, ont traité l'allégorie comme une science qui devait être maintenue dans le silence et le mystère, de sorte que les plus modernes se trouvent réduits à répéter avec circonspection les assertions de leurs prédécesseurs vénérés, et à ne faire qu'assurer la continuité de l'enseignement traditionnel des choses antiques (1) révélées de nouveau, selon Clément et Origène, par Jésus-Christ.

II. S. Méliton a répandu à travers les siècles chrétiens une lumière mystérieuse, que les Pères de l'Eglise ont recueillie avec soin. Il a fait entrevoir des principes dont l'application est encore incertaine et dépourvue d'un caractère scientifique. Après lui, a commencé le long et pénible enfantement de la science symbolique, qui pourra seule conférer aux explications spirituelles une allure nette et vive, une certitude suffisante, lorsqu'elle sera plus avancée.

Les Pères paraissent avoir pressenti que cette science est réservée pour porter secours à l'Eglise, lorsqu'elle sera arrivée à des temps difficiles, et environnée des vastes ténèbres de l'impiété finale et sans bornes ; ses fidèles auront besoin d'être guidés par les prophéties et fortifiés par une foi plus énergique. En attendant, les saints interprètes de la tradition se sont renfermés dans la sphère décrite par S. Méliton, et n'ont guère cherché, dans les sens qu'ils appellent prophétiques, que des moralités pieuses.

Dix ans après la mort de S. Polycarpe, disciple de S. Jean, S. Pantène était catéchiste de l'école chrétienne d'Alexandrie ; c'est-à-dire, il y enseignait la religion, non comme les évêques, dans l'exclusivité du dogme, mais dans les rapports des vérités révélées avec les notions scientifiques du temps. Cette école et l'Eglise d'Alexandrie avaient été fondées par S. Marc. Cet évangéliste avait voulu que, à côté des chaires des philosophes païens les plus renommés, il se trouvât toujours quelque théologien éminent pour expliquer les saintes Ecritures. Il était du plus haut intérêt pour la religion que le siége d'Alexandrie, ville de science et de philosophie, fût entouré de vertus et éclairé des plus pures doctrines ; et en effet, l'histoire ecclésiastique a conservé la liste de ses patriarches, comme ne renfermant que des noms qui ne devaient pas périr.

Il ne reste de S. Pantène qu'une règle qui affirme simplement la qualité hébraïque du style des Ecritures. Ses commentaires, dit-on, étaient remplis d'allégories, et il découvrait à ses auditeurs les trésors de la parole de Dieu.

1. « Quod nove quidem dicitur, est autem antiquissimum » (Clem. Alex. Strom. VII).

« On peut juger, dit Du Pin avec un certain dédain, de la manière dont il expliquait le texte par celle qu'ont suivie Clément d'Alexandrie, Origène, et tous ceux qui ont été nourris dans cette école. Ils étaient forts sur les allégories; ils trouvaient presque partout des mystères et des instructions, et mêlaient leurs commentaires de beaucoup d'érudition. »

C'est là, en effet, que la sainte tradition a été conservée; c'est là que la science scripturale a fleuri, afin qu'elle ne tombât point dans l'oubli pendant les siècles postérieurs. C'est dans cette savante école qu'ont été mises en réserve les armes transmises par les Apôtres pour combattre les ennemis de la foi, pour déjouer les artifices des gnostiques, et diriger sûrement les fidèles à travers les grandes obscurités et les régions encore inconnues. Les Apôtres, qui ont combattu les Nicolaïtes, ont dû prévenir les dangers que devaient faire naître leurs doctrines, en réservant le symbolisme sous une forme mystérieuse, de peur que les hérétiques ne vinssent à se prévaloir de son obscurité pour tromper les esprits.

Les disciples qui ont reçu leurs leçons, et dont les écrits nous sont parvenus, sont surtout S. Méliton et les catéchistes de l'école d'Alexandrie. L'histoire ecclésiastique, outre les Pères des déserts d'Egypte, ne fait connaître aucun autre dépositaire de la tradition scripturale: c'est à Alexandrie qu'était conservé ce dépôt précieux; c'est dans les ouvrages de ses savants catéchistes qu'on doit le rechercher, et qu'il a reçu un commencement de forme scientifique. Hors de cette voie, l'exégèse ne peut être qu'une science humaine, et dont la forme est rationaliste.

Ce n'est que plus tard, au temps d'Origène, que l'élément philosophique a commencé son travail de déviation : tendance dont la trace ne peut encore être discernée avec certitude dans les ouvrages de Clément.

Il n'a été donné qu'à l'Eglise de Rome de se fixer avec calme dans la vérité religieuse absolue. L'école d'Alexandrie a exercé une mission temporaire, tandis que celle de Rome est chargée du salut de la religion et du monde. Elle seule avait besoin d'une énergie surhumaine dans sa modération, pour mettre son héritage à l'abri de tous les accidents causés par les passions, par la curiosité, et par cette impatience qui est l'un des signes de la faiblesse.

Les succès que S. Pantène obtint à Alexandrie lui concilièrent une telle estime, que Démétrius, son évêque, l'envoya dans les Indes travailler à la conversion des Brahmanes et des Gymnosophistes, ou Bouddhistes. Il pensait que Pantène, philosophe stoïcien converti, serait très propre pour annoncer l'Evangile à ces sages étrangers.

Mais il paraît qu'il ne put réussir; il revint quelque temps après dans son Eglise, où il trouva Clément qui occupait sa chaire avec une telle distinction, qu'il la lui laissa; de sorte que Clément a eu l'avantage de pouvoir continuer sous les yeux de son ancien maître l'enseignement commencé pendant son absence. Cette circonstance démontre que la doctrine de Clément ne soulevait alors aucune opposition sérieuse. Ce Père a pu consulter S. Pantène à loisir, éclaircir près de lui les difficultés et les doutes qui avaient pu surgir pendant le cours de son enseignement, et se conformer exactement à la doctrine transmise par les Apôtres.

C'est ce qui confère une si haute valeur aux œuvres de Clément. Si un simple passage de ses *Stromates* a été si précieux pour les égyptologues modernes, qu'il a guidés dans la voie de leurs découvertes, que doivent

penser les chrétiens de sa doctrine symbolique? Cet homme de foi et de science aimait avec prédilection cette doctrine, au sujet de laquelle il lui était si facile d'être exactement informé, et il assure l'avoir reçue des disciples immédiats de S. Jean, de S. Pierre, de S. Jacques, ajoutant que ces confidents du Sauveur assuraient l'avoir reçue de la bouche de leur Maître. Qui pourrait soupçonner d'erreur ou de mensonge un tel personnage, et avec lui toute l'école chrétienne d'Alexandrie, en une telle matière? Rejeter un tel témoignage, ne serait-ce pas renoncer à la foi due aux traditions apostoliques?

Mosheim ne peut échapper au témoignage de Clément que par une impertinence. Il dit qu'il a fait une conte, comme les Pères avaient coutume d'en faire; il se serait exprimé autrement, s'il avait eu à sa disposition le moindre argument acceptable.

III. La tradition mystérieuse dont parle Clément, n'est pas, comme on l'a dit, une doctrine dogmatique de l'Eglise primitive; c'est le secret de l'interprétation symbolique des Ecritures (1), ce qui est indiqué par le nom de *Clef*, que S. Méliton a imposé à son vocabulaire, destiné alors aux saints (2).

La première règle de la science symbolique affirme donc sa qualité mystérieuse. C'est la chose cachée, la tradition secrète. Clément craint également d'en trahir le mystère, et de la laisser se perdre dans l'oubli (3). S'il ne l'avait pas manifestée, personne n'aurait pu, un peu plus tard, recueillir les témoignages des Apôtres et les transmettre avec autant d'autorité et de certitude.

Le grand tort d'Origène, et qui a engendré tous les autres, a été de ne pas obéir à cette loi du secret, qu'il connaissait (4), et dont Jésus-Christ était lui-même l'auteur.

Cette loi était cependant regardée comme si rigoureuse (5), que même

1. « ... Propheticam traditionem... quæ nobis procedet ex gloriosa et veneranda traditionis regula » (Strom. I). « Sunt nobis Scripturæ dominicæ veritatem parientes, et manentes virgines cum occultatione mysteriorum » (Strom. VII).

2. « Quocirca alia quidem sunt mysteria quæ fuerunt absconsa usque ad Apostolos, et tradita sunt ab ipsis ut a Domino acceperunt, absconsa autem in veteri Testamento, quæ nunc manifestata sunt sanctis » (Ibid. Strom. V).

3. « Timeo scribere quæ etiam cavi dicere... Conabimur et celans dicere, et occultans aperire, et tacens ostendere » (Strom. I).

4. « Si audio legem, aut occulte audio, aut non occulte. Judæus, quia legem non audivit occulte, in manifesto circumciditur... Parabolæ quoque, cum leguntur in Evangelio, et est auditor extraneus, non potest eas occulte audire. Si vero auditor fuerit Apostolus, et unus eorum qui ingrediuntur domum Jesu, accedit eum interrogans de obscuritate parabolæ, et si interpretatus ei sit quæ audivit, intelligens Evangelium audit ea occulte » (Origen. Homil. IX in Jerem.).

5. « Occultanda est sapientia quæ dicta est in mysterio, quam docuit Dei Filius. Jam enim Isaias quoque propheta igne linguam purgatur ut possit dicere visionem; et nec linguam solum, sed etiam aures castas nobis habere convenit, si conemur fieri veritatis participes. Hæc mihi erant impedimento quominus scriberem; et nunc adhuc vereor, ut ait, ante porcos jacere margaritas, ne eas conculcent pedibus, et conversi nos frangant. Est enim difficile de vero lumine vere puros et perspicuos declarare sermones suillis et indoctis auditoribus. His enim vix possunt apud vulgus ulla magis audiri ridicula, rursus autem apud ingeniosos magis admirabilia et Deum magis inspirantia. Animalis autem homo non suscipit quæ sunt Spiritus Dei; sunt enim ei stultitia. Sapientes autem ore non proferunt quæ in consessu cogitant. Sed quod audistis, dicit Dominus, in aurem, prædicate super tecta, arcanas traditiones veræ cognitionis quæ excelse et excellenter explicantur, jubens suscipere, et sicut in aurem audivimus, ita etiam tradere quibus oportet, non autem omnibus passim tradere quæ eis in parabolis dicta erant, præcipiens. Sed revera commentariorum delineationi illa inserviunt quæcumque sparsim habent seminatam hic et illic veritatem, ut eos lateant qui more graculorum passim ac temere verba serunt. Postquam autem agricolam bonum nacta fuerint, producet unumquodque ex iis, et edet frumentum » (Strom. lib. I).

après l'imprudence d'Origène, elle a été observée comme si le mystère n'en avait jamais été divulgué. C'est ce qui ressort des enseignements de S. Chrysostome (1), de S. Grégoire de Naziance (2), de S. Augustin (3), comme de ceux de S. Denys l'Aréopagite. Si les écrits de ce dernier, qui recommande instamment le secret de la science symbolique (4), étaient l'œuvre d'un faussaire, comme plusieurs l'ont pensé, ils seraient néanmoins fort anciens; car la loi du secret était déjà tellement oubliée au temps du pape S. Grégoire, qu'il cite en faveur de la vulgarisation des sens scripturaux le passage en vertu duquel Clément veut prouver la nécessité de leur mystère (5). C'est que ce secret devait être dévoilé plus tard. Quand S. Paul en fait connaître quelque chose, il fait remarquer que la parabole regarde le temps présent (6); il observe ainsi le précepte de l'Ecclésiastique, d'après lequel la parabole ne sera pas acceptée de la bouche de l'insensé, parce qu'il ne la dit pas au temps opportun (7).

Il n'était pas opportun de dévoiler le secret du symbolisme, à l'origine du christianisme, dans une société païenne: c'était mettre en honneur le sens naturel et, avec lui, des principes faussés par l'idolâtrie; c'était encore permettre aux sens cachés, qui ne devaient être utiles que beaucoup plus tard, d'offusquer le sens littéral, dont l'utilité est de tous les temps, et qui n'était alors connu qu'imparfaitement.

Une seconde règle de Clément est la distinction de l'expression allégorique de l'Ancien-Testament, et de l'expression symbolique du sens naturel. Or, il a pensé que le secret regardait surtout l'allégorie, tandis qu'Origène paraît avoir cru qu'il s'agissait plus particulièrement du symbolisme naturel.

C'est pourquoi Clément donne les plus grands détails sur ce dernier mode, détails qui sont examinés un peu plus loin (8); tandis que l'allégorie n'est exposée par lui qu'à l'ombre de voiles épais.

Une troisième règle enseigne que le sens naturel est celui de la religion patriarcale; il est la reproduction de ce qu'il y avait autrefois de vrai et de saint chez les Gentils (9).

Le symbolisme naturel est donc l'origine de l'allégorie scripturale. Il était tellement défiguré, que la science ne pouvait plus le comprendre; il a fallu que le Sauveur vint rompre les sceaux du livre de la nature; il en a dévoilé le secret à ses Apôtres, et a donné une leçon de tropologie aux disciples d'Emmaüs (10). Les Apôtres ont transmis ce mystère aux

1. « Docemur scripturarum occulta non manifestari iniquis, sed fidelibus, sicut præcepit Paulus » (Joann. Chrysost. Homil. II in cap. II, Matth.).
2. « De typis... scite et tuto dicere » (Greg. Naz. Or. XI).
3. « Illud quod magis propheta hujus libri (Geneseos) auctor intendit, ut ejus narratio rerum factarum esset etiam præfiguratio futurarum, non est contentiosis et infidelibus sensibus ingerendum » (S. August. Contra adv. legis, lib. I, cap XIII).
4. De cœlesti Hierarch. cap. I et II, etc.
5. « Ipsa autem per se Veritas discipulis dicit : Quæ dico vobis in tenebris, dicite in lumine; id est, aperte exponite quæ in allegoriarum obscuritatibus auditis » (S. Gregor. Homil. VI in Ezech.).
6. « Quæ parabola est temporis instantis » (Hebr. IX, 9).
7. « Ex ore fatui reprobabitur parabola: non enim dicit illam in tempore suo » (Eccli. XX, 22).
8. Cap. XII
9. « His germana dicit sanctus quoque Apostolus Paulus, propheticam et vere antiquam conservans occultationem, e qua, quæ apud Græcos fuerunt, pulchra profluxere dogmata » (Strom. V). « Quod attinet ad occultationem, sunt hebraicis similia Ægyptiorum ænigmata » (Ibid. V). « Postremo, parabolicum Scripturæ genus, cum sit, ut ostendimus, antiquissimum, merito apud prophetas maxime abundavit » (Ibid. VI). « Quod nove quidem dicitur, est autem antiquissimum » (Ibid. VIII).
10. S. Luc. XXIV, 32.

premiers évêques, et ceux-ci ont déposé leur secret dans la savante école chrétienne d'Alexandrie. Cette tradition a été rédigée et écrite par Clément avec précaution et crainte, et il a été choisi parce qu'il n'est pas possible de suspecter sa bonne foi, sa science, ou la sûreté de ses informations.

D'ailleurs, la vérité de ses assertions peut être démontrée. Si elles donnent la raison des erreurs d'Origène; si elles font connaître la filiation de ces erreurs; si ces erreurs, après examen, se trouvent être des vérités proposées obscurément, ou mal présentées et mal disposées; enfin, si ces assertions conduisent à des explications satisfaisantes de difficultés qui semblaient depuis si longtemps insurmontables, il ne sera plus possible de douter de la vérité des traditions rapportées par Clément.

CHAPITRE VIII

SUITE DE L'ALLÉGORIE : ORIGÈNE ET LES PÈRES ALLÉGORISTES.

I. Origène et ses adversaires. — II. Erreurs symboliques d'Origène; son anagogie. — III. Sa négation de quelques sens littéraux. — IV. Défense du sens littéral contre Origène, en Orient et en Occident; enseignement de la tradition et des Saints Pères sur l'allégorie.

I. On a adressé à Clément, et surtout à Origène, de grands reproches pour s'être occupés de l'allégorie scripturale; ils seraient bien plus à blâmer s'ils avaient considéré comme non avenues des traditions que l'on regardait comme émanées de Jésus-Christ même, et s'ils les avaient laissé périr. On a dit que leur doctrine a causé des orages dans l'Eglise; mais toutes les vérités du christianisme ont été des occasions de luttes et d'hérésies. Pour ce qui regarde Origène, on doit remarquer que, s'il a erré, il l'a fait sans le vouloir, sans le savoir, non en affirmant l'erreur, mais en proposant de timides hypothèses. Origène ne peut être responsable des absurdités des hérétiques qui ont abusé de son nom et de ses ouvrages falsifiés : hérétiques qu'il aurait certainement désavoués et combattus s'il avait pu les connaître. En s'occupant de l'allégorie, il a cru remplir un devoir (1). Il l'a trouvée honorée et respectée dans toute l'Eglise, et il l'a cultivée avec tout le soin et l'ardeur dont il était capable. Les enseignements de cette tradition allégorique ne sont pas de même nature que ceux dont l'objet est de faire connaître les vérités nécessaires pour le salut. Il convenait que celles-ci fussent enseignées avec autorité par les évêques, et que la tradition allégorique fût réservée pour les savants, parmi lesquels les catéchistes d'Alexandrie tenaient le premier rang. Ils la dévoilent plus ou moins discrètement, non à tous, ce qui aurait été inutile, le sens littéral suffisant pour le salut des simples fidèles (2), mais aux esprits éclairés et adonnés à l'étude de la science sacrée.

Origène croit que les Ecritures doivent être approfondies, et donne à entendre que les sens cachés des Evangiles doivent révéler les mystères de la loi écrite et ceux de la loi naturelle (3) : ce qui ne peut avoir lieu qu'en vertu de recherches pleines d'efforts et de science; car ces mystères n'y sont indiqués qu'avec une extrême réserve (4).

La doctrine d'Origène est la même que celle de Clément; mais, tous

1. « Nos vero quibus studium est, secundum Scripturæ monita, verba sapientum laudare, et addere ad ea » (Orig. in psalm. XXXVI, Homil. IV).

2. « Litteram autem Evangelii qui sequuntur, id est simplicem narrationem ipsius, salvantur ; quoniam et ipsa sola Evangelii narratio sufficit simplicioribus ad salutem » (Orig. Tract. XXVI in Matth.).

3. « Prædicate Evangelium omni creaturæ. Iste igitur mundus, hoc est homo, Creatorem suum non agnovit ; neque per legis scriptæ symbola, neque per visibilis creaturæ paradigmata, Deum suum voluit cognoscere » (Orig. Homil. II).

4. « Arbitror ego universæ cognitionis elementa quædam minima, brevissimasque introductiones esse universas Scripturas, etiam si accurate intellectæ fuerint » (Orig. Tom. XIII in Joann.).

deux recherchent la solution de problèmes différents. Tandis que les Pères apostoliques n'ont presque pas parlé des Ecritures, de peur que les sens cachés qu'ils préféraient ne vinssent à favoriser les interprétations gnosticiennes, Clément a commencé à vulgariser le sens naturel, et Origène s'est adonné à la recherche du sens spirituel. Celui-ci est tombé en plusieurs inconvénients, et a justifié la prudente réserve de ses prédécesseurs. En soulevant prématurément le voile protecteur du secret, il a troublé l'Eglise; son orthodoxie est devenue suspecte, et a fait naître contre le sens spirituel, qu'il aimait, des préjugés vivaces qui ont prolongé leur existence jusqu'à nous. Cependant, sa doctrine sur les Ecritures est admirable; il est irrépréhensible dans les sources où il l'a puisée; il a défini le sens spirituel, comme toute la tradition l'a fait depuis. Il a reconnu l'existence du sens naturel comme les Juifs, Clément son maître, et les plus savants d'entre les Pères après lui; il connaît la qualité prophétique de l'allégorie, et sait que l'anagogie est un sens moral. Toute la doctrine se retrouve dans ses écrits.

C'est à tort que ses ennemis, à la suite de Porphyre, l'ont accusé d'avoir emprunté son allégorie aux philosophes païens, tels que Chérémon et Cornutus; cette imputation, adressée au disciple de Clément, est sans portée. Il s'appuie quelquefois sur les écrits d'Aristobule et de Philon; mais ces auteurs juifs doivent être regardés comme appartenant à la tradition mosaïque. S'il s'est servi des ouvrages de Numénius, c'est sans y attacher d'importance, et parce qu'il le regardait comme un plagiaire de Moïse et des Prophètes (1).

Origène, doué d'un brillant génie, et possédant la science de son temps, est venu à une époque critique, où la science catholique, dans la nouveauté de son expansion et de ses progrès rapides, semblait inviter les intelligences à s'élancer dans un monde nouveau. Ses erreurs tiennent surtout au temps où il a vécu; et ses torts ont été exagérés par une école exclusivement littérale, qui a cherché à tirer parti des erreurs d'un seul pour mieux combattre la doctrine symbolique de tous les Pères. Cette école savoure ses torts, les attribue à son allégorie, et plaint un tel génie de s'être laissé décevoir par une science qu'elle regarde comme inutile et imaginaire. De là, elle lance une condamnation collective sur tous les Pères qui ont reproduit quelque règle d'Origène, ou imité ce que ses interprétations ont d'orthodoxe. C'est ainsi qu'elle blâme S. Cyrille d'Alexandrie et S. Ambroise. S. Jérôme la gêne : tantôt elle lui reproche son origénisme; tantôt son nom lui en impose, et elle affirme, contre l'évidence, qu'il a été étranger à l'allégorie.

Le thème favori de cette école est qu'Origène nie souvent un sens littéral afin de pouvoir attribuer au texte un sens spirituel. Toute la tradition réclame contre cette méprise volontaire; ces deux assertions n'ont aucune connexité : on peut symboliser toute la Bible sans nier un seul sens littéral; et la perfection de celui-ci n'implique nullement la négation d'un sens spirituel parallèlement exprimé. Dans l'application, ces deux sens peuvent être isolément complets et parfaits.

1. « Equidem scio Numenium pythagoreum plerisque de rebus melius quam Plato disserentem, et sectæ suæ principem, multa suis commentariis inserere deprompta a Mosis et prophetarum libris, tractata per verisimilem tropologiam... Utrum autem rem attigerit, an non, hujus temporis non est proferre sententiam « (Orig. contra Cels. lib. iv).

C'est donc mal à propos qu'on a voulu les mettre en opposition, afin de pouvoir en supprimer un, après les avoir compromis l'un par l'autre. S'ils se nuisent réciproquement, ce n'est que dans l'esprit des lecteurs qui ne les comprennent pas bien l'un ou l'autre, et peut être tous les deux.

Le principe des erreurs scripturales d'Origène est tout autre. Ces erreurs peuvent se réduire à deux : il a faussement attribué à l'anagogie une valeur dogmatique; et a parfois méconnu l'existence de quelques sens littéraux.

II. Origène a vécu dans un temps où la science de la religion était en en voie de formation. Personne ne savait alors vers quels points, en dehors de la révélation, cette science devait être dirigée, et quels autres devaient demeurer longtemps encore étrangers à ses investigations. Origène a le sentiment de cet état de choses, et, pour ne pas offenser l'orthodoxie, il hésite, il craint d'affirmer, et propose des hypothèses qui ne sont pas toujours conciliables. Par exemple : « Les secrets de la philosophie mystérieuse des Egyptiens, dit-il, et de l'astrologie des Chaldéens, sont la sagesse du monde réprouvé (1). »

Clément d'Alexandrie avait dit avant lui : « La philosophie elle-même était le maître qui instruisait les Grecs, comme la loi hébraïque guidait les âmes vers Jésus-Christ (2). »

Origène n'a pas essayé de mettre d'accord ces appréciations contradictoires; c'est une œuvre qui n'est pas encore faite, et il a senti que le temps n'était pas venu de s'en occuper. Après quinze siècles, elle en est encore au point où il l'a laissée, et l'on ne peut qu'admirer sa prudence, tout en regrettant les lumières que ses essais nous auraient données sur un sujet si obscur.

C'est pourquoi Origène marche avec des précautions infinies. Il ne propose ses idées qu'avec des restrictions si nombreuses et un tel luxe de formules dubitatives, que le lecteur s'en fatigue. Il réitère ses réclamations contre les interpolations que les hérétiques ne se faisaient pas scrupule d'intercaler dans ses discours. Il craint les obstacles inconnus; il observe; il hésite quand il parle en son nom, et que ce n'est plus la tradition qu'il reproduit. Mais il importe peu que sa bonne foi soit incontestable, et qu'il exprime un amour profondément senti pour la vérité catholique : il n'existe pas de circonstance atténuante pour lui, qui s'est heurté à l'esprit de parti.

Les précautions prises par Origène, ne l'ont point préservé de toute erreur.

La tradition dit que l'anagogie guide les âmes vers les secrets du Ciel; et Origène n'a pas toujours vu que ces secrets célestes sont surtout ceux de la vie intérieure et mystique.

Les Gnostiques se fondaient sur les Ecritures pour prouver à leur manière leurs fables extramondaines et les absurdités de leur illuminisme. Ne pouvant les rendre vraisemblables par le moyen du sens littéral, ils se sont servis du langage symbolique, dont l'obscurité leur était favorable.

1. « Sapientiam vero principum hujus mundi intelligimus, ut est Ægyptiorum secreta quam dicunt et occulta philosophia, et Chaldæorum astrologia » (Orig de Princip. lib. III, 3).
2. « Ipsa (philosophia) quoque Græcos more prædagogi docebat, sicut lex hæbræa ad Christum » (Clem. Alex. Strom. 1).

Origène, pour mieux les combattre, a cru pouvoir les suivre sur leur terrain, et essayer lui-même quelques explications anagogiques qui ont été nécessairement erronées. Il s'est trompé; et la tradition postérieure, pour empêcher le retour d'un tel désordre, a unanimement posé cette règle, que le sens spirituel n'est point apte à prouver une proposition en matière de dogme ou de morale.

Et cependant, on peut douter qu'Origène soit tombé dans cette erreur, et il est plus probable qu'elle n'est due qu'à des falsifications; car elles avaient lieu du vivant même d'Origène, qui s'en plaint vivement, et personne, mieux que lui, n'a réfuté l'usage abusif de l'anagogie, telle qu'elle se rencontre dans ses écrits.

« Qui peut faire connaître ce qui doit avoir lieu après le dernier siècle, dans les siècles des siècles? En promettre la connaissance ne peut être que le fait de babillards qui ignorent que l'homme ne peut connaître que les choses du milieu (1). »

Ce que dit Origène de ce qui doit avoir lieu après ce monde, s'applique également à ce qui existe au-delà de ce même monde. Dans l'un et l'autre cas, l'homme ne connaît que ce qui regarde le milieu où il vit. Nous devons donc conclure que si, selon Origène, l'anagogie est un guide certain vers les choses du Ciel, ce n'est pas vers celles de la vie future, que l'œil de l'homme ne peut voir, que son esprit ne saurait comprendre, et qui sont, par conséquent, inexprimables. Il s'agit donc des choses célestes, telles que nous pouvons les connaître en cette vie, c'est-à-dire d'un sens mystique qui décrit l'action divine dans les âmes parfaites, Origène l'a compris ainsi, lorsqu'il enseigne que l'anagogie doit être entendue dans un sens moral (2).

Mais, entraîné par une opinion mal fondée, il lui obéit tout en lui résistant :

« Nous invoquons Dieu, le Père du Verbe, afin qu'il nous révèle les secrets de son Verbe, qu'il écarte de notre intelligence la doctrine de la sagesse humaine, qu'il l'élève à la doctrine de l'esprit, afin que nous parlions de ces choses, non comme les sent une avidité charnelle, mais d'une manière conforme à la volonté du Saint-Esprit..... » Après cette belle invocation, il entre en hésitant dans la sphère de ses explications anagogiques :

« Et *peut être,* comme Dieu a fait l'homme à son image et à sa ressemblance, il a créé les autres êtres à la ressemblance de *certaines* images célestes. Et *peut-être* toutes les créatures qui sont sur la terre ont *quelque chose* de leur image et de leur ressemblance dans les cieux (3). »

Ainsi, Origène a vu clairement la vérité; un sens scriptural ne peut expliquer les choses extramondaines, et l'anagogie est un sens moral et mysti que, ou intérieur. S'il a cru parfois qu'il en était autrement, c'est qu'il n'a pas osé définir l'anagogie autrement qu'on le faisait et qu'on l'entendait

1. « Ea quæ post extremum sæculum futura sunt in sæcula sæculorum, quis potest exprimere? Garrulorum enim hominum horum notitiam polliceri, nescientium quia homo ea tantum potest capere quæ media sunt, etc. » (Orig. Homil. IV in Esai, Pars. I).

2. Orig. Tract. XXII, in Matth. — Pars. II.

3. « Et fortassis sicut hominem Deus ad imaginem et similitudinem suam fecit, ita etiam cæteras creaturas ad alias quasdam cœlestes imagines per similitudinem condidit. Ac fortasse in tantum singula quæque, quæ in terris sunt, habent aliquid imaginis et similitudinis in cœlis » (Homil. III in Cant. -- Vid. Sandæum theol. symb.).

vaguement alors; et, dans ce cas, il n'a procédé qu'avec une modestie, une crainte, et une sorte de répugnance manifestes.

III. — La seconde erreur d'Origène, et la principale au point de vue de la science exégétique, est la négation de quelques sens littéraux. Cette négation quelquefois est réelle, et, quelquefois aussi, n'est qu'apparente.

Ici encore, Origène n'est pas toujours d'accord avec lui-même; il réfute ses propres erreurs. Sa bonne foi, qui incline tantôt d'un côté, tantôt d'un autre, ne permet pas au lecteur attentif de s'égarer sur ses traces; et il est nécessaire d'examiner sa théorie, qui présente des parties admirables.

« Ne croyez pas, dit-il, qu'il se trouve dans les Ecritures quelque chose de superflu; et si vous ne trouvez pas la raison de ce qui est écrit, accusez-vous vous-même (1). » — Car « il y a dans les Ecritures saintes une certaine vertu qui fait que, même sans explication, elles suffisent à celui qui les lit (2). »

« Nous sommes Israélites des deux races; nous combattons pour la lettre et pour l'esprit, — le sens littéral et le sens spirituel, — des Saintes-Ecritures; nous nous opposons à ceux qui ne semblent israélites qu'à moitié (3). » En conséquence, il reproche aux philosophes païens de vouloir refuser aux Ecritures un sens spirituel. « Vous croyez, leur dit-il, que les fables des Egyptiens recèlent certains secrets de philosophie, et que Moïse, historien et législateur d'un peuple, est rempli de fables et dépourvu d'allégories : telle est l'opinion de Celse et des Epicuriens (4). »

« Si Celse avait lu nos Ecritures avec bonne foi, il ne nierait pas qu'elles puissent exprimer un sens allégorique; car, dans les prophéties qui renferment des histoires, on tire plus d'utilité des figures que du récit des événements, quoiqu'elles soient conçues et écrites avec tant de sagesse, quelles conviennent aux lecteurs simples et vulgaires comme aux plus intelligents (5). »

En défendant contre les païens la réalité du sens spirituel, Origène ne laisse pas de lui assigner des bornes : « Lorsque la lettre est édifiante, à quoi bon y chercher une allégorie (6)? »

Origène a donc foi au sens littéral considéré en général; s'il lui arrive par exception de la méconnaître, c'est pour des raisons qu'il faut connaître et apprécier.

1° Origène, parfois, semble nier un sens littéral pour faire place à l'allégorie, lorsque, au contraire, il complète ce sens littéral avec la métaphore, ce qui est conforme aux règles.

1. « Te ipsum solum potius quam litteras sacras accusa, cum rationem eorum quæ scripta sunt non invenis « (Orig. in Jerem. Vid. Philoc. cap. x).
2. « Hæc diximus... ut ostenderemus in Scripturis sanctis esse vim quamdam quæ legenti etiam sine explanatione sufficiat » (Orig. Homil. xx in Jesu Nave).
3. « Nos... qui ex utroque genere Israelitæ sumus, et litteram et spiritum in Scripturis sanctis defendimus; et litigamus adversus eos qui ex media parte Israelitæ videntur... » (Homil. II in Num.)
4. « Ægyptiorum quidem fabulæ creduntur secreta philosophica tegere; Moises vero unius gentis res gestas scribens et leges ei relinquens, fabulosus putatur, ac nec allegoriam quidem in suis scriptis admittere. Sic enim Celso videtur et epicureis » (Contra Cels. lib. I).
5. « Quod si Celsus sincero animo Scripturas nostras legisset, non negasset eas posse allegoriam admittere. Ex his enim propheliis quæ historias continent, non tam ex rerum narratione licet utilitatem capere quam ex figurarum significatis, cum ita scriptæ sint et dispensatæ sapientissime, ut vel simplici vulgo fidelium conveniant, vel eximiis scrutari... volentibus et valentibus » (Contra Cels. lib. IV).
6. « Juste... sectare quod justum est. Quid opus est in his allegoriam quærere, cum ædificet etiam littera » (Homil. II in Num.)?

« Dans les Saintes-Ecritures, le sens historique n'est pas toujours suivi, comme lorsqu'il est dit, — dans les Septante : — Les épines naîtront dans les mains de l'homme qui s'enivre (1). »

S. Augustin s'exprime de la même manière : « Lorsque le sens littéral propre ne peut suffire, on le complète par la métaphore. » C'est en ce sens qu'il laisse le lecteur juge de ce qui est figuré ou non dans les Ecritures Cette règle est donc exclusivement littérale (2).

2° Origène combat quelquefois le sens littéral, lorsque les Gnostiques. en abusaient et en tiraient des conséquences hétérodoxes (3). Dans ce cas, le sens littéral faussé doit être rejeté, comme tout ce qui est hérétique et contraire à la foi.

3° Origène semble encore nier le sens littéral dans un autre sens, qui n'appartient plus à l'exégèse, mais à la théologie.

Il soutient, contre les judaïsants de son temps, que la loi de Moïse est prescrite, et n'a plus d'application littérale (4). Il en rejette donc le sens littéral pratique dans l'Eglise, pour en suivre le sens spirituel ; autrement, il serait obligé de faire, selon la loi, des sacrifices d'animaux, des offrandes de farine, et de renverser la religion chrétienne plutôt que de l'édifier.

Il ne peut donc s'abstenir de rejeter la loi pour embrasser l'Evangile (5). Il ne méprise pas la loi (6) ; mais il l'entend dans le sens chrétien. C'est ainsi que, à la circoncision de la chair chez les Juifs, doit succéder la circoncision du cœur chez les chrétiens (7).

Il n'est donc pas question ici de la réalité du sens littéral considéré en

1. « Non semper in Scripturis divinis historialis consequentia stare potest, sed nonnunquam deficit, ut cum dicitur : Spinæ nascentur in manus ebriosi » (Conf. Homil. III in Psalm. XXXVI).

2. « Si præceptiva locutio est, aut flagitium aut facinus vetans, non est figurata. Si autem flagitium aut facinus videtur jubere, aut utilitatem aut beneficentiam vetare, figurata est... Ait Scriptura : Si esurierit inimicus tuus, ciba illum... sed quod sequitur : Hoc enim faciens carbones ignis congeres super caput ejus,... ne... dubitaveris figurate dictum » (S. August. de Doctrina christiana, lib. III, cap. XVI).

3. « Numquid legisti prophetas, vel eloquia divina cognovisti?... Legisti enim non ut ipse ex lectione sanctorum melior fieres, sed ut simplicitate eos qui amici sunt litteræ interficias... Sic legit Scripturas Marcion, sic Basilides, sic Valentinus, etc. » (Orig. Homil. XXXI in Luc.).

4. « Sicut in novissimis diebus Verbum Dei ex Mariæ carne vestitum processit in hunc mundum, et aliud quidem erat quod videbatur in eo, aliud quod intelligebatur, carnis namque aspectus in eo patebat omnibus, paucis vero et electis dabatur divinitatis agnitio : ita cum per prophetas vel legislatorem Verbum Dei profertur ad homines, non absque competentibus profertur indumentis. Nam sicut ibi carnis, ita hic litteræ velamine tegitur... Si enim secundum quosdam etiam nostrorum intellectum simplicem sequar, et absque ulla (ut ipsi ridere nos solent) stropha verbi et allegoriæ nubilo vocem legislatoris excipiam, ego ecclesiasticus sub fide Christi vivens, et in medio Ecclesiæ positus, ad sacrificandum vitulos et agnos, et ad offerendam similam cum thure et oleo divini præcepti autoritate compellor. Hoc enim agunt qui deservire nos historiæ, et servare legis litteram cogunt... Angustiæ sunt mihi undique... » (Orig. Homil. I in Levit.) « Hæc omnia nisi alio sensu accipiamus, quam litteræ textus ostendit, sicut sæpe jam diximus, cum in Ecclesia recitantur, obstaculum majus et subversionem christianæ religionis, quam rationem ædificationemque præstabunt » (Homil. V in Lev.)

5. « Legem secundum litteram ejicimus, ut statuamus legem secundum spiritum. Possumus et hoc modo dicere : Antequam veniret homo de cœlo et nasceretur homo cœlestis, eramus omnes terreni, et portabamus imaginem terreni. Sed ubi venit homo novus qui secundum Deum creatus est, ejicimus e conspectu ejus vetera, deponentes veterem hominem, et induentes novum, qui secundum interiorem hominem renovatur de die in diem » Homil. XVI in Lev.).

6. « Non enim nos qui de Ecclesia catholica sumus, spernimus legem Mosis, sed suscipimus eam, si tamen Jesus eam nobis legerit ; ut ipso legente nos sensum ejus et intelligentiam capiamus » (Homil. IX in Jesu Nave).

7. « Si audio legem, aut occulte audio, aut non occulte. Judæus, quia legem non audivit occulte, in manifesto circumciditur... Qui audit legem occulte de mysteriis Paschæ, ove vescitur Christo : Pascha quidem nostrum immolatus est Christus. Sciens carnem Verbi Dei vere cibum esse, vescitur ea : occulte quidem de Pascha audivit. Et de sabbatho quædam mulierculæ non audientes prophetam, non audiunt occulte, sed palam de sabbatho, lavantes se, et iterum revertentes ad egena et infirma elementa, quasi nondum descenderit Christus, et nos baptismo suo laverit a legalibus initiis in evangelicam perfectionem... Parabolæ quoque cum leguntur in Evangelio et est auditor extraneus, non potest eas occulte audire » (Homil. IX in Hierem.).

lui-même; Origène ne doutait nullement que les Juifs eussent sacrifié. Il s'agit de la valeur des cérémonies mosaïques au point de vue chrétien : Il enseigne contre les Judaïsants, alors nombreux et violents, que ces cérémonies, pour les chrétiens, n'ont plus qu'une valeur purement symbolique. Car, si elles n'ont plus de valeur littérale, les sacrifices d'animaux étant abolis, et si elles n'ont point de valeur symbolique, elles n'ont plus aucune signification chrétienne. Elles ne peuvent plus trouver place dans nos livres sacrés, et le Seigneur n'est pas venu pour accomplir la loi, mais pour l'abolir (1).

4° C'est ici que se manifeste le principe de la négation de certains sens littéraux. Si la loi, pour les chrétiens, est devenue exclusivement spirituelle, pourquoi n'en serait-il pas de même des histoires de l'Ancien-Testament, histoires qui font en quelque sorte partie de la loi? Serait-ce manquer de respect pour les Ecritures, de rejeter, en cas de besoin, ces sens littéraux, pour faire valoir le sens spirituel et chrétien ? N'est-ce pas préférer l'Evangile à la loi, le Christ maître à Moïse serviteur ? Dans ce système, on rencontre dans les Ecritures deux éléments : la réalité chrétienne et l'apparence judaïque, la lumière spirituelle et les ombres matérielles; et alors, il ne reste plus, comme le dit hardiment Origène, qu'à séparer la vérité spirituelle du mensonge corporel.

C'est là ce qui a justement révolté les gardiens de l'orthodoxie. On peut accorder que ce qui est visible est temporaire, et que ce qui est invisible est éternel (2); que le Sauveur a dit que ses disciples feraient de plus grandes œuvres que les siennes, pour faire allusion aux corps qu'il guérissait et ressuscitait, et aux âmes que ses apôtres devaient rendre à la vie spirituelle (3); que les prophètes ont parlé en figures, et que les fils de l'Eglise doivent comprendre spirituellement les énigmes et les figures de la loi (4); mais on ne peut conclure de telles prémisses que l'histoire, enseignée comme vraie aux Juifs, puisse être regardée par les chrétiens comme n'étant pas véritable. Une cérémonie, un rite, peut être aboli, et avoir divers sens en des circonstances différentes; mais rien de semblable ne peut avoir lieu pour un récit historique.

Origène l'a si bien senti, qu'il a cherché une règle qui fournît le moyen de distinguer ce qui, selon lui, est lettre morte, de ce qui, si on peut ainsi parler, est sens littéral toujours vivant; en autres termes, ce que les chrétiens doivent omettre, de ce qu'ils doivent retenir dans l'Ancien-Testament. En posant cette question, l'auteur fait entendre qu'il a le sentiment d'une erreur qu'il n'embrasse qu'avec défiance ; et, pour y échapper, il s'égare en des subtilités où la tradition a refusé de le suivre. Il s'efforce de démontrer que le terme de loi est générique, et que cette loi se compose des justifications, des préceptes, des témoignages et des jugements (5),

1. « Nolite putare quoniam veni solvere legem, aut prophetas : non veni solvere, sed adimplere » (S. Matth. v, 17).

2. « Circumcisio visibilis et azyma visibile, et pascha visibile necesse est æternum non esse, sed temporale, quia quæ videntur temporalia sunt... Ergo et invisibilis circumcisio quæ est in occulto, æterna est, et azyma sinceritatis et veritatis, et ipsum quia ex iis est quæ non videntur, æternum est » (Homil. II, in Num.).

3. « Quæ ego feci corporalibus, vos majora facietis. Ego feci resurgere ex mortuis corporaliter, vos resurgere facietis ex mortuis spiritualiter » (Homil. VI in Esai.).

4. « Quis est alius qui in figuris locutus sit, nisi lex et prophetæ?... Filii Ecclesiæ... figuras legis et ænigmata spiritualiter intelligunt » (Homil. XIII in Num.).

5. « Sunt... qui ita dicunt, quia si aliquid Domino observandum est secundum litteram, cur non et cuncta

éléments divers qu'il regarde comme devant être assujettis à des règles différentes (1), et dont la distinction paraît avoir été empruntée aux rabbins; car on ne peut supposer que les rabbins l'aient empruntée à Origène (2). Celui-ci se flatte vainement d'avoir résolu une difficulté qui ressort de la théologie plutôt que de l'exégèse (3). Ses observations, à la vérité, doivent être prises en général en une très grande considération, car elles ne sont pas sans quelque vérité; mais la vérité entière ne s'y trouve pas : elles sont nébuleuses; leur forme absolue est parfois arbitraire, puis se refuse à une application régulière et scientifique. C'est pourquoi la première partie de cette doctrine a été acceptée par S. Cyrille d'Alexandrie, par S. Augustin (4), qui revient sur ce sujet à plusieurs fois de la manière la plus formelle; par S. Hilaire (5) et S. Jérôme (6), mais ils ont omis les distinctions de lois, de jugements, de préceptes, dont la recherche donnerait lieu à une extrême confusion et à des subtilités infinies.

S. Augustin dit simplement que les cérémonies de l'Ancien-Testament sont abrogées, et que ses préceptes de morale sont conservés (7).

serventur? Si vero ad spiritalem intelligentiam quæ lex continet referenda sunt, nihil omnino secundum litteram sed spiritualiter debent universa discerni. Nos autem utriusque assertionis insolentiam temperantes, qualis regula in hujuscemodi legis sermonibus observanda sit ex auctoritate divinarum Scripturarum proferre tentabimus » (Orig. Homil. II, in Num.).

1. « Si ergo scriptum legimus quia lex umbram habeat futurorum bonorum, non continuo etiam mandatum, vel justitiæ, vel judicia, de quibus hoc non est scriptum, umbræ esse credendæ sunt futurorum bonorum. Denique, ut exempli gratia unum ponamus ex multis, non est scriptum : Hoc est mandatum Paschæ, sed, Hoc est lex Paschæ... lex sine dubio Paschæ umbra est futurorum bonorum... Simili modo invenies etiam de azymis... et de cæteris festorum dierum observantiis scriptum... Jam vero in eo ubi dicit : Non occides, non adulterium facies, non furaberis, et reliqua hujusmodi, non invenies quoniam legis in iis titulum præmiserit, sed magis hæc mandata videntur... Et ideo hæc nobis secundum litteram custodienda sunt » (Orig. ibid.).

2. Origène dit : « Aliud lex, aliud præceptum, aliud testimonium, aliud justificatio, aliud judicium » (Ibid.). Les rabbins enseignent « qu'il ne faut pas confondre les témoignages, les voies, les commandements, les décrets, les préceptes et les jugements » (Comment. Rabbi Mathathiæ Iehazari. Cfr. Ph. Aquinas. Octo Rabbin, etc. Paris, 1620).

3. « Ostendimus,... auctoritate Scripturæ divinæ ex iis quæ in lege scripta sunt, aliqua penitus refugienda esse et cavenda, ne secundum litteram ab Evangelii discipulis observentur; quædam vero omnimode ut scripta sunt obtinenda; alia autem habere quidem secundum litteram veritatem sui, recipere tamen utiliter et necessario etiam allegoricum sensum. Erit ergo jam sapientis scribæ et edocti de regno Dei... scire quomodo in unoquoque loco Scripturæ, aut abjiciat penitus occidentem litteram, et spiritum vivificantem requirat; aut confirmet omnimode ut utilem et necessariam probet litteræ doctrinam; aut, manente historia, opportune et decenter introducat etiam mysticum sensum... Sapiens... adjiciet ut discutiat et discernat in singulis quibusque capitulis legis ubi fugienda sit legis littera, ubi amplectenda, ubi etiam narratio historiæ cum mystica expositione conveniat. Christus enim nos redemit de maledicto legis, non nos redemit de maledicto mandati, nec de maledicto testimonii, nec de maledicto judiciorum, sed de maledicto legis, id est ne subjecti essemus circumcisioni carnis nec observationi sabbatorum, aliisque horum similibus, quæ non in mandatis sed in lege discenda sunt contineri » (Orig. Homil. II in Num.).

4. « Prima sacramenta quæ observabantur et celebrabantur ex lege prænuntiativa erant Christi venturi; quæ cum suo adventu Christus implevisset, ablata sunt, et ideo ablata quia impleta » (S. Aug. contra Faust. lib. XIX, cap. XIII). « Ille igitur pædagogum dedit hominibus quem timerent, qui magistrum postea quem diligerent. In quibus tamen legis præceptis atque mandatis, quibus nunc christianos uti fas non est, quale vel sabbatum est, vel circumcisio, vel sacrificia, et si quid hujusmodi est, tanta mysteria continentur ut omnis pius intelligat nihil esse perniciosius, quam quidquid ibi est accipi ad litteram, id est, ad verbum; nihil autem salubrius quam spiritu revelari. Inde est : Littera occidit, spiritus autem vivificat. Inde est : Idipsum velamen in lectione veteris Testamenti manet, quod non revelatur, quoniam in Christo evacuatur. Evacuatur namque in Christo non vetus Testamentum, sed velamen ejus, ut per Christum intelligatur et quasi denudetur, quod sine Christo obscurum atque adopertum est... » (S. Aug. de Util. cred. cap. IX).

5. « Apostolus in pluribus docet non secundum litteræ intelligentiam legem esse tractandam, sed secundum spiritalem doctrinam, futurorum in ea umbram esse noscendam... Et quia lex futurorum umbra est, adjecit : quæ sunt allegorica » (S. Hilar. in Psalm. CXVIII).

6. « Hoc significat juncta sibi quidem esse duo instrumenta Legis et Evangelii; sed ita juncta ut magis vicina sint quam unita. Multa enim veteris legis amisimus, et nova gratiæ suscepimus » (S. Hieron. in Zachar. XIV; V. S. Gregor. Homil. VII in Ezech.)

7. « Scire debet opera legis bipartita esse. Nam partim in sacramentis, partim vero in moribus accipiuntur. Ad sacramenta pertinent circumcisio... ad mores autem : Non occides, etc. » (S. August. Expos. in Epist. ad Galat. cap. III).

Sixte de Sienne fait observer que le sens spirituel exempte l'Eglise des obligations matérielles de la loi de Moïse (1). Autrement, la loi serait anéantie, si un sens spirituel ne succédait pas au sens matériel que le christianisme a définitivement accompli.

Toute cette difficulté est résolue par une parole de l'Evangile, le précepte double et unique à la fois de l'amour de Dieu et du prochain. C'est là toute la loi et les prophètes. Ce qui est amour de Dieu et du prochain est obligatoire, quel que soit le nom qu'on lui donne : loi, précepte, justification, et les autres L'israélite et le chrétien obéissent à la Synagogue et à l'Eglise pour l'amour de Dieu; et pour l'amour du prochain, ils se livrent à la pratique des bonnes œuvres. Toutes les distinctions sont subordonnées à l'amour : « Celui qui aime le prochain a accompli la loi (2); » et c'est à l'Eglise de décider ce que la loi de l'amour rend obligatoire.

5° On a vu qu'Origène, quelquefois, nie la réalité de certains sens littéraux; et alors il tombe dans une erreur inexcusable, mais qui doit être expliquée.

Origène enseigne que toutes choses, en ce monde, sont composées d'éléments visibles et invisibles, et conclut que l'Ecriture doit être composée du corps de la lettre, de son âme et de son esprit (3).

Il tombe donc dans une sorte de contradiction lorsqu'il ajoute que l'histoire (4), parfois, n'existe pas, et que le texte alors n'a plus que deux sens, qui sont le sens moral et le sens mystique; car quelques Ecritures, selon lui, n'ont point de corps ou de sens littéral (5).

Ceci est une erreur, mais elle ne paraît pas être coupable. Des auteurs dont l'orthodoxie n'est pas suspecte, ont enseigné naguère, quoique à tort, à l'occasion de l'interprétation rationaliste du Cantique des cantiques, que ce livre n'a pas de sens littéral; Origène ne dit pas autre chose. Cependant, cette opinion est hardie et dangereuse. Mais Origène va plus loin encore, et mélange à la plus belle doctrine des assertions dont les conséquences pourraient entraîner loin: ce n'est pas qu'Origène ait ressenti pour l'hérésie un penchant dépravé; c'est un résultat de l'enfance de la science, dont les démarches étaient encore incertaines.

Il pense, avec raison, que certaines ombres du sens littéral invitent le lecteur à chercher un sens spirituel (6); mais il se trompe grossièrement

1. « Oportebitque... a cibis immundis abstinere, cæterasque Hæbræorum umbras sectari, quæ jam illucente evangelica luce evanuerunt... » (Sixtus Sen. p. 19, colon., 1577).

2. « Qui enim diligit proximum, legem implevit » (Rom. XIII, 8).

3. « Cum utique fidei veritas unum eumdemque Deum Legis et Evangeliorum teneat, visibilium et invisibilium creatorem; quia et cognationem plurimam visibilia cum invisibilibus servant, ita ut Apostolus dicat : Quia invisibilia Dei a creatura mundi per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur. Sicut ergo cognationem sui ad invicem gerunt visibilia et invisibilia, terra et cœlum, anima et caro, corpus et spiritus, et ex horum conjunctionibus constet hic mundus; ita etiam sanctam Scripturam credendum est ex visibilibus et invisibilibus constare, veluti ex corpore quodam litteræ quidem quæ videtur; et anima, sensus qui intra ipsam deprehenditur; et spiritus, secundum id quod etiam quædam in se cœlestia teneat, ut Apostolus dicit, etc. » (Orig. Homil. v in Levit.).

4. « Non semper nos historia sequitur, sed interdum duplicis tantummodo sensum expositionis insertum » (Orig. Homil. II in Genes.).

5. « Aliquæ Scripturæ corpus nullo modo habent... alicubi duntaxat investigatio esse debet animi et spiritus » (Philocalia).

6. « Si historiæ legis fuisset consequentia custodita et ordo servatus, habentes continuatum intelligentiæ cursum, non utique crederemus esse aliquid in Scripturis sanctis intrinsecus, præter hoc quod prima fronte indicabatur inclusum. Ista de causa procuravit divina sapientia offendicula quædam, vel intercapedines intelligentiæ fieri historialis, impossibilia quædam et inconvenientia per medium inserendo, ut interruptio ipsa narrationis velut obicibus quibusdam legenti resistat objectis, quibus intelligentiæ hujus vulgaris iter ac transitum neget, et extrusos nos ac exclusos revocet ad alterius initium viæ, ut ita celsioris cujusdam et

quand il croit que le Saint-Esprit, pour obtenir un tel résultat, a semé des inconvenances, et inspiré des récits qui n'ont point de réalité. Il suffit pour cela que le sens littéral ne soit pas humainement parfait : ce qui ne présente aucun danger; car la perfection d'un texte qui exprime plusieurs sens doit se chercher, moins dans l'un de ces sens en particulier, que dans l'harmonie de tous, considérés dans leur ensemble. Ainsi, l'Ecriture a pu taire certains faits qui ne se sont pas trouvés propres à l'expression des sens allégoriques (1), mais elle ne renferme point de mythe.

Un fait peut être exposé en plusieurs manières très différentes, dans l'intention de favoriser tel ou tel point de vue, sans que le texte renferme aucune assertion équivoque ou contraire à la vérité (2).

Les Ecritures sont la vérité pure; mais, au temps d'Origène, la science du sens littéral n'était pas ce qu'elle est devenue plus tard; on pensait qu'il n'avait guère besoin d'explication, et qu'il suffisait de lire, parce que l'on ne lisait que pour l'édification. Depuis, les travaux immenses qui ont été exécutés ont servi à révéler beaucoup de difficultés et à en résoudre plusieurs. Celles qui arrêtaient Origène ne nous occupent plus; et les miracles racontés dans la Bible ont eu précisément pour objet principal, au point de vue de la théorie scripturale, d'exclure le mythisme, qui avait perdu la révélation primitive. Or, la théorie d'Origène n'est pas autre chose que l'introduction des mythes dans les Ecritures. D'une autre part, il est évident que le Saint-Esprit a pu faire tout ce qu'il a voulu, et que la difficulté de son œuvre scripturale n'a pu lui imposer même l'apparence d'une erreur. Car, si les exigences de l'expression symbolique pouvaient rendre nécessaire l'énonciation d'erreurs littérales, quelle serait donc la cause de l'obscurité du Cantique des cantiques, dont le sens littéral ne pouvait être un obstacle? S. Thomas fait observer que c'est l'œuvre de Dieu seul d'avoir dirigé les événements historiques de manière à les rendre propres à exprimer un sens mystérieux (3). Cette doctrine est encore celle de S. Augustin (4).

Il y a donc des récits littéralement parfaits qui expriment encore un sens spirituel, afin de démontrer que la difficulté surhumaine de la coexpression de deux sens parfaits dans un même texte, n'existe pas pour l'Esprit qui a inspiré les Ecritures.

eminentioris tramitis per angusti callis ingressum immensam divinæ scientiæ latitudinem pandat. Oportet autem etiam illud nos scire, quia cum principaliter prospectus fuit Spiritui sancto intelligentiæ spiritalis consequentiam custodire, de his quæ geri debent, vel quæ jam transacta sunt; sicubi quidem convenerunt ea quæ secundum historiam gesta sunt, uno narrationis sermone composuit, altius semper arcanum sensum recondens; ubi autem spiritali consequentiæ rerum gestarum historia convenire non poterat, interdum interseruit quædam vel minus gesta, vel quæ omnino geri non possent, interdum etiam quæ possent quidem geri, nec tamen gesta sunt; et nonnunquam paucis sermonibus secundum corporalem intelligentiam non videntur servare posse veritatem. » (Orig. de Princip. lib. IV).

1. « Et quia ad spiritalem intelligentiam minus digne poterat aptari, merito ergo Scriptura siluit de hoc, quo magis narrationes suas intellectibus allegoricis coaptet » (Orig. Homil II in Genes.).

2. « Non reprehendo autem ipsos aliqua parte transposuisse ad utilitatem mysticæ considerationis harum rerum, id quod, quantum attinet ad historiam, alio modo factum fuerat, ita ut quod uno loco factum fuerat, tanquam in alio gestum sic narrarent; et quod uno tempore tanquam in alio, et illud quod uno modo pronuntiatum fuerat, cum quadam alteratione referrent. Propositum enim illis erat vera narrare, et spiritualiter et corporaliter, ubi liceret : ubi autem non contingebat utrumque, rem præferre spiritalem rei corporeæ, servata sæpe veritate spirituali in corporali (ut aliquis diceret) mendacio » (Orig. Tom. X in Joann.). « Jam sæpe dixi quod in his non historiæ narrantur, sed mysteria contexuntur » (Orig. Homil. x in Genes.).

3. T. Thom. 1a Quæst 1, art. 10.

4. « Quia enim non omnia Scripta sunt... sed quantum satis judicaverat Spiritus qui inerat scribenti, ea quæ non solum ad factarum rerum notitiam, sed etiam ad futurarum præfigurationem valerent, nescientes conjectamus » (S. Aug. de Gen. ad litt. lib. V, cap. VIII).

Il existe encore d'autres sens spirituels dont l'intelligence est favorisée par certaines ombres littérales qui ne sont point des erreurs. Ce sont des omissions, des transpositions et d'autres libertés qui étaient reçues chez les Juifs, et que l'esprit académique se refuse à souffrir parmi nous. C'est ainsi que, dans le livre de la Sagesse, l'ordre du récit est interverti; il parle d'abord des Egyptiens, puis des Chananéens pour revenir à l'Egypte. Il omet beaucoup de circonstances rapportées par l'Exode, et en ajoute plusieurs autres que l'Exode ne mentionne pas. Ce sont des imperfections purement littéraires, pour notre temps seulement. Elles n'étaient point telles pour l'auteur du livre et pour ses contemporains; elles sont pour nous des invitations à chercher le sens spirituel au delà de la lettre.

Souvent, le sens littéral n'a reçu que la demi-réalité du songe ou de la vision; alors, le texte lui-même prévient le lecteur, et il est intitulé : *Parabole, Cantique, Apocalpyse*, et l'on ne peut s'y tromper.

Origène a donc donné à une règle utile une extension exagérée, qui l'a conduit à une sorte de blasphème, ce qui était bien éloigné de son intention. Il se débat vainement contre les conséquences de son système; il ne peut leur échapper, et il se condamne lui-même par les efforts infructueux qu'il multiplie pour le justifier. Il soutient qu'il est quelques histoires des Ecritures qu'il convient de rejeter littéralement, car, en plusieurs lieux, le sens corporel lui semble impossible (1).

Mais ses raisons ne pouvaient aboutir qu'à détruire la foi due à nos Ecritures; il le sent, et, en insistant à plusieurs reprises sur cette question, il trahit ses inquiétudes (2). Au lieu de blâmer Origène, et de chercher à aggraver ses torts, il conviendrait de plaindre et d'admirer ce grand génie qui a voulu pénétrer un secret que la Providence, alors, ne voulait pas faire connaître, et qui a succombé dans une lutte dont le succès était impossible. Il serait plus équitable de lui savoir gré de ses efforts, de son ardent amour pour l'Eglise de vérité, et des anxiétés dont il fait au lecteur la confidence franche et sincère.

IV. Cependant, il faut avouer qu'Origène n'est pas toujours excusable. Il est vrai qu'il se défend d'avoir professé des erreurs que les copistes hérétiques lui ont attribuées; mais il est probable qu'ils les ont plutôt aggravées qu'inventées. Quoi qu'il en soit, s'il est difficile de juger

1. « Ne quis autem suspicetur nos rejicere omnem Scripturæ historiam, quasi non factam, quoniam ejus aliqua non facta esse sentimus, nullamque legislationem secundum verba esse servandam, quoniam ejus quædam juxta litteram absurda videantur et impossibilia; aut quæ de Salvatore scripta sunt, sensibiliter non esse vera, legemque et præcepta ipsius secundum litteram non debere servari; respondemus a nobis evidenter in quamplurimis servari historiæ veritatem... Multo enim plura sunt quæ secundum historiam verum habent intellectum, quam quæ nudum sensum continent spiritalem. Deinde quis non affirmat mandatum hoc : Honora patrem et matrem ut bene sit tibi, etiam sine illa spiritali interpretatione esse utile atque servandum?... Verumtamen si quis attentius legat, in quibusdam ambiget utrum illa vel illa historia putetur vera secundum litteram, an minus vera, et illud et illud præceptum utrum secundum litteram observandum sit, nec ne... Posuimus autem omnes omnium Scripturarum locos sensum habere spiritalem; non omnes autem sensum habere corporalem. Multis enim in locis, quod corporale est et externum, impossibile convincitur » (Philocal. cap. I).

2. « Quid ergo? Isaac non est secundum carnem natus? Non eum peperit Sara? Non est circumcisus?... Hoc est enim quod mirabile est in Apostoli sensu, quod de quibus non potest dubitari quin secundum carnem gesta sint, hæc ille dixit esse allegorica, ut nos quid faciendum sit in cæteris noverimus, et in his maxime in quibus nihil divina lege dignum historica videtur indicare narratio » (Orig. Homil. VII in Genes.). « Quod a Deo propheta jubetur ut dicat, debet dignum esse imperio Dei. Sed non videtur dignum si maneamus in littera et nihil altius requiramus, in tantum ut si quis rudis auditor extiterit, dicat ineptum esse Scripturis aurem accommodare, et ea cognoscere quæ in eis lectitantur » (Orig. Homil. IX in Joann.).

Origène, il n'en est pas de même de ses ouvrages tels qu'ils nous sont parvenus. On y voit que plus Origène rencontre d'obstacles, plus il semble s'obstiner en des erreurs manifestes. Ces erreurs, aussi téméraires que mal fondées, ont excité le zèle des chrétiens orthodoxes.

« Que ceux-là mettent fin à leurs délires, dit S. Jérôme, qui, cherchant des ombres et des images dans ce qui est véritable, s'efforcent de renverser la vérité elle-même, et qui croient devoir détruire les fleuves, les arbres, et le paradis lui-même en vertu de l'allégorie (1). »

C'est le moyen absurde que les Manichéens mettaient en œuvre pour anéantir les passages des livres saints qui s'opposaient littéralement à leurs erreurs (2).

S. Augustin rétablit la vérité. « Plusieurs, dit-il rapportent aux choses spirituelles tout le Paradis... et changent ses arbres et ses fruits en vertus, comme si ces choses n'avaient pas été corporelles et visibles;... et comme si le Paradis n'avait pu être matériel parce qu'il possède encore un sens spirituel... Cependant, personne n'empêche d'expliquer le Paradis de la vie des Bienheureux...; et, si on peut l'expliquer plus facilement encore dans un autre sens spirituel, que personne ne s'y oppose, pourvu que l'on ajoute foi à la très fidèle vérité des choses historiquement accomplies (3). »

Junilius s'exprime très bien sur ce sujet : « Si nous voulons que l'allégorie se trouve partout, de manière à affaiblir la vérité du récit, nous donnons aux adversaires de nos livres saints l'occasion de les interpréter comme il leur plaît (4). »

Acosta traite cette question avec de grands détails, et en fait ressortir les difficultés.

« Origène, dit-il, a été repris pour avoir allégorisé avec excès, ce qui l'a conduit à combattre la foi due à l'histoire. Il est vrai que Pamphile martyr défend Origène, parce qu'il enseigne qu'il y a beaucoup de passages qui doivent être entendus selon la lettre, surtout dans les Evangiles, et qu'il faut croire que beaucoup de faits de l'histoire de l'Ancien-Testament ont été accomplis. Mais cette justification ne nous semble pas suffisante;..... car, s'il est quelques faits que nous devons croire, il y en a donc d'autres que nous devons regarder comme n'ayant pas eu lieu, mais qui n'ont été écrits qu'en faveur de l'allégorie, afin de pouvoir être compris spirituellement. Alors, c'en est fait de la foi aux Ecritures. Que reste-t-il, sinon de juger, d'après notre esprit et notre raison, de ce qui est digne de foi, et de ce qui n'en est pas digne, pour le rapporter à la tropologie?

1. « Unde eorum deliramenta conticescent, qui umbras et imagines in veritate quærentes, ipsam conantur evertere veritatem, ut flumina et arbores et paradisum putent allegoriæ legibus se debere subruere » (S. Hieron. in cap. x, Daniel).

2. « In suos sensus allegorizando vertentes quidquid in sanctis libris est quod eorum evertat errorem » (S. Aug. de Hæres. LXX).

3. « Nonnulli totum ipsum Paradisum, ubi primi homines parentes generis humani sanctæ Scripturæ veritate fuisse narrantur, ad intelligibilia referunt, arboresque illas et ligna fructifera in virtutes vitæ mores que convertunt tamquam visibilia et corporalia illa non fuerint, sed intelligibilium significandorum causa eo modo dicta vel scripta sint. Quasi propterea non potuerit esse paradisus corporalis quia potest etiam spiritalis intelligi. Nemo itaque prohibet intelligi Paradisum vitam beatorum... Hæc et si quæ alia commodius dici possunt de intelligendo spiritualiter paradiso, nemine prohibente dicantur, dum tamen et illius historiæ veritas fidelissima rerum gestarum narratione commendata credatur » (Aug. de Civ. Dei, lib. XIII, cap. XXI).

4. « ... Si voluerimus proverbialem speciem ubique allegoriam sic recipere ut narrationis veritas infirmetur, locum demus inimicis, prout voluerint, divinos libros interpretandi » (Junilii, episc. afr. de Partibus div. legis. Lib. I, cap. V).

« Il faut toujours observer le précepte de Grégoire-le-Grand, c'est-à-dire poser d'abord le solide fondement de l'histoire, puis procéder à l'édification de l'allégorie. C'est pourquoi tous les faits rapportés dans l'Ecriture divine doivent être regardés comme ayant été accomplis ; et si l'ordre du récit l'indique, il n'y a ni difficulté, ni dignité apparente qui puisse s'y opposer.

« S. Jérôme, à la vérité, cite l'exemple d'Ezéchiel qui a dormi sur le côté un si grand nombre de jours; et celui de Jérémie qui a caché sa ceinture dans l'Euphrate alors qu'il était en prison. Mais je ne conviendrai pas si facilement que cela se soit passé, non en réalité, mais en imagination. Théodoret a écrit une belle préface sur la vie de Siméon Stylite, dans laquelle il rappelle ces faits étonnants et prophétiques. Il fait observer que l'on ne doit pas les juger d'après les conditions ordinaires de la vie, mais au point de vue de la puissance divine. Cependant, dans les faits prophétiques..., le lecteur peut suivre l'une ou l'autre opinion, si elles sont émises par des auteurs compétents. Ainsi, pour le mariage d'Osée, on peut choisir entre S. Jérôme et Rupert, S. Augustin et S. Thomas. Néanmoins, l'opinion la plus certaine et la plus sûre est toujours celle qui ajoute foi à l'histoire, lorsque l'Ecriture prophétique s'exprime historiquement. Mais dans les livres dont le but est de raconter l'histoire... c'est un grand crime d'enlever quelque chose à la vérité (1). »

On voit que l'auteur n'est pas sans quelque hésitation; il semble faire quelque concession à l'interprétation particulière. Pour couper court à toute incertitude et à tout abus possible, le cardinal Bellarmin a posé une règle rigide : « Le sens littéral se trouve dans toute proposition, tant de l'Ancien que du Nouveau-Testament (2). »

Cette règle ne signifie pas que le sens littéral propre ne doit pas être complété par la métaphore, ni que l'on doive prendre à la lettre les visions des prophètes, mais que ces visions sont littéralement exposées telles que ces prophètes les ont perçues (3). C'est un axiome théologique qui montre la difficulté sans la résoudre, et qui s'accorde avec les règles énoncées par Jean de Raguse dans le concile de Bâle. Elles défendent de nier l'existence d'un sens scriptural quel qu'il soit, s'il n'a rien d'hétérodoxe ou d'absurde, pour ne pas limiter arbitrairement la liberté légitime d'autrui, par l'intervention de la tyrannie de l'interprétation particulière (4).

Lorsque le sens spirituel et le sens naturel sont très rapprochés de la surface du texte, il est inévitable que l'expression littérale en soit modifiée, surtout pour quiconque ignore ces sortes de sens; alors les règles de la science ordinaire ne lui sont plus applicables d'une manière exclusive. Ces règles n'ont pu prévoir les nécessités d'une expression dont le sens se partage en plusieurs branches.

1. Acosta, de Vera, etc. lib. III, cap. xv.
2. « Ex his sensibus, litteralis invenitur in omni sententia tam veteris quam novi Testamenti » (Bellarm. Controv. De Verbo Dei, lib. III, cap. III).
3. « Quod ipsæ corporalium visionum figuræ, cum veræ sint secundum spiritualem intellectum, non sunt veræ secundum rei existentiam. Non enim verum est substantialiter esse boves in cœlo, vel leones, vel aquilas, et alia quæ in Apocalypsi et aliis prophetarum visionibus describuntur; sed ibi sunt cœlestes virtutes, quarum merita vel officia, istarum bestiarum, vel aliarum, rerum proprietatibus figuraliter designantur » (S. Bonavent. de Processu relig.).
4. Labbe, Concil. Tom. XII.

Parfois, dans un tel texte, le sens littéral domine, et les règles ordinaires suffisent pour l'expliquer; parfois encore, le sens littéral, éclipsé partiellement par les formes propres à l'expression des autres sens, perd à nos faibles yeux de sa force probante.

Il importe peu si notre foi n'est pas, comme celle des Protestants, fondée immédiatement sur les Ecritures; mais nous croyons aux Ecritures en vertu de notre foi. Il y a plus : il est utile et convenable que ces textes possèdent une face lumineuse et un côté obscur; pour sauvegarder le droit d'enseignement de l'Eglise, et lui réserver un terrain où les esprits téméraires ne peuvent la combattre. Car si les Ecritures accomplissent la concordance de la parole de Dieu, adressée au genre humain pendant tous les siècles, il est nécessaire que notre ignorance laisse à l'Eglise le soin d'interpréter ce qui dépasse nos conceptions. Alors, le devoir est d'ajouter foi aux sens littéraux qui sont évidents, de réserver sous un respectueux silence ceux qui sont dans l'ombre, et de se contenter d'explications probables et provisoires, en attendant, à l'état de foi, les décisions de l'Eglise, seule infaillible en ces matières, quoique sa tolérance nous accorde toute liberté de recherches dans le sens orthodoxe.

Ainsi, tout sens littéral est vrai, celui même que nous ne pouvons pas encore comprendre. Soutenir le contraire est nier les Ecritures elles-mêmes. Le sens des passages les plus obscurs existe, lors même que nous ne pouvons pas encore le discerner. Dans tous les cas, la négation d'un sens n'est utile à rien, et ne conduit à quoi que ce soit. Personne ne peut dire : dans ce texte, un sens littéral est impossible et le sera toujours. Ce sens, manifeste dans la plupart des textes, s'obscurcit dans une suite indéfinie de nuances. Entre le texte le plus limpide et le passage le plus obscur, encore muet pour nous, on peut distinguer une infinie variété de degrés intermédiaires de clartés et d'obscurités relatives, de sorte que l'Ecriture, qui ressemble, à un certain point de vue, à une contrée remplie de merveilles, se présente encore comme un vaste océan; le regard se perd dans ses profondeurs mouvantes.

Dans les Ecritures ainsi considérées, tout est digne de Dieu. Si elles semblent obscures, c'est pour les esprits qui, ayant dépassé le sens mosaïste, ne sont pas encore parvenus à l'intelligence des sens cachés; leur insuffisance en dissimule à leurs yeux le fonds surnaturel, tandis qu'il est discrètement indiqué par de prétendues imperfections. De la sorte, comme le fait observer Origène, l'Ecriture signifie par la perfection et par l'imperfection apparente du récit, par ce qu'elle semble avoir de superflu et par ses lacunes, par ce qui s'y trouve exprimé et par ce qui est passé sous silence. La présence des sens cachés occasionne certains troubles utiles qui les décèlent; et ces sens, à leur tour, donnent la raison des particularités que l'on avait regardées d'abord comme des défauts,

Les sens qui nous semblent faibles ne doivent donc pas nous paraître moins vénérables que ceux dont la forme plus claire est plus littéraire. Tous concourent à compléter l'harmonie suprême de la parole. La colonne du désert guidait les Hébreux aussi bien par son côté ténébreux que par sa face lumineuse. Il y a de la clarté, même dans les plus profondes obscurités de la Parole divine; et dans ses parties les plus limpides un esprit exercé retrouve la trace de ces obscurités qui dominent ailleurs; et souvent, si l'on fixe des regards attentifs sur ces formes mystérieuses, on

voir surgir une lumière inattendue, comme si dans l'ombre on voyait se dessiner un doux et majestueux visage.

Il devait en être ainsi. Dans l'ordre des choses, soit physiques, soit morales, l'œuvre divine, quelque brillante qu'elle soit, présente des côtés qui nous semblent obscurs. Et c'est quelquefois par l'étude de ces côtés que nous sommes ramenés à une compréhension plus claire et plus exacte de ce que notre simplicité croyait le mieux connaître.

C'est ce qui a lieu dans les Ecritures. Le sens littéral en est la lumière. Parfois cette lumière est éclatante, et parfois elle n'est que partielle; et l'étude de la pénombre qui règne ici ou là, plus étendue ou plus restreinte, fait mieux comprendre ce qui d'abord paraissait le plus clair. Mais une Ecriture sans obscurité ne donnerait à l'avenir aucune promesse de vérités prophétiques nouvelles; elle semblerait tout humaine, et laisserait ignorer la douceur de se reposer sur le sein de l'Eglise. Appuyés sur elle, peu importe si le sens littéral judaïque est faible quelquefois, pourvu que l'ensemble des sens exprimés par les textes constitue un tout parfait.

V. Il serait long et peu utile d'exposer la confusion qui a suivi la violation, par Origène, du secret de la science symbolique, violation dont les conséquences ont été très étendues, et qui a donné aux adversaires de l'allégorie un prétexte pour compromettre l'allégorie par Origène, et Origène par l'allégorie.

Il semble que la Providence ait suscité Origène pour prévenir l'oubli de la tradition et la sceller dans un nouveau mystère, afin que la théorie des sens cachés fût réservée pour des temps encore lointains, et ne fût pas manifestée avant que la connaissance n'en devînt utile à l'Eglise.

Car c'est une opinion qui n'a jamais cessé d'avoir cours dans l'Eglise, qu'il y a dans les Ecritures certains sens très précieux qu'on ne peut entrevoir que par l'amour de Dieu, la méditation, et l'inspiration du Saint-Esprit; sens dont sainte Hildegarde a écrit : « La nourriture de vie de la Sainte Ecriture est déjà affadie... Mais Moi, qui suis, je ferai connaître par son moyen de nouveaux secrets et beaucoup de (sens) mystiques qui jusqu'à présent ont été cachés dans ses livres (1). »

Quoi qu'il en soit, le trouble dont la témérité d'Origène a été la cause, l'occasion ou le prétexte, a suspendu pendant longtemps les progrès de la science du langage symbolique.

Le résultat, dans les Eglises d'Orient, n'a pas été le même qu'en Occident.

En Orient, quoique que l'on ait pu dire et répéter sur le style oriental, — expression dépourvue de sens réel, et qui a été remplacée par celle de *sémitisme*, — la science symbolique a été abandonnée et a péri presque entièrement. Les Pères de cette contrée n'ont guère retenu que le principe de l'allégorie, et en ont presque abandonné l'usage. L'exemple d'Origène leur a persuadé le silence sur ce sujet, qui était devenu dangereux.

S. Jean Chrysostôme, l'un des principaux d'entre eux, reconnaît simplement l'existence du langage symbolique ; il se sert d'un raisonnement

1. Nunc catholica fides in populis vacillat, et Evangelium in hominibus claudicat; fortissima etiam volumina quæ probatissimi doctores multo studio enucleaverunt turpi tædio diffluunt, et cibus vitæ divinarum Scripturarum jam tepefactus est... sed Ego qui sum, edissero per eam nova secreta et multa mystica quæ hactenus in voluminibus latuerunt... » (S. Hildegard. Scivias, lib. III, Vis. XI. Edit. Migne).

ingénieux pour prouver que le sens spirituel diffère essentiellement du sens littéral et métaphorique : « S'il était vrai que les auteurs sacrés eussent usé d'allégories hébraïques par condescendance pour les Juifs, le Nouveau-Testament ne devrait renfermer que des figures familières aux Grecs (1). »

« Il faut donc expliquer plusieurs passages de l'Ecriture dans le sens allégorique ; car nous ne sommes pas les auteurs de ces lois, mais nous sommes obligés de nous conformer à leur esprit, et d'user de figures allégoriques (2) ».

On doit remarquer que lorsque S. Chrysostôme parle d'allégorie en général, il s'agit moins de celle qui a donné naissance à tant de critiques, à l'occasion d'Origène, que des types ou figures. S. Chrysostôme, dans son éloignement pour les erreurs d'Origène, s'est replié en quelque sorte sur les figures, dont S. Paul avait usé pour des raisons qui seront exposées plus loin.

Du reste, ce Père a très peu usé de l'allégorie, dont les explications répétées interrompent d'une manière désagréable un discours harmonieux.

S. Basile ne s'est occupé d'allégorie que pour la mentionner. S. Cyrille a été regardé quelquefois comme origéniste parce qu'il a reproduit les règles orthodoxes d'Origène.

Comme Origène, S. Cyrille reconnaît dans le Lévitique un sens littéral aboli, et un sens ecclésiastique actuellement obligatoire (3) ; car il ne voit partout que l'Eglise, et se refuse à y voir autre chose, pas même le mosaïsme qui est mort, et dont la loi est devenue lettre morte.

A ce point de vue, le sens littéral de ce livre est pour lui une lettre opposée à la religion. Il veut que l'Evangile lui-même soit expliqué spirituellement, si l'on veut y trouver l'esprit de vie. Il faut donc comprendre spirituellement ce qui est écrit, soit dans la loi, soit dans l'Evangile (4) ; car si la figure de ce monde passe, le vêtement de la lettre passe également ; mais les choses spirituelles demeurent pour toujours (5).

Cependant, ajoute-t-il, nous sommes Israélites des deux sortes, et nous nous opposons à ceux qui ne le sont qu'à moitié (6) ; car, en expliquant allégoriquement les faits, nous ne perdons pas pour cela la foi à leur réalité (7).

On voit que S. Cyrille ne fait pas de l'exègèse, mais de la théologie. Il considère les Ecritures de manière à combattre les judaïsants. Les modernes les lisent en juges, comme si elles étaient des livres ordinaires. S. Cyrille leur attribue deux sens : l'un littéral et réel, mais judaïque et périmé ; l'autre spirituel et chrétien, et qui, dans la pratique de la religion, doit être substitué au premier.

S. Grégoire de Nysse et S. Grégoire de Nazianze se préoccupent bien

1. « In hoc apparet cognatio novi (Testamenti) cum vetere, quod illa horum figuræ erant... sin autem dicant quod ad judaicam infirmitatem se demittens hoc faciebat, oportebat eum etiam Græcis prædicantem figuras Græcorum adducere » (S. Chrys. Serm. II, *in illud : Habentes autem*, etc.).
2. S. Chrys. Enarratio in Isaia, cap. v.
3. Præf. in Levit.
4. Lib. VII in Levit. — Lib. VI, cap. xv in Joann.
5. Lib. XIII in Levit.
6. Lib. XIV in Levit.
7. Lib. VII, cap. xxiii Joann.

peu du sens spirituel, dont ils affirment l'existence. Lorsqu'il est réduit à un certain état de faiblesse, il tend à se confondre avec le sens littéral d'une manière compromettante pour ce dernier. D'une autre part, une allégorie faible, — et elles le sont presque toutes, faute de règles, — est très nuisible dans les controverses avec les adversaires de la foi. Une mauvaise allégorie, dit S. Epiphane, est comme un mensonge qui porte atteinte au sens littéral lui-même (1). C'est pourquoi S. Isidore de Péluse s'oppose à ce que l'on veuille prouver les mystères de la religion par des allégories forcées, tirés de toutes les Ecritures et proposées à chaque instant (2). C'est à cet inconvénient que remédie la règle qui déclare l'allégorie non apte à prouver en matière dogmatique et morale.

Tel a été le sort de la science symbolique dans les églises d'Orient ; les troubles, suscités par l'esprit de schisme et d'hérésie, l'ont fait peu à peu disparaître; et, par une conséquence inévitable, le sens littéral lui-même a souffert avec elle.

Dans l'Occident, moins troublé, et où les inconvénients nés des erreurs des origénistes s'étaient fait sentir moins vivement, l'allégorie a été en honneur. C'est là que s'est conservée la pureté de l'orthodoxie, que les erreurs origénistes ont été vaincues, qu'ont été supprimés les développements nuisibles ou dangereux. C'est aux églises latines qu'appartiennent les principaux allégoristes chrétiens des temps postérieurs.

Telle a été l'œuvre de S. Ambroise et de S. Jérôme, de S. Augustin et de S. Grégoire, les quatre législateurs de la science scripturale. Leur œuvre a été continuée par Bède, Rupert, S. Bernard et une infinité d'autres, parmi lesquels il faut distinguer surtout Richard de S. Victor, S. Thomas et le cardinal Bellarmin.

Mais ceux-ci n'ont pas seulement enseigné la tradition; ils l'ont développée dans le sens le plus orthodoxe.

En Occident, S. Ambroise, le premier, est entré dans un certain détail de questions relatives à l'exégèse. Il a évité de s'expliquer sur celles qui étaient une occasion de controverses; il a reproduit les principaux enseignements de la tradition, et en a confirmé la certitude. Il en est resulté que plusieurs l'accusent d'origénisme (3), tandis que d'autres reconnaissent qu'ils n'existe pas d'auteur ecclésiastique dont le jugement soit plus sûr, et l'orthodoxie plus rigoureuse.

Toutes les fois qu'un auteur du siècle dernier trouve dans un Père une proposition ou une règle qu'il n'adopte pas et qui se trouve dans Origène, ce Père est aussitôt qualifié d'origéniste. Il ne faut donc pas s'en préoccuper.

C'est avec une grande réserve que S. Ambroise choisit les règles les plus autorisées, et transmises par l'Ecole d'Alexandrie; mais, parce qu'il s'abstient de poser les questions douteuses et difficiles, ses explications sont quelquefois vagues et incomplètes, et ne consistent qu'en des moralités suggérées par un passage isolé du texte.

1. « Veritatem historiæ allegoriæ depravans mendacio » (S. Epiph. Epist. ad Joann.).
2. Lib. II, Epist. LXIII et CXCV; lib. III, Epist. CCCXXXIX. — lib. IV, Epist. CCIII, etc.
3. « Quis autem neget evangelium præstare legi? Bona tamen lex si supra litteram mentem erigas. Littera enim occidit. Quid autem haberet hæc historia gratiæ, nisi lucem tanti mysterii videremus? Docuit nos Apostolus sanctus in simplicitate historiæ secretum quærere veritatis, et in quasdam non intelligibiles secundum litteram disputationes sensum referre » (S. Ambr. in Luc. cap. III. Vid. in Luc. cap. XII).

Ce que sa doctrine scripturale a de plus brillant, est la distinction des sens; personne ne l'a surpassé sur ce point. Il reconnaît l'existence du sens naturel; il donne au sens allégorique la qualification de prophétique, et le retrouve jusque dans le Nouveau-Testament. Enfin, sans en nier l'existence, il omet de parler de l'anagogie, qui était, au temps où il écrivait, l'occasion de grands débats.

Ses règles, en petit nombre, sont donc très importantes, et elles seront reproduites lorsqu'il sera question d'élucider la théorie du sens spirituel.

C'est à S. Jérôme surtout qu'il a été donné de s'opposer efficacement aux développements erronés de la doctrine de l'école d'Alexandrie, et de poser les règles qui en rendent le retour désormais impossible. C'est lui qui a remplacé la barrière brisée par l'impétuosité d'Origène, et qui a suppléé, autant que cela était possible, au secret de la doctrine qui devait la protéger. La science de l'allégorie, désormais renfermée et maintenue dans une sphère circonscrite, a été mise à l'abri de l'invasion de l'esprit de désordre et de l'amour de stériles innovations.

S. Jérôme avait été préparé à sa mission par les erreurs mêmes de sa jeunesse. Emporté par l'admiration que lui avait inspirée le génie d'Origène, il avait touché l'écueil. Mais il s'aperçut à temps du danger, revint sur ses pas, et n'en fut que plus capable de diriger la science, engagée dans des voies obscures et coupées de profonds précipices.

Accusé d'origénisme avec une extrême violence, il demande à ses lecteurs de l'indulgence pour l'imprudence de sa jeunesse, parce qu'il avait eu moins égard aux précautions dont il aurait dû s'entourer qu'à l'ardeur qui l'animait. Il proteste qu'il ne reçoit pas les dogmes erronés d'Origène, à qui il accorde la science des langues et de l'interprétation de l'Ecriture, mais à qui il n'a jamais hésité de refuser l'orthodoxie dogmatique. Et en effet, il loue et encourage le zèle des personnes qui s'efforçaient de faire condamner ses écrits.

Le savant Huet ne lui reproche, en définitive, que d'avoir subitement changé d'avis, ce que l'on doit regarder comme digne de louange, puisqu'il s'était trompé.

Altéré de vérité et de science, S. Jérôme approfondit les secrets de la langue et des traditions judaïques, en repoussant, comme chrétien, tout ce qui ne pouvait s'accorder avec la foi. Il entreprit de nombreux voyages, pour consulter les savants les plus fameux; il alla voir Didyme à Alexandrie, pour conférer avec lui sur les Saintes-Ecritures, et reçut des leçons de S. Grégoire de Nazianze. Ainsi armé, et peu soucieux de vains ménagements et du nombre de ses adversaires, S. Jérôme fait la part des vérités et des erreurs enseignées par Origène; il déclare qu'en plusieurs occasions il a convenablement expliqué les Ecritures, qu'il a porté la lumière dans les obscurités des prophètes, et découvert des secrets utiles dans l'Ancien et le Nouveau-Testament.

Quoi qu'il en soit, c'est S. Jérôme qui a produit les règles dont l'effet a été de retrancher ce que la doctrine d'Origène avait d'excessif et de dangereux, et de réserver pour l'avenir les vrais principes de la science symbolique.

Mais ces règles, utiles et vraies, ne sont pas toujours absolues; leur but, quelquefois, a été d'obvier aux inconvénients qui existaient au temps où elles ont été émises; et, lorsqu'elles ont été plutôt des précautions prises

contre l'erreur que des moyens théoriques d'obtenir la vérité considérée en elle-même, elles ont fait quitter à l'allégorie le caractère exclusivement traditionnel qui était le sien, sans lui conférer encore un commencement de forme scientifique.

Les principales de ces règles sont : 1° Tout sens doit être fondé sur la lettre; 2° on ne doit pas allégoriser les textes relatifs au dogme, à la morale, et à la personne du Messie; 3° un sens symboliquement exprimé ne peut prouver une proposition; 4° il ne convient pas d'expliquer anagogiquement les Ecritures; etc. Ces règles sont loin d'être absolues; cependant elles sont vraies et utiles; mais un examen approfondi fera voir qu'elles n'ont pas un moindre besoin d'explication que les textes auxquels on doit les appliquer.

Les règles de S. Augustin sont plus nombreuses, plus faciles à saisir; mais elles sont moins techniques que celles de S. Jérôme. Les circonstances lui imposaient une grande réserve, qui ne lui a pas toujours permis de faire un plein usage de sa profondeur, de sa subtilité, et de son génie fécond en ressources. Dans son ardent désir de lever le voile des Ecritures, il n'a guère cherché des règles propres à imprimer à la théorie scripturale une action puissante; il a multiplié les règles générales et les exemples, et s'est surtout proposé l'édification des âmes auxquelles il s'adressait.

Ainsi, S. Augustin, pénétré des enseignements de la tradition et des docteurs qui l'ont précédé, reproduit ce que la doctrine a d'irréprochable, et enseigne des moralités sans nombre. Il combat les erreurs, tait les propositions douteuses, supprime les développements parasites ou aventureux, affaiblit les difficultés, et ne craint pas de proposer des solutions différentes lorsqu'il s'agit de quelques opinions libres et licites.

Un tel symbolisme ne hasardait rien, et une telle réserve en cette matière était pleine de sagesse. Mais lorsque les dangers redoutés se sont éloignés, ses disciples ne devaient pas persister dans une telle voie; il fallait négliger des précautions devenues sans objet, aller en avant, et s'efforcer d'imprimer à la science de nouveaux progrès.

Le symbolisme du pape S. Grégoire a principalement pour objet le développement du sens mystique; la subtilité de ses explications est parfois extrême. Il n'en existe pas de plus compliquées et de plus ardues que celles qu'il propose sur *Ezéchiel* et sur le *premier livre des Rois*. Il possède au plus haut degré les qualités qui le distinguent de la foule des allégoristes.

Ses Morales sur Job sont un chef-d'œuvre ; on y voit se développer les sens tropologiques, anagogiques et allégoriques avec une supériorité que l'on chercherait vainement ailleurs. Au moyen-âge, cet ouvrage a été l'objet d'une admiration telle, qu'on disait, en forme de proverbe, que S. Jérôme avait traduit Job, et que S. Grégoire l'avait expliqué; et plus on étudie les Morales, plus on partage cette opinion.

Grâce à cet immense travail, le livre de Job, malgré son étendue, est, dans un sens, de tous les livres prophétiques, le plus facile à comprendre. S. Grégoire en a saisi le contexte spirituel; et, s'il n'en donne pas toujours le sens définitif, il semble qu'une main invisible l'ait détourné secrètement du but dont il était si rapproché, et qui ne devait pas encore être atteint; ou plutôt, on dirait qu'il a jeté un voile sur les douleurs futures de l'Eglise, pour ne pas réjouir par avance ses ennemis.

Par cette voie que S. Grégoire a ouverte le premier, le sens spirituel a accompli le plus grand progrès qu'il ait jamais fait.

Il semblait difficile de reprendre une telle œuvre, et d'y apporter des idées neuves et vraies. Tel a été le sentiment de S. Odon de Cluny, qui s'est contenté d'abréger le travail de S. Grégoire, et se défend d'avoir eu la hardiesse de rien ajouter qui lui soit propre.

Cependant Bède avait essayé quelques variantes ; il a reconnu la vérité du sens prophétique indiqué par S. Grégoire, mais sans le développer. Il se contente, le plus souvent, de prendre en bonne part ce que le grand pape avait pris en mauvaise part, et réciproquement. Cet exemple a été suivi par plusieurs symbolistes distingués, tels que Walafrid Strabon, S. Bruno d'Asti, Rupert, Hugues de Saint-Cher, Denys le Chartreux, qui ont souvent pris à tâche d'écrire des commentaires différents de ceux de leurs prédécesseurs, sans cependant s'éloigner de la tradition.

Cette tendance a eu des inconvénients et des avantages.

Elle a eu l'inconvénient d'éparpiller la vérité dans la variété des commentaires, où l'on a trouvé plus facile de frayer une voie nouvelle que de perfectionner celle qui était universellement approuvée et admirée.

Elle a donné occasion de se prévaloir de cette légère confusion pour dédaigner la science symbolique, et a fait dire qu'elle n'avait ni règles, ni but certain. Mais cette confusion apparente n'est pas stérile ; elle favorise le lecteur studieux et patient dans l'étude du sens spirituel ; elle l'initie profondément à la méthode des saints Pères, en offrant de nombreux points de comparaison ; elle lui permet de distinguer ce qui doit être réexaminé et conservé, en faisant connaître ce que la tradition a regardé comme définitivement fixé ; elle fait, enfin, que, le texte étant exploré selon toutes les combinaisons acceptables, il ne reste plus qu'à trouver la méthode qui fera faire un bon discernement.

En effet, si l'on excepte quelques observations ingénieuses et vraies de S. Bernard et de Richard de S. Victor, les allégoristes, à dater de S. Grégoire, se répètent ou se taisent sur les règles théoriques, et l'on ne remarque plus dans leurs œuvres que ce perfectionnement sûr, mais très lent, que favorise un long et consciencieux usage. Après des essais réitérés, quelques parties de la science retombent dans une certaine obscurité, tandis que les interprétations des termes deviennent plus exactes, plus naturelles, et reçoivent enfin la consécration d'un assentiment général.

Il en est ainsi parce que la science du symbolisme est encore à faire. Les Pères eux-mêmes se sont ordinairement bornés à la recherche des moralités pieuses, tout en reconnaissant que toute la science n'est pas là. S. Augustin avoue qu'il ne fait que tâtonner, et qu'il ne cherche que des approximations (1). S. Grégoire de Nysse propose des conjectures qu'il abandonne à l'appréciation de ses lecteurs, et dont il est loin d'être satisfait lui-même (2). S. Jérôme déclare qu'il n'a étudié les prophètes qu'au point de vue du Nouveau-Testament (3); S. Grégoire fait une déclaration semblable (4); Origène n'a cherché que la consolation du peuple qui

1. S. Aug. Epist. CCL ad Paulin.
2. S. Greg. Nyss. Vita Mosis.
3. S. Hieron. in Zachar, cap, VII et VIII. — Epist. ad Vital.
4. S. Greg. in I Reg.

l'écoutait (1), et S. Bernard n'a pas eu d'autre préoccupation (2). Si ces maîtres n'ont pas jugé à propos d'aller plus loin, on ne peut blâmer les disciples qui ont imité leur réserve. Ils ont suivi avec fidélité l'ancienne tradition, et répété sur tous les tons les leçons de leurs prédécesseurs. Quelquefois ils ont extrait les passages les plus saillants des commentaires des Pères, pour en composer des gloses; mais ils ont peu ajouté à la science proprement dite de l'allégorie; et si leur étude est indispensable pour en faire sérieusement l'acquisition, elle obligerait à un grand mais peu fructueux labeur, si elle ne conférait cette habitude qui, dans tous les arts, rend l'application plus facile, et permet de vaincre aisément la foule des difficultés vulgaires.

En général, les commentaires allégoriques des Pères sont loin d'être aussi défectueux que le pense une certaine école; fruit d'une profonde sagesse, ils ont perpétué la tradition et préparé les résultats futurs, en évitant la recherche intempestive d'explications qu'il était encore impossible d'obtenir. Ils sont plutôt inachevés qu'imparfaits, et sont tellement fondés sur la vérité, quoique peu connue, que la théorie peut rendre compte de leurs lacunes.

1° Les Pères ont souvent intercalé dans leurs explications spirituelles des termes ou des passages matériellement littéraux. Ils l'ont fait, d'abord, parce que les termes symboliques, faute d'une exacte définition, n'étaient pas toujours pour eux distincts des termes non symboliques; ensuite, parce qu'ils ont parfois confondu l'allégorie, qui est purement spirituelle, avec la tropologie, qui consiste en un certain mélange de termes matériels et de termes spirituels; enfin, parce que les termes littéralement spirituels ne devant pas être modifiés, ils en ont conclu instinctivement que l'on pouvait conserver à des termes symboliques leur forme textuelle, jusque dans une explication allégorique.

Cette erreur n'a pas été partagée par le pape S. Grégoire.

2° Les Pères se sont presque toujours arrêtés à la forme rudimentaire, abstraite et morale de l'interprétation symbolique, ne pouvant, par les raisons qui ont été rapportées, leur donner une forme définitive qui est concrète et prophétique. Ils en ont agi de la sorte par l'effet d'un tact admirable; car l'histoire de l'Eglise était alors si peu avancée, que l'on ne pouvait encore appliquer les prophéties aux événements considérés dans leur ensemble systématique. S'ils ont omis quelques vérités, ils n'en ont blessé aucune; et en évitant les explications arbitraires, ils n'ont pas encouru le danger d'encombrer la science d'hypothèses importunes et compromettantes.

3° Enfin, ils ont ordinairement isolé les symboles, ce qui avait été évité par S. Méliton, et n'ont pas prouvé le sens d'une acception, en le rapprochant de la signification plus évidente d'autres termes. Leurs explications ont donc été souvent vagues et nébuleuses, ce qui a fait conclure à plusieurs auteurs que les Pères n'ont expliqué la Bible qu'au hasard du préjugé et du caprice, et que les sens obtenus par eux sont accommodatices, c'est-à-dire sans valeur, ce qui implique l'abandon de la tradition sacrée et la consécration scientifique de l'interprétation particulière.

1. Orig. Homil. VII in Genes. et Jud.
2. S. Bern. Serm. XVI in Cantic.

Mais si l'on peut ramener toutes les lacunes de leurs explications à un très petit nombre de causes, et s'il est possible d'opérer la concordance de leurs règles de manière à faire voir que toutes sont vraies dans un sens ou dans un autre, il est évident que les Pères ont obéi à un système en voie de formation. Ce système, ces règles, il s'agit de les découvrir, de les formuler, pour se mettre en possession, si cela est possible, des fruits si ardemment désirés par de si saints personnages, et proposés depuis tant de siècles à la piété des générations chrétiennes.

CHAPITRE IX

SUITE DE L'ALLÉGORIE : MODE D'EXPRESSION ET ACCEPTIONS DE L'ALLÉGORIE.

I. Obscurité de l'allégorie scripturale. — II. L'allégorie, expression du sens spirituel : sa définition.

I. Clément d'Alexandrie a transmis les règles de l'allégorie, car les autres Pères n'en ont proposé que des points isolés ; et S. Méliton a donné les interprétations des symboles : tous deux ont posé les fondements de l'allégorie orthodoxe, expression ordinaire du sens spirituel avant les auteurs du Nouveau-Testament.

Les difficultés qui se rattachent à l'histoire de la tradition ont été discutées, et la voie est déblayée; il reste à porter quelque lumière au sein même de la théorie de l'allégorie.

Les règles générales exposées plus haut (1) étant acceptées comme le fondement de cette théorie, restent à reconnaître les particularités du langage allégorique et les règles des sens prophétiques et spirituels.

L'interprétation des symboles et leur application aux textes sont réservés et mis à part.

Le sens littéral et mosaïque est encore un voile de figures et de sens spirituels. Dans l'Ancien-Testament, ces sens sont exprimés allégoriquement; et l'allégorie est la reproduction simplifiée et expurgée du symbolisme primitif.

Ce qui fait surtout que cette allégorie semble ne s'appuyer que sur des preuves insuffisantes, c'est que les anciens Pères, qui donnent à entendre qu'ils en savaient sur ce sujet plus qu'il ne leur était permis d'en dire, n'ont point voulu le publier. Origène partage ce sentiment, et évite parfois de s'expliquer sur ce sujet (2).

S. Augustin, plus tard, dit ouvertement qu'il « ignore la méthode d'interprétation des allégories que l'on croit avoir été dictées par la Sagesse, ou par le Saint-Esprit (3). »

Il dit en un autre lieu : « Le Maître unique et véritable vous l'enseignera par les moyens qui lui seront agréables, lui qui voit au dedans que vous travaillez pour son Eglise, et qui vous a encouragé à vous occuper ainsi.

1. Chapitre III.

2. « Dei Verbum super terram, quoniam homo factum est, humana natura præditum cernimus. Semper enim in Scripturis Verbum caro factum est, ut habitaret in nobis... In singulis Scripturis, videlicet in externa litteræ facie, vulgus Jesum cernit. Pauci autem discipuli... in altissimo et excelsissimo Scripturarum intellectu... contemplantur... Vestimenta ipsius in inferioribus neque sunt candida, neque ut lumen. Sed si ascendat in montem excelsum, spectabis ipsius vestimenta ut lumen. Vestimenta Verbi dictiones sunt Scripturæ; indumentum divinorum sensuum sunt ista verba... Cum inferius versaberis non sunt splendida, non candida; cum ascenderis, speciem et lumen vestium conspicies, vultum Jesus transformatum admiraberis » (Philoc. cap. XVI).

3. S. Aug. De vera relig. cap. L.

C'est lui qui vous révélera une vérité plus large, s'il vous voit frapper, lui qui a daigné vous donner la charité (1). »

Selon S. Grégoire, le sens mystique est d'abord quelque chose d'inconnu, avec quoi il faut se familiariser par un grand usage et un long travail (2).

« Quel est donc le moyen d'expliquer les allégories, demande Acosta? C'est ce qu'on apprendra mieux par le don du Saint-Esprit que par des règles (3). »

« Dans le sens mystique, qui est tout abstrait, dit à son tour Ménochius, il n'est question que de l'intention du Saint-Esprit; mais nous avons peu de moyens pour nous aider, et souvent ce sens est bien différent de ce qui nous vient à l'esprit... Il en résulte qu'on a coutume de proposer plusieurs sens mystiques qui ne s'appuient que sur une conjecture légère, et qui n'ont guère de vérité ni d'utilité (4). »

Comment faut-il donc s'y prendre pour proposer des explications allégoriques? Les réponses à cette question sont d'une extrême faiblesse. Ecoutons Bonfrerius :

« Il est bien plus difficile de toucher le but, quand il s'agit de déterminer des sens mystiques, que lorsqu'il est question de sens littéraux; car nous sommes conduits au sens littéral par la signification des mots et tout le contexte. Mais il n'en est pas de même dans le sens mystique, qui est tout obscur et qui ne dépend que de l'intention du Saint-Esprit; intention... que, dans ce sens, on ne sait comment reconnaître. Il s'ensuit que les sens mystiques que plusieurs proposent ne s'appuient guère que sur de pures conjectures, puisque rien ne prouve que le Saint-Esprit les ait eus en vue (5). »

« Comment doit-on rechercher le sens mystique, dit enfin Serarius? 1° Il faut bien comprendre le sens littéral qui en est le fondement; 2° il faut suivre les règles (et les règles que reproduit Sérarius sont toutes empruntées au sens littéral); 3° surtout, il faut lire les Pères qui ont excellé dans ce sens, tels que S. Grégoire et Origène (6). »

Basile Ponce de Léon éprouve le même embarras, qu'il ne cherche pas à dissimuler (7).

Ce qui augmente la difficulté, c'est que le Nouveau-Testament est lui-même allégorique (8), ce que la tradition affirme positivement.

Néanmoins la réalité du sens allégoriquement exprimé a été l'occasion de nombreuses discussions, sur lesquelles il est inutile de s'appesantir.

1. S. Aug. contra Priscill. et Orig. cap. XI.

2. Sicut... ignotorum hominum facies cernimus et corda nescimus; sed si familiari eis locutione conjungimur, usu colloquii eorum etiam cogitiones indagamus; ita cum in sacro eloquio sola historia aspicitur, nihil aliud quam facies videtur; sed si huic assiduo usu conjungimur, ejus nimirum mentem quasi ex collocutionis familiaritate penetramus... Tanto autem quisque notitiæ illius extraneus redditur, tanto in sola ejus superficie ligatur » (S. Greg. Moral. lib. IV, cap. I).

3 Acosta, De vera, etc. lib. III, cap. XVII.

4. Menoch. Prolog. cap. XXII.

5. Bonfrerius, cap. XX, sect 3.

6. Serarius, Proleg. cap. XXI, quæst. 16.

7. Basilius Pontius, Var. disp. Pars I, quæst. 2, cap. I.

8. S. Barnabæ, Epist. cath. IX. — Orig. Homil. IV in Levit. Pars. I, — S. Athanas. in illud : *ite ad pagum*, etc. — S. Ambr. in Luc. VIII, — S. Hieron. Epist. ad Gal. IV. — In Jerem. IV; — in Zach. VII. — Epist. ad Fabiol. — S. August. in psalm. XXX, Concio II. — In psalm. XLV. — S. Greg. Moral. XX, cap. I. — Ibid. cap. XXI. — In Ezech. lib II, Homil. XV. — S. Petr. Chrys. Col. Serm. XCV et XCVI, etc. etc. — V. Bellarm. De Verbo Dei, cap. III. Voyez surtout Bonfrerius. XX. 3; Petitdidier, Dissert. XII, p. 103; Ribera Proœm. in Jonam; etc.

S. Augustin, surtout, s'est exprimé sur cet article d'une manière qui ne permet pas de réplique (1).

Un tel état de choses n'a rien de surprenant : l'Ecriture elle-même et la tradition s'accordent à enseigner que les prophéties dont l'expression est allégorique, sont conçues de manière à n'être comprises qu'à un temps fixé.

On lit dans Jérémie : « Vous comprendrez ces choses dans les derniers jours (2). » Et dans la prophétie de Daniel : « Va, Daniel, scelle... ces paroles jusqu'au jour fixé (3) ». Et un peu auparavant : « Pour toi, Daniel, scelle ces paroles, et scelle le livre jusqu'au temps fixé (4). »

S. Paul dit encore : « Toutes ces choses leur arrivaient en figures ; car elles sont écrites pour notre correction, nous qui sommes arrivés à la fin des siècles (5). »

« Car toute prophétie, selon S. Irénée, n'est pour les hommes qu'énigmes et incertitudes avant son accomplissement; mais, quand le temps est venu, et que ce qui a été prophétisé est accompli, alors les prophéties sont clairement et véritablement expliquées (6). »

Ainsi, le véritable commentaire des prophéties se trouve dans l'histoire de l'Eglise. En attendant que cette histoire se soit développée dans le cours des siècles, les saints Pères se sont adonnés à la recherche des applications morales et mystiques. Actuellement, les derniers temps se sont rapprochés, et l'on peut croire que les prophéties peuvent recevoir un commencement notable d'interprétation.

II. Le langage littéral et le langage symbolique ne diffèrent qu'en un seul point : dans le premier, la métaphore n'existe qu'à l'état d'exception; dans le second, elle est universalisée.

La vérité a deux faces, dit Clément d'Alexandrie : les mots et les choses (7); et le principe du symbolisme est qu'il faut faire abstraction de l'acception immédiate de tout terme matériel, et la remplacer par l'acception métaphorique de l'objet désigné par le mot (8). Origène suit son maître (9).

Selon S. Ambroise, « il y a allégorie, lorsqu'une chose a lieu, et qu'une autre est figurée (10). »

S. Cyrille conclut que c'est une absurdité de vouloir attribuer aux mots la signification qui appartient aux choses (11).

1. « Non tamen quisquam putare debet aut frustra hæc esse conscripta, aut tantummodo rerum gestarum veritatem sine illis allegoricis significationibus hic esse quærendam ; aut e contrario hæc omnia gesta non esse, sed solas esse verborum figuras, aut quidquid illud est nequaquam ad prophetiam Ecclesiæ pertinere... sed magis credendum est et sapienter memoriæ litterisque mandata et gesta esse, et significare aliquid; et ipsum aliquid ad præfigurandam Ecclesiam pertinere » (S. Aug. De Civit. Dei, lib. XV, cap. XXVII, n° 1).

2. « In novissimis diebus intelligetis consilium ejus » (Jerem. XXIII, 20).

3. Vade, Daniel, quia clausi sunt, signatique sermones, usque ad præfinitum tempus,... Neque intelligent omnes impii, porro docti intelligent » (Daniel, XII, 9-10).

4. « Tu autem, Daniel, claude sermones, et signa librum usque ad tempus statutum... » (Daniel, XII, 4).

5. « Hæc autem omnia in figura contingebant illis : scripta sunt autem ad correptionem nostram, in quos fines sæculorum devenerunt » (I Cor. X, 11).

6. S. Irenæi adv. hæres. lib. IV, cap. XLIII.

7. « Duæ sunt ideæ seu species veritatis, nempe nomina et res. Alii quidem dicunt nomina qui in ornatu et elegantia versantur orationis, cujusmodi sunt apud Græcos philosophi ; res autem apud nos barbaros... Non est ergo versandum in dictione, sed in iis quæ significantur, etc. » (Clem. Alex. Strom. VI.).

8. « Cum ergo ipsas rerum essentias et res ipsas acceperit per verba (vir cognitione præditus), merito animam quoque deducit ad ea quæ oportet » (Ibid. VII).

9. « Qui dividit apud se vocem et significata, et res de quibus ponuntur significata, non impinget in solecismum vocis, quoniam certe reperiet res esse sacras de quibus institutæ sunt voces » (Orig. Philocal. IV.

10. « Allegoria est cum aliud geritur et aliud figuratur » (S. Ambr. De Abrah. I).

11. « Absurdum est ut verborum significationibus vim rerum attribuere velint » (S. Cyr. Alex. In Gen. lib. V).

S. Jérôme et S. Grégoire pape ont évité de définir le langage symbolique; dans leur circonspection portée jusque au silence, ils n'ont point énoncé de règles abstraites sur un sujet qui les a tant préoccupés.

S. Augustin s'exprime admirablement : « Comme l'homme se sert des paroles, la puissance divine use des faits (1). » Il parle ailleurs du langage par signes, qui exprime les choses par l'intermédiaire d'autres choses (2).

S. Bernard dit que « la chose signifiante est écrite au lieu de la chose signifiée (3). »

Richard de S. Victor parle encore plus clairement : « L'Ecriture paraît bien plus excellente que la science séculière, en ce que non seulement les paroles, mais encore les choses mêmes y sont significatives. Ainsi, de même que la connaissance des mots est un milieu nécessaire entre les mots et les choses, de même, la connaissance des choses est un milieu nécessaire entre les mots et les faits ou préceptes mystiques (4). »

Cette définition est adoptée par S. Bonaventure (5); mais S. Thomas la met dans tout son jour (6).

La tropologie occupe un certain milieu; elle est un moyen terme entre le langage littéral et le langage symbolique.

Ainsi, l'allégorie, qui spiritualise tous les termes matériels des textes, transforme le sens littéral mosaïque en un sens spirituel, chrétien et prophétique.

Lorsque ce sens prophétique est détourné vers les moralités et affaibli, l'explication est dépourvue du caractère scientifique que lui confère l'emploi de règles absolues; elle devient incomplète, et perd quelque chose de la certitude que ces règles peuvent lui conférer.

La première définition du langage symbolique est discrètement donnée par Clément d'Alexandrie : « Il faut parvenir à la chose, non par le mot, mais par la chose même. » C'est-à-dire que, pour obtenir un sens spirituel, qui est la chose désirée, il ne faut pas le chercher dans l'acception littérale du mot, mais dans l'acception métaphorique de la chose immédiatement désignée par ce mot (7).

On ne peut donc obtenir l'acception spirituelle d'un terme qu'en ayant

1. « Sicut humana consuetudo verbis, ita divina potentia factis loquitur » (S. Aug. Epist. XLIX, Quæst. ult.) « Quæ figurate non solum dicta, sed facta sunt » (Ibid.)

2. « Qui autem non intelligit quid significat signum, et tamen signum esse intelligit, nec ipse premitur servitute, etc. » (Aug. De doctr. Christ. lib. III, cap. IX).

3. « Hanc (Jerusalem) puto hic fuisse significatam, illo videlicet usu loquendi quo sæpe reperis in Scripturis significans poni pro significato » (S. Bern. Homil. IV super Missus est).

4. « Et in hoc valde excellentior est divina Scriptura scientia seculari, quod in ea non solum voces, sed et res significativæ sunt. Sicut igitur in eo sensu qui inter voces et res necessaria est cognitio vocum, sic in eo sensu qui inter res et facta vel facienda mystica versatur, necessaria est cognitio rerum » (Ricard. a S. V. Lib. excep. lib. II, cap. III).

5. « Deus non tantum loquitur per verba, verum etiam per facta... In Scriptura divinitus tradita, non tantum debent significare verba, sed etiam facta » (S. Bonav. in Breviloq.)

6. « Dicendum quod radius divinæ revelationis non destruitur propter figuras sensibiles quibus circumvelatur... sed remanet in sua veritate, ut mentes quibus fit revelatio non permittat in similitudinibus permanere, sed elevat eas ad cognitionem intelligibilium et per eas quibus revelatio facta est, alii etiam circa hæc instruantur. Unde ea quæ in uno loco Scripturæ traduntur sub metaphoris, in aliis locis expressius exponuntur. Et ipsa etiam occultatio figurarum utilis est ad exercitium studiosorum et contra irrisiones infidelium de quibus dicitur : Nolite sanctum dare canibus... Magis est conveniens quod divina in Scripturis tradantur sub figuris vilium corporum quam corporum nobilium, quia per hoc magis liberatur humanus animus ab errore. Manifestum enim apparet quod hæc secundum proprietatem non dicuntur de divinis, quod posset esse dubium, si sub figuris nobilium corporum describerentur divina » (D. Thom. 1ª. quæst. 1, art. 9).

7. « Neque nomine, sed re ipsa res velle attingere convenit » (Clem. Alex. Strom. VI).

égard, non au nom de l'objet matériel et métaphorique, mais à la forme et aux qualités de l'objet désigné par le mot (1).

Après avoir proposé diverses considérations, et fait voir que le mode de révélation par la métaphore est parfaitement approprié à la nature humaine (2), S. Thomas enseigne que l'homme ne connaît les choses spirituelles que par l'intermédiaire des sens et des objets sensibles ; qu'il ne faut donc pas s'étonner si Dieu fait connaître les choses de la religion, non seulement par la parole, mais encore par les faits (3). Cette convenance devient une nécessité, si l'on observe que l'allégorie scripturale dérive de la révélation primitive, faite à l'humanité enfant, et que la religion, dans sa forme postérieure, n'a pu rejeter la forme primitive, et par conséquent consacrée, des prophéties patriarcales.

La doctrine de S. Thomas est très claire, et cependant De Acitores l'a embrouillée sans nécessité. Il reconnaît l'existence de deux allégories : l'une de mots, comme dans le Cantique, et celle-là, il la confond avec le sens littéral ; et l'autre figurative et fondée sur l'histoire (4). La complication que cet auteur signale est réelle, mais elle est présentée sous un jour malheureux, il serait superflu de s'y arrêter.

Sixte de Sienne s'exprime avec clarté (5) ; Ménochius le suit (6) ; De la Haye et Basile Ponce de Léon (7) commencent à hésiter, quoique le dernier ait rencontré une expression heureuse : « L'allégorie est une métaphore continuée, » définition que Bergier lui a empruntée. Paul de Burgos (8) fait une distinction très juste entre le sens littéral qui s'exprime par la lettre, et le même sens qui s'exprime par les choses que la lettre signifie.

Il existe donc des acceptions littérales propres et des acceptions littérales métaphoriques, qui signifient également par les choses, et un langage

1. « Alii quidem corpus litterarum, nempe dictiones et nomina perinde ac corpus Mosis accipiunt ; alii vero sententias, et quæ a nominibus significantur pervident, eum qui est cum angelis Mosen curiose inquirentes » (Ibid.)

2. « Conveniens est sacræ Scripturæ divina et spiritualia sub similitudine corporalium tradere. Deus enim omnibus providet secundum quod competit eorum naturæ ; est autem naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat, quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet. Unde convenienter in Sacra Scriptura traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium. Et est quod dicit Dionysius, Cœlest. hierarch. cap. I ; « Impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum » (S. Thom. 1ª. quæst. 1. art. 9).

3. « Autor sacræ Scripturæ est Deus, in cujus potestate est ut non solum voces ad significandum accommodet (quod etiam homo facere potest) sed etiam res ipsas. Et ideo cum in omnibus scientiis voces significent, hoc habet proprium ista scientia quod ipsæ res significatæ per voces, etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio quæ voces significant res, pertinet ad primum sensum qui est sensus historicus vel litteralis ; illa vero significatio qua res significatæ per voces iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis. . » (D. Thom. 1ª. quæst. 1, art. 10. — Conf. D. Thom. Quodlib. VII, quæst. 6, art. 14).

4. « Est autem in sacris libris allegoria duplex. Altera quidem quæ in sermone est, et hæc aliquando est litteralis sensus sacræ Scripturæ, ut in Canticis et Apocalypsi et alibi. Altera vero est allegoria historiæ quæ propria et solius est sacræ Scripturæ. Nam hoc modo in nulla alia historia invenietur duplex sensus. In sacra autem lectione, Dei non tantum verba, sed divina etiam facta considerari debent » (De Acitores, Theol. Symb. Isagoge ; Princip. 4, nis 76, 77, pag. 15 ; Salmanticæ, 1597).

5. « Duo sunt divinæ Scripturæ sensus : historicus et mysticus... Est enim duplex... modus historici sensus ; videlicet proprius et metaphoricus... Alter vero sensus mysticus et spiritualis est longe secretior ac sublimior, qui non omnibus pervius est, sed in intima verborum medulla reconditus latet, non per verba, sed per res ipsas significatur » (Sixtus Sen. Coloniæ, 1577 p. 2 et 3.).

6. « Mysticus sensus est, qui non proxime per voces, sed mediate et remote, mediantibus scilicet rebus per voces sensu litterali significatis a Spiritu sancto indicatur » (Menoch. Proleg. cap. XX).

7. « Spritualis (sensus) dicitur quod lateat sub rebus, sicut spiritus sub corpore » (De la Haye, Biblia max. Proleg. sect. X, cap. V). « Allegoria efficitur cum sumpta re simili verba etiam propria deinceps in alia transferuntur. Est enim allegoria quædam continua metaphora » (Basil. Pontius, Variar. disput. pars. I, quæst. 2. cap. 1).

8. « Sensus litteralis est, non ille qui per litteram significatur, sed ille qui per res ipsas quas littera significat, intelligitur » (Paulus Burgensis, Scrutinium S. Scrip. pars. I).

symbolique qui signifie également par les choses. Il y a donc une grande ressemblance entre l'expression littérale métaphorique et le langage symbolique : celui-ci dérive de la métaphore et en est la généralisation. Le langage symbolique n'est donc pas quelque chose d'inconnu et d'inouï : il emploie la métaphore littérale, et la systématise ; toutes ses règles sont tirées de celles du langage littéral ou vulgaire ; et celui-ci, comme le demande la tradition, est le fondement de tous les autres sens, qui ne sont, en quelque sorte, que ses divers embranchements.

On peut donc conclure avec Acosta : « Il ne faut pas regarder comme une particularité peu importante ce que les auteurs disent de l'Ecriture : qu'il lui appartient proprement d'exprimer à la fois l'histoire et le sens mystérieux ; d'enseigner les choses spirituelles par les choses corporelles, les choses éternelles par celles qui sont sensibles. Car il ne peut appartenir qu'à Dieu, comme le dit S. Augustin, de disposer les événements eux-mêmes pour signifier d'autres choses, comme les hommes font usage des paroles... Disposer la vie, les actions, les faits et leur ordre, de telle sorte qu'ils puissent exprimer les choses futures, tandis qu'elles demeurent inconnues même pour ceux qui accomplissent ces actions, c'est ce qui dépasse le pouvoir de la nature humaine et angélique (1). »

On peut donc définir l'allégorie : un mode d'expression dans lequel tous les termes matériels sont spiritualisés par l'emploi de la métaphore. Pour tout le reste, le texte est assujetti aux règles vulgaires du sens littéral.

1. Acosta, De vera, etc., lib. III, cap. XIV.

CHAPITRE X

SUITE DE L'ALLÉGORIE : QUESTIONS RELATIVES AU SENS SPIRITUEL.

I. L'allégorie, expression du sens spirituel : il est prophétique. — II. Il est fondé sur le sens littéral. — III. Il suppose les vérités dogmatiques et morales. — IV. Se trouve-t-il partout? — V. Est-il suivi ou interrompu? — VI. Conditions de certitude d'un sens spirituel. — VII. L'anagogie.

I. Dans les chapitres précédents ont été examinées les questions qui regardent la tradition, l'histoire, et la définition de l'allégorie; et l'explication des symboles a été réservée pour un traité à part. Il reste à résoudre les questions relatives au sens spirituel qu'exprime l'allégorie.

On appelle *sens spirituel* celui qui est signifié par un texte dont tous les termes sont ou grammaticaux, ou spirituels, ou allégoriquement interprétés, sans exception. Si quelques termes, textuellement matériels, sont conservés sous cette forme dans l'explication, celle-ci est non plus spirituelle, mais tropologique. Et si l'on explique un texte allégoriquement en substituant à des termes matériels d'autres termes matériels, on fabrique un mythe ou une fable. C'est un écueil qu'Origène n'a pas toujours évité, et que signale l'admirable perspicacité de S. Jérôme (1).

Le sens spirituel, allégoriquement exprimé, est prophétique : ainsi le veut la tradition. Autrement, il devrait être historique, moral, ou dogmatique, ce qui occasionnerait avec les sens littéraux la plus dangereuse confusion.

Cette règle a été méconnue par un anonyme qui reproduit la division triple du sens spirituel selon la tradition, mais qui enseigne que le sens allégorique se rapporte à ce que l'on doit croire dans la loi nouvelle (2). Ce que l'on doit croire appartient exclusivement au domaine du sens littéral.

Le prophétisme allégorique est conçu de telle sorte, que les faits de l'histoire de Jésus-Christ et de celle de l'Eglise sont un élément indispensable de son explication certaine. Les règles ne peuvent donner que l'acception générale et invariable des symboles; les faits seuls peuvent conférer à cette acception les modifications indispensables : la bonne ou la mauvaise part, le sens actif ou passif, abstrait ou concret.

Le peu de prophéties accomplies dès le commencement des temps de l'Eglise n'a pas permis aux saints Pères d'expliquer un texte étendu; les indications nécessaires leur manquaient pour l'achèvement et la mise en pratique de la théorie. Dieu n'a donné aux premiers siècles que la

1. Prudens et christianus lector hanc habeat repromissionum prophetalium regulam, ut quæ Judæi et nostri... judaizantes carnaliter futura contendant, nos spiritualiter jam transacta doceamus, ne per occasionem hujusmodi fabularum et inextricabilium (juxta Apostolum) quæstionum judaizare cogamur » (S. Hieron. in Esai. XII).
2. Spicileg. Solesm. T. III, Apparatus Anonymi, etc.

preuve tirée de l'accomplissement des prophéties messianiques. Ces prophéties devaient manifester la vérité aux Juifs lorsque la Synagogue allait succomber; et lorsque les nations chrétiennes seront sur le point d'apostasier, l'explication des Ecritures allégoriques, écrites depuis tant de siècles, leur sera donnée. Cette lumière n'était pas nécessaire au temps de prospérité de l'Eglise, lorsqu'elle rayonnait de lumière de foi ; mais elle lui deviendra nécessaire lorsqu'elle devra lutter contre la dépravation de la fin des temps, les abominations autrefois avortées, et enfin librement écloses.

L'objet du symbolisme n'est donc point la vaine satisfaction d'une imprudente curiosité ; le penser serait prendre nos Ecritures pour un instrument de divination. Son but, avant le christianisme, a été de mettre les justes en communion de foi et d'espérance avec l'Eglise future; puis, quand l'Eglise a été fondée et mise en possession des biens promis, le prophétisme a dû, en quelque sorte, se reposer. Mais lorsque la fin des temps s'approchera, il se réveillera ; il fera connaître que la loi naturelle, la loi écrite, et la loi chrétienne ne sont qu'une seule loi éternelle; il fera savoir aux chrétiens ce qu'ils doivent penser de l'Eglise et de ses adversaires, et leur révélera l'avenir réservé aux deux partis contraires. Alors, mais non avant le temps, les prophéties préparées et autorisées depuis tant de siècles, s'expliqueront dans toute leur étendue, dans l'ordre observé par les textes, et conformément à la tradition sacrée. On saura, sans pouvoir en douter, que la fin de toutes choses terrestres sera prochaine; les choses temporelles perdront leurs attraits, les stimulants de la cupidité seront émoussés; les chrétiens qui tendront sans regrets et sans effort vers les biens éternels, seront préparés pour le grand et dernier combat. En attendant, ils pourront voir avec une certitude suffisante, et qui croîtra de jour en jour, si l'Eglise est véritablement l'œuvre de prédilection de Dieu sur la terre ; s'il est vrai que les antiques patriarches et les prophètes n'ont eu qu'elle et son chef en vue; s'il est certain qu'il n'y a de salut que par elle, et que hors d'elle ce salut ne peut exister ni pour les peuples, ni pour les âmes; et pourquoi il en est ainsi.

Actuellement, les prophéties de cet avenir sont encore abstraites et purement spirituelles ; on n'en peut encore apercevoir que les moralités dans une demi-transparence ; l'harmonie des contextes n'est pas encore visible. Ces prophéties attendent leur commentaire, c'est-à-dire que les événements leur aient conféré ce que l'on peut regarder comme leur substance visible et palpable, qui doit réfléchir la pleine lumière de la vérité.

Cette observation est applicable aux explications que les Pères ont données. Ce sont des essais, des premiers pas, qui ne sont pas encore parvenus à manifester clairement le sens prophétique; mais ils y tendent de loin. Quelquefois on dirait des explications imaginaires ou accommodatices : il n'en est rien ; ce ne sont que des sens incomplets, encore éloignés de la perfection désirée.

Du reste, ces prophéties n'impliquent nullement le fatalisme : c'est ce que prouve la prophétie de Jonas. Ninive impie devait être détruite; elle a quitté son impiété, et la prophétie a été accomplie réellement, c'est-à-dire spirituellement. Les prophéties spirituelles et relatives à l'Eglise sont donc à la fois comminatoires au point de vue matériel, et inévitables au point de vue spirituel. Et c'est, en partie, parce que l'on ne peut savoir

si elles s'accompliront dans un seul sens ou dans tous les deux, qu'il est impossible d'expliquer définitivement, et d'une manière certaine, un texte avant l'événement annoncé.

II. Le sens spirituel, disent les Pères, doit être fondé sur le sens littéral. Cette règle est obscure, parce qu'elle renferme une équivoque. 1° Les acceptions spirituelles des termes symboliques sont fondées sur les choses désignées par leurs acceptions littérales; 2° le sens spirituel n'admet, relativement au dogme et à la morale, rien qui ne soit exposé plus clairement par le sens littéral.

L'objet de ces règles a été de mettre fin à certains abus du langage allégorique : il est indispensable de s'en rendre compte.

Elles appartiennent certainement à la tradition primitive; car, employées ordinairement par les Pères contre les témérités d'Origène, elles sont déjà clairement énoncées par Origène lui-même (1).

S. Jérôme, qui en a fait un grand usage, tout en rabaissant le sens littéral et historique (2), ne laisse pas de recommander ce même sens en qualité de fondement du sens spirituel (3), et il loue sainte Paule de partager son sentiment (4).

Ce n'est pas que S. Jérôme méprise l'un de ces sens afin d'exalter l'autre; il les juge tous deux nécessaires pour l'intelligence du texte : l'un ne peut se passer de l'autre; mais le fondement de l'un est placé plus bas, et l'autre lui est superposé (5).

Parmi les modernes, Acosta inclinant vers la théorie des littéralistes exclusifs, dit que tout sens mystique doit être accompagné du sens propre et historique, ce que répète Ribera (6). Ceci ne s'accorde pas avec l'usage de S. Grégoire, qui explique spirituellement le plus grand nombre des chapitres de Job sans faire mention du sens littéral, et littéralement quelques autres chapitres sans en rechercher le sens prophétique. Acosta ajoute que le sens propre n'a pas besoin d'être accompagné d'un sens spirituel, assertion contraire à la règle de S. Jérôme, qui affirme que l'un a besoin de l'autre pour rendre la science complète.

Bonfrère n'entend pas mieux la règle : « Ce n'est pas agir convenablement, dit-il, de négliger le sens littéral et de ne s'occuper que des sens mystiques...; autrement, on construit un édifice sans fondements..., et on

1. « Ut cum hujuscemodi fundamenta jecerimus, ab historiæ textu possimus ascendere ad spiritalis intelligentiæ mysticum et allegoricum sensum » (Origen. Homil. II in Genes.). « Prima (expositio) quæ præcessit historica est, velut fundamentum quoddam in inferioribus posita. Secunda hæc mystica, superior et excelsior fuit. Tertiam, si possumus, moralem tentemus adjicere » (Ibid.)

2. « Simplicem tantum et accidentem (Judæi) sequuntur historiam » (S. Hieron. in Jerem. XIII).

3. « Non sic legenda est littera, et historiæ fundamenta jacienda, ut non veniamus ad culmina » (S. Hier in Ezech. XLIII). « Historiæ tropologiam miscui, ut ædificarem super petram et non super arenam, ac stabile jacerem fundamentum » (S. Hier Præfat. in Zach.) « In interpretatione prophetica debemus nostrum morem sequi, ut primum historiæ fundamentum jaciamus; deinde si possumus, excelsas turres et tectorum culmina subrigamus » (S. Hier. in Abd. Conf. S. August. sermo 2 in plag. Ægypt.).

4. « Scripturas sanctas tenebat memoriter, et cum amaret historiam, et hoc veritatis diceret fundamentum magis tamen sequebatur intelligentiam spiritualem, et hoc culmine ædificationem animæ protegebat » (S. Hieron. Epitaph. Paulæ).

5. « Eisdem lineis et historia currit et tropologia, sed illa humilior est, ista sublimior, illa hæret terræ ista ad cœlestia subvolat » (Hier. in Ezech. XI). « In historia spiritualem habeas intelligentiam, et in tropologia historiæ veritatem : quorum utrumque altero indiget, et si unum defuerit, perfecta caret scientia » (S. Hier. in Ezech. XLI).

6. Ribera, in Joann, II, n° 24.

voit ce que doit devenir le reste quand le fondement est absent (1). » Il contredit les Pères, qui disent, au contraire, que si un passage paraît littéralement inexplicable, c'est un signe exprès qu'il faut l'entendre spirituellement. Selon la théorie de Bonfrère, un texte littéralement inexplicable aurait un sens spirituel non moins obscur, et voué à une inutilité forcée. Alors le texte serait sans signification.

Etienne Langhton, archevêque de Cantorbéry, l'entend autrement : « Ce que l'on porte d'un lieu à un autre, dit-il, est changé de place : c'est ainsi que le sens spirituel peut être porté çà et là; mais la lettre demeure immobile comme un fondement. »

Duhamel est plus clair et plus vrai : « Le sens spirituel, selon cet auteur, est fondé sur le sens historique en ce qu'il ne dit rien autre chose que ce qui est exprimé par le sens littéral; » il faut ajouter : en matière de dogme et de morale. Duhamel suit en cela l'opinion de S. Augustin.

Cette opinion est formellement énoncée par Hugues de S. Victor : « On doit accepter en premier lieu toutes les vérités de la foi; puis expliquer les obscurités de l'Ecriture de sorte que l'explication soit appuyée solidement sur un tel fondement (2). »

L'autorité de S. Thomas met fin à toute cette discussion; il donne au sens spirituel un double fondement littéral. Il veut, avec S. Augustin, non que l'on explique le sens littéral pour obtenir le sens allégorique, mais que l'on ajoute foi au sens littéral d'un texte lorsqu'on en recherche le sens spirituel (3); puis, il donne le nom de sens historique ou littéral à la signification isolée et matérielle des termes; de sorte que le sens spirituel est fondé sur ce sens littéral et le suppose (4).

Ainsi, le commentateur allégoriste est dispensé de mettre en un accord, d'ailleurs difficile à comprendre, le sens littéral et le sens spirituel du texte qu'il étudie.

La question du fondement des sens spirituels se rattache étroitement à celle du dogmatisme de ces sens.

III. Une autre règle des saints Pères, est que le sens spirituel suppose toujours les vérités dogmatiques et morales qu'il ne peut prouver.

L'allégorie, exclusivement prophétique, n'est pas apte à prouver les vérités de la religion d'une manière directe; c'est pourquoi les Pères en ont usé pour enseigner la piété, et n'ont employé que le sens littéral pour défendre la foi. S. Irénée affirme qu'ils ont agi de la sorte dans cette intention (5), tandis que les hérétiques, pour mieux embrouiller les questions, avaient soin d'employer une méthode directement contraire.

1. Bonfrerius, cap. xx, sect. III.

2. « Disce prius breviter et dilucide quid tenendum sit de fide... quid sane profiteri et veraciter credere debeas. Cum postea legere cœperis libros, et multa obscure, multa aperte, multa ambigue scripta inveneris, adjunge basi suæ quæ aperta invenis, si forte conveniant; etc. (Hug. a S. V. Erudit. Didascal. lib. VI, cap. IV).

3. « In omnibus autem quæ sic Scriptura tradit, est pro fundamento tenenda veritas historica, et desuper spirituales expositiones fabricandæ » (D. Thom. 1ª. quæst. 102, art. 1).

4. « Illa ergo prima significatio qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus, vel litteralis; illa vero significatio qua res significatæ per voces iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis; propter quod sensus spiritualis super litteralem fundatur, et eum supponit » (D. Thom. 1ª. quæst. 1, art. 10).

5. « Quia parabolæ multas recipere possunt absolutiones, ex ipsis de inquisitione Dei affirmare, derelinquentes quod certum, et indubitatum, et verum est, valde præcipitantium se in periculum et irrationabilium esse, quis non amantium veritatem confitebitur? » (S. Irenæi Contra hæres. lib. II, cap. XLVI). «... Quæstioni minori quæstionem majorem adgenerantes. Omnis autem quæstio non per aliud quod quæritur habebit reso-

« Le sens mystique est pieux, dit S. Jérôme; mais le sens douteux d'une parabole ou d'une énigme ne peut jamais prouver les dogmes (1). » S. Augustin s'exprime sur ce sujet avec une grande vivacité (2); Nicolas de Lyre le cite et appuie son opinion (3).

En s'exprimant de la sorte, les Pères sont l'écho de la tradition antérieure (4), répétée et développée dans les Conciles (5) qui ont suivi.

C'est dans ce sens que S. Basile dit que lorsqu'il est question de l'*eau*, l aime mieux croire qu'il s'agit de l'eau elle-même que d'une signification mpropre. On ne peut donc pas dire « qu'il n'y a aucun dogme que les Pères n'aient aperçu dans les figures qui peuvent paraître peu justes et peu naturelles.....; car il faut bien remarquer que les Pères n'ont ainsi nterprété les textes que parce qu'ils étaient très convaincus d'ailleurs des vérités dont ils apportent de légères confirmations (6). » Fleury avoue, dans son deuxième discours, que ce qui rend les livres de controverses des saints Pères si utiles pour la connaissance du vrai sens des Ecritures, c'est qu'en disputant avec les hérétiques, ils s'en tenaient au sens littéral.

Les modernes sont en cela d'accord avec l'Antiquité. Tels sont surtout Bellarmin (7), Sérarius cité et approuvé par Sandœus (8). Alcasar donne la raison de cette règle et l'emprunte à S. Denys l'Aréopagite (9).

C'est que dans l'explication des symboles, on procède de ce qui est obscur à ce qui est évident; tandis que, dans le raisonnement, on procède des choses évidentes à celles qui le sont moins. « Cela n'empêche pas, ajoute-t-il, que l'on ne puisse reconnaître l'intention de l'Auteur...; car le rapport et la cohésion de chaque partie éclairent l'esprit si efficacement qu'il en demeure satisfait, et procurent le plus vif plaisir à ceux qui aiment la vérité. »

L'auteur de la préface aux Règles de Raban Maur a voulu concilier toutes les opinions; mais l'exemple qu'il a choisi fait voir qu'il ne comprenait pas bien la question. Il pense que le sens spirituel ne peut rien

lutionem, nec ambiguitas per aliam ambiguitatem solvetur apud eos qui sensum habent, aut ænigma per aliud majus ænigma; sed ea quæ sunt talia ex manifestis et consonantibus, et claris, accipiunt absolutiones. Hi autem bis quærentes exsolvere Scripturas et parabolas, aliam majorem et impiam quæstionem introducunt, siquidem super mundi fabricatorem Deum quod alius sit Deus, non exsolventes quæstiones (unde enim?), sed minori quæstioni magnam quæstionem adnectentes, et nodum insolubilem inserentes » (Ibid. cap. x).

1. « Pius quidem sensus (mysticus), sed nunquam parabolæ et dubia ænigmatum intelligentia potest ad auctoritatem dogmatum proficere » (S. Hier. in Matth. xiii).

2. « Quis autem non impudentissime nitatur aliquid in allegoria positum pro se interpretari, nisi habeat et manifestissima testimonia, quorum lumine illustrentur obscura? » (S. Aug. Epist. xlviii ad Vincent. donat. cap. xxiv).

3. Ex solo sensu litterali et non ex mystico, potest argumentum fieri ad probationem vel declarationem alicujus dubii » (N. de Lyra, prolog. i).

4. « Attende igitur diligenter verbo, o Episcope, ut quatenus fieri potest, omnia ad verbum interpreteris » S. Clem. Rom. Constit. Apost. lib. II, cap. v).

5. « Fides et omnia necessaria ad salutem, tam credenda quam agenda, fundantur in sensu litterali, et ex ipso solo argumentatio sumitur ad probandum ea quæ fidei sunt, vel necessitatis ad salutem, et non ex his quæ secundum allegoriam vel alium sensum spiritualem dicuntur, ut Augustinus dicit... et nil spiritual sensu continetur fidei necessarium quod Scriptura sacra per litteralem sensum alicubi manifeste non tradat ut dicit S. Thomas » (Labbe, Concil. Tom. xii, col. 1026. — Joannis a Ragus. in Conc. Basil. Regul. 6 ad S. Scripturam. Conf. Regul. vii).

6. Examen des sentiments des Pères, etc., p. 346.

7. « Non negamus fuisse in Ecclesia et esse homines spirituales et perfectos... Negamus tamen ad eos pertinere judicium definitionum controversiarum fidei » (Bellarm. de Verbo Dei, lib. III, cap. x). « Convenit... ex solo litterali sensu peti debere argumenta efficacia » (Ibid. cap. iii).

8. « Sensus mystici ædificant, sed non probant; suadent, sed non persuadent; movent, non trahunt au cogunt » (Sandæus, Theol. symbol. lib. VI, p. 537).

9. Alcasar, in Apocal. nos 9, 10

prouver contre les infidèles, mais que les Apôtres ont souvent prouvé par l'allégorie (1).

On peut conclure, avec Ribera, que « le sens spirituel ne peut traiter des dogmes comme le sens littéral, mais que la cause n'en est pas dans sa nature ; elle naît de circonstances incidentes. On convient plus facilement de la signification littérale des termes que de leur signification spirituelle, qui se déduit du rapport des choses, et qui est par conséquent plus obscure et plus incertaine. Il en est de même dans le langage littéral : si le sens d'un passage est douteux, il est certain que celui-ci ne saurait prouver; mais si, au contraire, le sens spirituel était évident, il serait permis de prouver solidement, par exemple, au moyen de l'explication qu'en donne l'Ecriture, l'Eglise, ou le consentement des saints Pères (2). »

IV. Une question très controversée est celle-ci : Le sens allégoriquement spirituel se trouve-t-il partout?

S. Paul dit que tout arrivait aux Juifs en figures (3) ; d'une autre part, Origène, que l'on a tant accusé d'avoir allégorisé à l'excès, dit que le langage symbolique ne se rencontre pas partout dans les Ecritures (4).

A peine, dit Acosta, trouve-t-on quelqu'un qui regarde les actions des Machabées comme figuratives (5) ; et cependant S. Jérôme pense qu'Antiochus est la figure de l'Antechrist (6). D'une autre part, les généalogies de la Genèse sembleraient ne pas avoir d'autre utilité que de séparer des récits dont les objets sont divers, et qui ne font pas partie des mêmes contextes spirituels (7).

Le sens du texte de S. Paul pourrait donc n'être pas absolu ; et il serait possible que le problème ne fût pas d'une solution facile.

Cette question est prématurée. A quoi peut servir de savoir si les livres des Machabées sont allégoriques, tandis que nous ne pouvons expliquer les livres qui exigent impérieusement la connaissance de ce mode d'explication ?

Lorsque le Cantique, l'Ecclésiaste, les Prophètes seront expliqués, il sera temps d'agiter cette question, dont la solution sera devenue relativement facile, parce que l'on connaîtra d'une manière certaine les règles et la manière de les appliquer. En attendant, elle est insoluble et oiseuse.

V. Une question qu'il est plus important de résoudre est la suivante : Partout où se trouve le sens spirituel, est-il suivi et sans lacune, ou non ?

On ne peut guère hésiter à accepter la première alternative. Si le sens spirituel n'est pas suivi, il n'existe pas, ou guère (8). La suite du contexte peut seule suppléer à ce qui manque à l'allégorie du côté de la certitude des acceptions. Une explication suffisamment étendue, orthodoxe, instructive, et assujettie à des règles sévères, ne peut être fortuite. Elle

1. Spicil. Solesm. Tom. III, p. 440.
2. Ribera, præslud. I in XII proph. n° 22.
3. I Cor. X, 11.
4. Homil. XI in Levit.
5. Acosta, lib. III, cap. XVI.
6. « Antiochus antichristi figura fuit... » (Cfr. Hieron. Dan. II. Martinez, Hypotyp. lib. VII, p. 205).
7. V. Genes. cap. V, X, XI, 10-31.
8. Ceci n'est applicable qu'aux sens prophétiques, et non aux sens moraux ou mystiques, qui ne sont que rarement suivis.

se démontre par son seul aspect, et ce n'est que de cette manière qu'elle peut être prouvée.

Alcasar fait remarquer que « l'interprétation qui fait cadrer toutes choses avec ordre dans les énigmes prophétiques, démontre évidemment que tel est le sens de l'énigme; et que ces sens cachés doivent être regardés comme très précieux, puisqu'ils sont véritablement prophétiques (1). »

Cette question est donc très importante, car elle touche à celle de la certitude des sens allégoriquement prophétiques; et si ces sens ne sont pas certains, ou au moins très probables, ils ne sont rien.

« Celui qui est sage en Jésus-Christ, dit Origène, comprendra toute la suite de l'obscure prophétie, comparera les choses spirituelles aux choses spirituelles, et les disposera de manière à les conformer aux modes d'expression usités par la Sainte-Ecriture (2). » Il revient souvent sur cette proposition. S. Hilaire enseigne que : « rapporter à Notre-Seigneur tout ce qui est compris dans les Psaumes... ne peut être répréhensible; car c'est le fait d'un esprit rempli de piété, et une œuvre qui ne peut avoir de contradicteurs, de rapporter toutes choses à celui qui a fait toutes choses (3). »

« Vous voyez bien, dit S. Ambroise, que toute la suite de l'ancienne loi est une figure de l'avenir (4). »

S. Jérôme n'est pas moins affirmatif, quoiqu'il ne le soit pas toujours. « Après la vérité de l'histoire, il faut tout recevoir dans le sens spirituel (5). »

« Tout ce qui est dit contre le peuple juif selon la lettre, doit être rapporté aux chrétiens (6). »

« L'interprétation spirituelle doit suivre l'ordre historique; plusieurs l'ont ignoré, et se sont égarés en d'extrêmes erreurs (7). »

« Si une partie de l'histoire de la sortie d'Egypte doit être entendue spirituellement, le reste, que l'Apôtre a omis pour abréger, doit recevoir le même sens (8). »

Ces deux passages sont catégoriques. S. Augustin s'exprime dans le même sens : « Tout ce qui ne se rapporte pas proprement à l'honnêteté

1. Alcasar in Apoc. Not. x, n° 7.

2. « Non talis est ut stultus quispiam aut præstigiator explanare, aut arbitrio suo torquere valeat; sed solus quicumque vere sapiens in Christo est, totam seriem occultioris prophetiæ perceperit, spiritualia cum spiritualibus conferens, etc. » (Orig. Contra Cels. lib. VII. — Pars. II).

3. « Ecce plures memini qui omnia quæ in libris Psalmorum scripta sunt, ad personam Domini nostr unigeniti filii Dei existiment esse referenda, nihilque in eis aliud quam quod ei sit proprium contineri. Quæ eorum opinio argui non potest. Omnis enim ex affectu religiosæ mentis hic sensus est, et caret culpa propensiori studio, omnia ei per quem omnia ipsa sunt coaptare. Quanquam enim idipsum imperite fiat, tamen per id quod ad eum cuncta referuntur, necesse est ut ea quæ ei sunt propria vere ac fideliter prædicentur » (S. Hilar. in Psalm. LXIII).

4. « Vides omnem legis veteris seriem fuisse typum futuri » (S. Ambr. in Luc. II).

5. « Post historiæ veritatem spiritualiter accipienda sunt omnia; et sic Judæa et Jerusalem, Babylon e Philistiim, etc., intelligenda sunt ut cuncta quæramus in sensu, et in omnibus his quasi sapiens architectus Paulus jaciat fundamentum quod non est aliud præter Jesum Christum. Magnique laboris et operis est omnem Isaiæ librum edisserere... » (S. Hieron. Proœm in Esai.).

6. « Quidquid... juxta litteram dicitur contra populum Judæorum, hoc omne refer ad eos qui sub nomine Christi venerantur idola. » (S. Hieron in Amos, V).

7. « ... Et hoc dicimus non quod tropologicam intelligentiam condemnemus, sed quod spiritualis interpretatio sequi debet ordinem historiæ, quod plerique ignorantes lymphatico in Scripturis vagantur errore » (S. Hieron. in Esai. XIII).

8. « Si ergo pars historiæ itineris ex Ægypto spiritualiter accipitur, et cœtera quæ ab Apostolo pro angustia temporis prætermissa sunt, ejusdem intelligentiæ convincentur » (S. Hieron. Epist ad Fabiol. de XLII mansion.) Passage approuvé par Martinez in Hypotyp. p. 211.

des mœurs et à la vérité de la foi, dans les Lettres sacrées, sachez que c'est figuré (1). »

« Ceux qui recherchent le sens des Ecritures avec soin et piété, et non avec trouble et mauvaise volonté, reconnaissent l'ordre des choses, les motifs des faits et des paroles, et trouvent un tel rapport entre l'Ancien et le Nouveau-Testament, qu'il ne reste pas une lettre qui ne soit d'accord; enfin, ils trouvent dans les figures de si grands secrets, que ce qu'ils obtiennent par l'interprétation les contraint d'avouer que ceux-là sont malheureux qui aiment mieux les condamner que les étudier (2). »

S. Thomas enseigne que « tout ce que l'Ecriture rapporte du Paradis est proposé sous forme de récit historique, et que, dans tout ce que l'Ecriture rapporte de la sorte, il faut maintenir fondamentalement la vérité de l'histoire, puis, en outre, essayer des explications spirituelles (3). »

Il serait facile de multiplier de tels témoignages (4); ceux-ci suffisent pour démontrer, par voie d'autorité traditionnelle, qu'à un certain point de vue au moins, les sens spirituellement prophétiques des Ecritures ne sont pas moins régulièrement suivis que les sens historiques eux-mêmes.

Il vient d'être démontré que les sens allégoriquement spirituels sont et doivent être suivis; mais cette opinion a été souvent combattue, et il convient d'examiner les raisons qu'on lui a opposées.

Ribera (5), Sérarius (6), Acosta (7), ont voulu traiter cette question; mais nous ne ferons pas la critique de leurs opinions, qui fourmillent d'erreurs, et se terminent par l'expression du doute. Huet, le savant évêque d'Avranches, après avoir nié d'abord la suite du sens spirituel, paraît avoir changé d'opinion, après un examen plus approfondi (8). Il fait observer qu'une explication allégorique bien liée dans toutes ses parties est une œuvre d'une difficulté si grande, qu'une fatigue insurmontable obligera le commentateur à adopter plusieurs absurdités : ce qui n'est vrai que s'il s'agit d'un sens à fabriquer et à inventer, tandis qu'il n'est question que d'un sens réel et inspiré qu'il faut trouver, ce qui est bien différent. Puis le savant évêque hésite et ajoute : « S. Augustin semble « vouloir nous persuader d'agir autrement, dans le livre de la Cité de « Dieu (9), où il parle ainsi de la prophétie des Psaumes : Le témoignage « qu'on apporte doit concorder avec le texte du psaume entier, » et il répète : « Il faut l'expliquer en entier. »

1. « Quidquid in sermone divino neque ad morum honestatem, neque ad fidei veritatem proprie referri non potest, figuratum essè cognoscas. » (S. Aug. De doctr. Chr. lib. III, cap. x).

2. « Hoc modo agitur cum iis qui studiose ac pie, non turpide atque improbe, Scripturarum illarum sensum requirunt, demonstraturque sedulo et ordo rerum et causæ factorum atque dictorum, et veteris Testamenti ad Novum tanta congruentia, ut apex nullus qui non consonet relinquatur; et figurarum tanta secreta, ut omnia quæ interpretando eruuntur, miseros esse cogant fateri, qui hæc volunt ante condemnare quam discere » (S. Aug. De util. cred. cap. ix).

3. « Quæ commode dici possunt de intelligendo spiritualiter Paradiso, nemine prohibente dicantur, dum tamen et illius historiæ fidelissima veritas rerum gestarum narratione commendata credatur (S. Aug. de Civit. Dei, lib. XIII, cap. xxi). Ea enim quæ de Paradiso in Scriptura dicuntur per modum narrationis historicæ proponuntur. In omnibus autem quæ sic Scriptura tradit, est pro fundamento tenenda veritas historica, et desuper spirituales expositiones fabricandæ » (S. Thom. 1ª. q. 102, art. 1).

4. S. August. De catech. rud. cap. xxvi. — De civitate Dei, lib. XVII, cap. i. — In Psalm. xlvi, cviii, cl, etc. — Radulphus in Levitic. cap. xxiv, 1 et 4. — Basil. Pontius, Quæst. 1, cap. ii. — Le P. Berthier, sur Isaïe, Tom. v, pag. 282; et sur le psaume xviii, etc.

5. Ribera, Regula 92.

6. Serarius, Proleg. cap. xxi, q. 8.

7. Acosta, De vera etc , lib. III, cap. xviii.

8. Demonst. evangel. prop. ix, cap. clxxi, nº 4.

9. De civit. Dei, lib. XVII, chap. xv.

On voit que cette opinion se résume dans cette sentence de l'Evangile : « Pour les hommes, c'est impossible; mais tout est possible pour Dieu (1); » et c'est cette difficulté elle-même, cette presque impossibilité, qui rend évident le résultat, s'il est orthodoxe et accompagné de toutes les autres conditions nécessaires.

On a donné trois raisons contre la suite du sens spirituel. 1° Les Pères s'opposent à ce que l'on soumette à l'allégorie les passages littéralement spirituels.

« On ne trouve pas de sens spirituel dans tout passage des Ecritures, dit le cardinal Bellarmin, ni dans l'Ancien, ni dans le Nouveau-Testament; car ce passage : Vous aimerez le Seigneur votre Dieu, et autres semblables, n'ont qu'un sens littéral, comme Cassien le fait très bien remarquer (2). »

« Il y a des passages très saillants des Ecritures, répète Acosta, qui, satisfaits du sens littéral, rejettent l'allégorie; tels sont : Mon Père et moi sommes un; au commencement était le Verbe, etc. Là, l'esprit et la lettre sont une même chose; et vouloir y saisir un sens allégorique au-delà de la lettre, est vouloir se tromper (3). »

« On trouve le sens mystique en certains passages, et en d'autres on ne le trouve pas. Par exemple, dans cette phrase : Vous aimerez le Seigneur votre Dieu, il n'y a point de sens mystique (4). » — C'est le contraire : dans ces exemples, le sens spirituel est exprimé littéralement, et existe seul; c'est l'expression allégorique qui fait défaut. On ne peut spiritualiser des passages qui sont déjà textuellement spirituels; on doit les maintenir dans leur forme, soit dans l'explication littérale, soit dans l'explication spirituelle (5).

2° Les Pères défendent que l'on recherche la suite du sens spirituel lorsque, par extension, ils le confondent avec la tropologie, dont l'expression admet des passages littéraux.

S. Chrysostôme fait observer que Jésus, s'adressant à ses Apôtres, et commençant par Moïse et tous les prophétes, leur expliquait ce qui le regardait dans les Ecritures. Si les prophètes parlent partout du Christ, comment a-t-il pu, pendant un si court voyage, leur expliquer tant de milliers de passages?

« Que pouvons-nous dire, fait observer S. Jérôme, de ce que la pierre a été frappée par Moïse, non une fois, mais deux fois? de ce que les eaux ont coulé et les canaux ont été remplis? Est-ce que nous pouvons soumettre aux lois de l'allégorie toute l'histoire de ce passage? Ou plutôt, est-ce que chaque passage, selon la diversité de l'histoire, ne recevra pas un sens spirituel différent? Ainsi, de même que ces témoignages ont leur sens propre, de même ce qui précède et ce qui suit ne demande pas la même allégorie (6). »

En conséquence, on doit admettre que « toute prophétie est enveloppée d'énigmes; que ses sentences sont divisées; que lorsqu'elle parle de l'un,

1. S. Matth. cap. XIX, 26.
2. Bellarm. De Verbo Dei, lib. III, cap. III.
3. Acosta, De vera. etc. lib. III, cap. XVIII.
4. Menochius. Prolegom. cap. XXIII.
5. Voir ci-dessus.
6. S. Hieron. cap. I in Jonam.

elle passe à l'autre, car si elle conservait son ordre, elle cesserait d'être une prophétie pour devenir une histoire (1). »

Mais alors, il n'est plus question d'allégorie, mais de tropologie (2).

3° Enfin, les Pères s'opposent quelquefois à ce que le sens spirituel soit suivi, de peur qu'il n'éclipse le sens littéral, et qu'il ne lui nuise en quelque manière.

Junilius fait observer que « si nous voulons donner partout au style proverbial (au langage symbolique) le sens allégorique de manière à affaiblir la vérité de l'histoire (3), nous donnons aux ennemis l'occasion d'interpréter les livres saints à leur fantaisie (4). »

« En voulant tout ramener à l'allégorie, dit S. Chrysostôme, on tombe dans l'erreur, on s'y précipite en tout sens (5). »

S. Grégoire de Nazianze dit à ce sujet : « Nous gardons un certain milieu entre ceux dont l'esprit est grossier, et ceux qui se laissent conduire par un trop grand amour de la contemplation et de l'anagogie. Nous procédons de manière à ne pas être inertes et sans vie, et à ne pas être plus curieux qu'il ne faut, de peur que nous ne perdions de vue notre objet, et que nous nous égarions. En effet, les uns sont judaïques et abjects, les autres sont ineptes et rêveurs, et les uns et les autres méritent une égale censure (6). »

« On doit désaprouver, écrit Sixte de Sienne, ceux qui méprisent les sens mystiques comme des idées en l'air et arbitraires; qui ne s'occupent que de la lettre et des paroles mortes; gens froids, et sans vie, et n'ayant point de sang dans les veines. Il faut blâmer non moins fortement des commentateurs ineptes de notre temps, qui rejettent toute exposition littérale comme chose sans importance, et plutôt digne de grammairiens, comme ils disent, que de théologiens; qui tirent de tous les passages des Ecritures des allégories forcées et fades, faisant violence à la parole, détruisant la réalité de l'histoire, et qui vantent leurs idées ridicules comme de grands mystères de l'Eglise (7). »

La défense de nuire au sens littéral par emploi inconsidéré d'une allégorie imparfaite, est encore plus rigoureuse lorsqu'il s'agit des passages qui sont les fondements de la foi, c'est-à-dire de ceux qui sont relatifs soit à la morale, soit à la personne de Jésus-Christ.

« Vous ne pouvez nier, dit Tertullien, que ces prophéties se trouvent dans les livres de l'Ancien-Testament, puisque vous les y trouvez; vous ne pouvez nier qu'elles aient été accomplies en Jésus-Christ, puisque vous le voyez; il faut donc que vous reconnaissiez que c'est de lui et non d'un autre qu'elles ont été écrites (8). »

C'est pour s'opposer à ce qu'elles puissent être dites d'un autre, que S. Jérôme dit encore : « Ce que S. Paul a expliqué de la résurrection de Notre-Seigneur, nous ne pouvons ni ne devons l'expliquer autrement (9). »

1. S. Hieron in cap. XVI Esai. — Cfr. S. Augustin in Psalm. XLIV.
2. Cfr. Chap. V.
3. Cfr. S. Hieron. in cap. VII Zach. — Cap. IX Amos; X Esai; XIII, Osée; XIV, Zachar. etc.
4. Junilius, De part. divinæ legis : lib. I, cap. V.
5. « Qui volunt pro sua intemperanti libidine... trahere omnia ad allegoriam, in errore versentur et quaquaversum ferantur præcipites » (S. Chrys. Enarr. in Esaia. cap. V).
6. S. Grég. Naz. orat. II in Pascha.
7. Sixtus Senensis. Biblioth. Sanct. lib. III.
8. Tertull. lib. III contra Marcion.
9. Hieron. in cap. XIII Osee.

« Je m'étonne, continue le même Père, de ce qu'il s'est trouvé des personnes qui ont tenté d'affaiblir par des explications allégoriques la prophétie que S. Matthieu applique à Notre-Seigneur, lorsque ses disciples l'abandonnèrent pendant sa passion, puisque lui-même assure qu'elle a été alors accomplie (1). »

Il faut remarquer sur ce sujet, en premier lieu, que les textes moraux sont ordinairement spirituels; et que, en conséquence, vouloir soumettre à l'allégorie de tels textes, serait en violer les règles les plus élémentaires. On peut donner à une moralité telle ou telle application; mais on ne peut expliquer allégoriquement les symboles d'un texte lorsqu'il ne renferme point de termes matériels, c'est-à-dire lorsque les symboles en sont absents.

En second lieu, les passages prophétiques qui regardent le Sauveur ne peuvent être appliqués à aucun autre qu'à lui-même; c'est-à-dire à sa personne d'abord, qui est la tête ou le chef de l'Eglise, puis à son Eglise, qui est son corps ou la société des membres dont il est le chef. Et lorsqu'on applique à l'Eglise une prophétie qui regarde encore le Sauveur, c'est toujours lui qui l'accomplit, ce qu'ont reconnu les Pères et les modernes exégètes (2).

En effet, si l'on admet, ce que la tradition affirme, que l'Evangile lui-même renferme un sens spirituel, cette particularité doit s'étendre jusqu'aux prophéties messianiques de l'Ancien-Testament, dont la nature et l'objet sont les mêmes; car les fidèles doivent accomplir dans leur chair tout ce qui manque à la passion du Rédempteur, en faveur de son corps qui est l'Eglise (3). Lors donc que les Pères défendent d'allégoriser les prophéties relatives au Sauveur, cette défense a besoin d'explication; car si l'on expliquait de l'Eglise les prophéties d'Isaïe, par exemple, il serait étrange que le sens spirituel dût être brusquement interrompu, toutes les fois que se rencontrerait un passage tropologique applicable au Sauveur.

Lors donc que les Pères défendent d'allégoriser les passages qui sont des prophéties du Sauveur, ils ne veulent pas séparer le Sauveur de son Eglise; mais ils s'opposent avec raison à ce que, dans ces passages importants, des allégories forcées, sans suite et sans règles, blessent le sens littéral qui doit toujours subsister dans son intégrité.

C'est ce qui aura lieu si l'on ignore ce que l'on peut appeler la grammaire et le vocabulaire du langage allégorique; et c'est parce qu'ils n'avaient point ces instruments d'interprétation que les Pères n'ont souvent proposé que des sens spirituels entrevus, dispersés çà et là, mais sur l'orthodoxie desquels ils ne pouvaient se tromper.

Si une explication symbolique n'offre pas un ensemble harmonique, et n'est pas complète, elle n'a rien de scientifique. On peut proposer de tels essais; mais alors il faut imiter S. Jérôme, qui craint de se laisser circonvenir par il ne sait quels nuages et prestiges, et croire, comme Hugues de S. Victor, qu'on ne doit pas tout rapporter à la tropologie ou à l'allégorie.

Cependant, il faut encore éviter de nier l'existence du sens spirituel

1. S. Hieron. in cap. XIII, Zach.

2. « Verum, hic cum Christus dicitur, intelligenda est non ejus tantum persona singularis, sed civilis, publica, regia, sacerdotalis, quæ Ecclesiæ caput est... » (Arizzarra, Elementa sacræ hermeneuticæ, p. 212).

3. « Adimpleo ea quæ desunt passionem Christi, in carne mea, pro corpore ejus quod est Ecclesia » (Coloss. I, 24).

pour mieux affirmer, comme plusieurs l'ont cru mal à propos, celle d'un sens littéral.

« Jusque-là, dit le pape S. Grégoire, le bienheureux Job a décrit les maux qu'il a soufferts; mais ici, il commence de raconter d'une manière plus relevée les bonnes actions qu'il a faites. Nous avons expliqué historiquement et allégoriquement ses paroles de douleur; nous n'expliquerons en partie ses bonnes œuvres que selon le sens historique seul, de peur que si nous y cherchions encore des sens cachés, nous ne paraissions anéantir la réalité de ses œuvres (1). »

Le même Père dit encore (2).

« Que mon lecteur se souvienne que dans cet ouvrage je m'occupe du sens spirituel. Et cependant, lorsque l'utilité le demande, je m'étudie à rechercher avec soin les paroles de l'histoire; puis, lorsque cela est nécessaire, je m'occupe de l'un et de l'autre sens en même temps, afin de faire valoir les fruits spirituels de l'allégorie, fruits dont la vérité de l'histoire est comme la racine. »

Ainsi, S. Grégoire, comme les autres Pères, ne pensant encore qu'à composer des commentaires ébauchés, se portait tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, en reconnaissant que l'un et l'autre sens doivent être complets et suivis, ou peuvent l'être.

Un raisonnement très-simple met toutes les difficultés à néant, et fait voir que la question de la suite du sens spirituel est oiseuse dans l'état actuel de la science.

Ce sens n'est suivi qu'autant que l'exégète peut le compléter. S'il ne le peut pas, la solution pour lui, est négative. Et peu lui importe que le sens, en théorie, soit suivi ou ne le soit pas : pour lui, c'est la même chose. Si l'exégète a obtenu un sens spirituel suivi et sans lacune, il arrive de deux choses l'une : ou ce sens est vain, forcé, hétérodoxe, et inutile; alors c'est comme s'il n'existait pas. Si le sens est satisfaisant, utile, et régulièrement construit, son seul aspect en démontre la vérité. Car si, jusqu'ici, avec des règles indécises, et flexibles au gré de l'exégète, on n'a pu expliquer spirituellement d'une manière satisfaisante un texte étendu, comment pourrait-on fabriquer un sens accompagné des conditions désirées, avec des règles rigides et définies? Si l'explication est imaginaire, ces règles seront un embarras insurmontable; si elle est vraie, elles seront un guide sûr, un fil conducteur qui conduira au but désiré en faisant éviter tous les obstacles.

La question si embrouillée de la suite du sens spirituel ne devrait donc être résolue que par l'expérience, si elle ne l'était pas déjà par l'Ecriture et la tradition.

VI. La question la plus importante et la plus difficile est celle qui demande comment on peut obtenir un sens spirituel vrai et certain.

Le sens spirituel, qui suppose les vérités de la foi sans les formuler, ne peut persuader que les esprits qui ont déjà reçu et accepté le principe de cette foi. C'est ce que S. Paul fait connaître en disant : « Les prophéties ne sont pas pour les infidèles, mais pour les fidèles. »

1. Moral. lib. XX, in fine.
2. Ibid. lib. VI. cap. v.

Un sens spirituel est certain s'il réunit les conditions suivantes:

1. Il doit embrasser un livre entier, ou au moins un récit complet. Si cette condition fait défaut, il manque de la preuve qui résulte de l'harmonie du contexte. Nous avons reproduit l'excellente règle d'Alcasar qui fait consister la preuve d'un sens spirituel dans la suite de la prophétie, la proportion et la cohésion de ses parties. Ainsi, pour expliquer certainement le Cantique ou l'Apocalypse, il faut le faire non en partie et par fragments, mais en entier et sans lacune. Alors l'explication ne peut plus être regardée comme le résultat d'une rencontre fortuite.

2° Les différentes parties du livre expliqué doivent se calquer exactement sur les divisions des temps prophétiques de l'Eglise.

Un sens spirituel purement moral n'est obligé à aucun ordre, et l'explication n'a reçu qu'une probabilité indécise; mais si, par exemple, tous les récits de l'Apocalypse qui se divisent par sept, s'appliquent à sept temps de l'Eglise militante, la correspondance qui existe entre les parties de la prophétie et les événements de l'histoire présentés dans leur ordre chronologique, est une preuve très puissante de la vérité de l'explication.

Cette condition rend nécessaire un traité des temps prophétiques.

3. Toutes les acceptions matérielles du récit, et elles seules, doivent être expliquées conformément aux règles exposées. Et ainsi, les sens cherchés doivent toujours être spirituels; et ils ne peuvent être certains, dans l'état actuel de la science, qu'autant qu'ils s'appliquent à des faits accomplis. Les explications qui regardent l'avenir ne sont encore que des hypothèses plus ou moins vraisemblables.

Tel est le cadre restreint des sens prophétiques. Le reste n'est qu'imagination vaine.

Cette condition exige la composition d'un vocabulaire explicatif des symboles.

4. Si l'exégète possède une connaissance suffisante des Ecritures et de leurs styles; s'il s'est rendu familier avec tous les livres qui les composent et les écrits des Pères qui les ont commentés, les trois règles qui précèdent pourront le conduire à des résultats utiles. Il convient de s'essayer d'abord sur un livre de l'Ecriture dont le symbolisme est facile, c'est-à-dire dont le texte est le plus anti-littéral. Car, le livre littéral le plus facile étant celui qui ne manifeste aucune trace d'allégorie, on peut conclure, par la raison contraire, que le symbolisme le plus facile doit être celui du livre dont l'apparence est le moins littérale.

Alors on interprétera tous les termes symboliques de manière à substituer leurs acceptions spirituelles à leurs acceptions littéralement matérielles.

Puis, on cherchera à perfectionner l'explication par les règles, et les règles par l'expérience que conférera cette explication; on multipliera les tentatives pour reconnaître en vertu de quel système chronologique et prophétique le texte se partage en diverses parties. Après des réflexions prolongées, attentives et sans effort, il arrivera quelquefois qu'une lumière s'élèvera, faible d'abord, puis dont l'éclat métamorphosera la face du texte, et en illuminera le ténébreux aspect.

Ce qui précède fait voir que les conditions de certitude ne sont pas les mêmes pour le sens spirituel et pour le sens littéral, ce qui a fait supposer à des personnes inattentives et trop préoccupées du langage littéral,

que le premier en est dépourvu. Cette opinion est injurieuse; chaque sens peut recevoir une exposition appropriée à sa nature, et qui peut être assez certaine pour atteindre le but que s'est proposé son auteur.

Les Ecritures divines doivent être parfaites. Il en est ainsi, même en ce que les conditions de certitude, pour le sens spirituel et le sens littéral, ne sont pas les mêmes. Le premier doit être assis sur le second comme sur sa base. Autrement, ils seraient égaux et indépendants l'un de l'autre, et le rationalisme les mettrait en opposition pour les ruiner l'un par l'autre. Dans l'état des choses, une telle confusion anarchique n'est plus possible.

CHAPITRE XI

L'ANAGOGIE.

I. Mode d'expression du sens anagogique. — II. Acceptions spirituelles anagogiques. — III. Sens anagogique.

I. Il n'existe pas dans les Ecritures deux systèmes de symbolisme; seulement, le symbolisme est ici plus complet, et là il est partiel; il s'applique ici à tel ordre de conceptions; là, il en manifeste d'un ordre différent.

Le symbolisme est complet dans les textes naturels; il est simplement allégorique dans les textes mosaïques, pour éviter les inconvénients mortels du mythisme; dans l'anagogie, l'allégorie diminuée n'est plus qu'un cours d'eau qui est sorti de son lit pour prendre une autre direction. Et ainsi, l'allégorie et l'anagogie sont une même chose; mais l'application est différente, et cette différence seule les modifie et les sépare l'une de l'autre. Les différences qui existent entre l'allégorie et l'anagogie résident donc uniquement dans la théorie de leurs acceptions, qu'il est nécessaire d'examiner.

II. L'allégorie et l'anagogie, qui sont une même chose pour ce qui regarde le mode d'expression, ne diffèrent pas davantage pour l'interprétation des symboles. Elles ne sont distinctes que dans l'application seulement : ce qui a lieu en ce que, dans l'allégorie, les symboles principaux sont collectifs et personnifiés comme l'Eglise qu'elle prophétise; tandis que, dans l'anagogie, ces symboles sont pris dans une acception individuelle. C'est l'influence seule du contexte qui détermine les applications diverses des acceptions spirituellement interprétées.

Quand S. Méliton applique un symbole à l'*Eglise* et à l'*Ame*, l'acception qui est invariable prend des formes diverses, conformément aux règles.

C'est ce qu'un exemple emprunté à S. Méliton fera saisir. *Ville*, ou *Cité*, est un symbole qui signifie l'*Eglise* ou l'*Ame :* ce qui n'est pas motivé. Une *ville* signifie une société de citoyens réunis sous la même autorité et par les mêmes intérêts. Or, dans le sens spirituel, cette sorte de définition s'applique exactement à l'Eglise, acception médiate du symbole *ville* ou *cité*.

Au point de vue non plus prophétique, mais moral, l'*âme* est une image de l'Eglise. Elle est un ensemble de facultés spirituelles qui sont régies, soit par l'autorité divine dans l'intérêt du salut, soit, en mauvaise part, par la tyrannie du démon dans l'intérêt des passions.

La *cité*, en tant qu'elle signifie l'Eglise, est un symbole allégorique, prophétique et collectif : son acception est certaine (1). Mais lorsqu'elle

1. « Accessitis ad.... civitatem Dei viventis.... et Ecclesiam » (Hebr xii, 22-23).

signifie l'*âme*, le symbole est pris dans le sens anagogique, moral et individuel : ce n'est plus une acception bien déterminée ; elle est indécise et affaiblie ; c'est un nuage lumineux, mais dont les contours sont vagues.

C'est pourquoi l'allégorie est un sens scientifique. Elle ne peut pas prouver les dogmes et la morale comme le sens littéral ; mais elle peut donner à un sens prophétique une explication suffisamment démontrée : tandis que l'anagogie est un sens faible, non scientifique, qui décrit les phénomènes subtils de la vie spirituelle, et n'exige pas de démonstration.

III. Le sens anagogique est celui des choses spirituelles et célestes.

Il faut appuyer sur cette distinction, que les choses célestes ici recommandées sont, comme l'enseigne Origène, non les choses de la vie future, que l'esprit de l'homme, selon S. Paul, ne saurait comprendre pendant cette vie, mais celles de la morale mystique, comme les Pères l'ont pratiqué. L'auteur de l'*Introduction aux allégories* de Raban Maur (1) essaie d'éviter l'inconvénient de l'anagogie, entendue des choses de la vie future, en disant qu'elle n'exprime les choses du ciel qu'autant que cela peut se faire pendant la vie présente ; mais ce n'est là, ce semble, qu'un palliatif insuffisant pour exclure tout danger. Autrefois, les Basilidiens se sont servis d'une anagogie déréglée et mélangée d'éléments magiques pour prouver les émanations de leurs Eons, les aventures de leur Sophia, et la destinée des âmes après la mort. De nos jours, le protestant Swedenborg en a abusé pour décrire des voyages puérils dans les planètes, et se rire de la curiosité humaine.

Origène réfute les commentaires d'Héracléon, qui voulait prouver la réalité du systéme de Valentin par de semblables interprétations. S. Jérôme, à son tour, combat les origénistes, qui s'efforçaient de prouver leurs imaginations les plus étranges par le témoignage des Ecritures anagogiquement expliquées (2), et traitaient d'esprit grossier quiconque ne partageait par leur folie (3).

Quelques auteurs ont voulu se prévaloir de la guerre que S. Jérôme fait à une telle anagogie pour soutenir qu'il réprouve l'allégorie elle-même ; mais ce Père a soin de prévenir qu'il repousse l'anagogie, non en principe. mais dans un certain usage, parce qu'il convient ordinairement de lui préférer soit la tropologie morale (4), soit l'allégorie prophétique (5).

1. Spicileg. Solesm. Tom. III, p. 443.

2. « Delirat in hoc loco aliquis allegoricus semper interpres, et vim cupiens historiæ facere veritati, de cœlesti Jerusalem captos refert atque translatos in terram Chaldæorum » (S. Hieron. in Jerem. XXIV). « Hortatur in cœlesti positos Hierusalem, ne audiant prophetas suos, atque divinos et somniatores, et augures et maleficos ; sed ut potius serviant Nabuchodonosor, et corpus humilitatis assumant, infantium vagitus et incunabula parvulorum. Si enim hæc fecerint, expleto famulatu, etc. » (Ibid. in Jerem. XXVII). « Delirat et in hoc loco allegoricus interpres, furcas et catenas ligneas ætherea appellans, et aerea corpora dæmonum » (Ibid. cap. XXVIII).

3. « Quæ cum audiunt discipuli ejus, et grunnianæ familiæ stercora, putant se divina audire mysteria. Nosque qui ista contemnimus, quasi pro brutis habent animantibus... eo quod in luto istius corporis constituti, non possimus sentire cœlestia » (S. Hieron, in Jerem. XXIX).

4. « Stultum est, id quod in typo dicitur... sic... referre ad anagogen, ut historiæ auferant veritatem » (S. Hieron. Epist. CXXVI ad Ev.).

5. « Quidquid juxta historiam de Hierusalem diximus et Judæa, referamus ad Ecclesiam Dei, cum offenderit Deum, et vel vitiis fuerit, vel persecutione vastata » (S. Hieron. in Jerem. IV). « Nostrorum plerique referunt ad cœlestem Hierusalem... cæterum nos montem Sion, et matrem primitivorum atque sanctorum interpretemur Ecclesiam... Quod de Ecclesia diximus potest et de animabus accipi credentium quæ quotidie ædificantur a Domino » (S. Hier. in Zach. II). « Sequentes historiæ veritatem, sic interpretamur spitualiter, ut quidquid illi de cœlesti Hierusalem somniant, referamus ad Christi Ecclesiam, et ad eos qui vel propter peccata egrediuntur ex ea, etc. » (S. Hier. in Isai. I. — Conf. in Zach. III).

S. Augustin reprend les origénistes qui, par un insupportable abus de l'anagogie mal entendue, recherchaient dans les Ecritures l'éclaircissement de questions insolubles, étrangères à la parole de Dieu et à la religion (1).

Du reste, les auteurs se trompent souvent sur la qualité anagogique des sens de certains passages. L'anagogie et la tropologie, morales toutes deux, et toutes deux symboliquement spirituelles, en tout ou en partie, offrent nécessairement quelques ressemblances et des points de contact. C'est pourquoi il arrive quelquefois que l'on a donné à la seconde la qualification qui ne convenait qu'à la première : ce qui n'est pas étonnant, car les Pères allégoristes ont mélangé souvent, dans leurs explications morales, l'anagogie et l'allégorie elle-même.

On peut conclure que l'allégorie est l'un des sens principaux des Ecritures ; que l'anagogie est seulement un sens secondaire qu'il est prudent de n'appliquer qu'aux choses de la morale mystique. Ainsi comprise, l'anagogie produit quelquefois des explications étendues, et dont les parties sont liées d'une manière remarquable.

1. « Neque ista (*il s'agit de savoir si le soleil, la lune et les astres ont un esprit doué d'intelligence*) multum ad nos pertinent, ut eo summo studio indagare curemus quæ remota sunt a sensibus nostris et ab intellectu infirmitatis humanæ, nec in ipsis Scripturis ita posita ut nobis eorum mandata sit cognitio » (S. Aug. contr. Priscill. et Orig. cap. xi).

CHAPITRE XII

LA TRADITION RELATIVE AU SENS NATUREL.

I. Considérations sur le symbolisme naturel. — II. Le sens naturel dans l'antiquité — III. d'après Clément d'Alexandrie, — IV. Origène, S. Ambroise, — V. S. Jérôme et S. Augustin, — VI. Les auteurs modernes. — VII. Conclusion.

I. Lorsqu'on étudie la surface des Ecritures, on y trouve, abstraction faite du langage littéral, que la forme symbolique y revêt deux faces.

L'une présente une physionomie symbolique, parfois étrange, parfois poétique : celle qui domine dans les visions d'Ezéchiel et de l'Apocalypse. Cette apparence est due à la présence du sens naturel, ou de la révélation primitive, qui devait être proposée dans une Ecriture inspirée pour provoquer la solution de problèmes d'une haute importance.

L'autre face est moins saillante, parce que la parabole, occasion des mythes qui ont déçu les peuples assujettis à la loi naturelle, a été exclue du mosaïsme. Son obscurité uniforme et d'apparence grammaticale est due à l'allégorie proprement dite, expression des prophéties scripturales. Tel est le style du Cantique des cantiques.

Ces deux formes ne constituent qu'un système unique, qui a deux degrés. Le premier degré est naturel et parabolique ; le second est écrit et allégorique.

Voici un exemple. Ezéchiel parle d'animaux dont les ailes sont semées d'yeux par devant et par derrière.

C'est un fragment de la parabole qui décrit des figures d'animaux placés dans les hautes régions du ciel physique, semblant planer dans l'espace comme avec de vastes ailes où brillent les yeux attribués à la nature : ce qui signifie que le ciel, où sont des constellations ou corps d'étoiles, est un vaste espace où scintillent les astres du matin et du soir.

Le but de cette parabole est de faire comprendre le sens des mythes qui déguisaient le sens des symboles mondains et astronomiques. Tel est le premier degré, naturel et parabolique, dont la corruption a donné lieu aux fables insensées du paganisme.

Au second degré, le symbolisme reçoit le nom d'*Allégorie*. Le mosaïsme ayant supprimé les images paraboliques de la nature physique, il ne reste plus que la reproduction de symboles isolés et dépourvus de lien apparent. Ces expressions, alphapétiquement écrites, étant interprétées, le texte produit un sens non plus physique et emblématique, mais spirituellement métaphorique.

Ainsi, le premier degré et le second, dans leur réunion, constituent le symbolisme naturel; et le second degré, considéré isolément, est l'allégorie qui appartient spécialement à l'Ancien-Testament. Le symbolisme naturel et l'allégorie écrite, mystérieux l'un et l'autre, sont conçus, en

deux styles divers, et expriment un même sens spirituel, celui qui est dévoilé dans le Nouveau-Testament. C'est celui du Sauveur et de son Eglise, prophétisés dès le commencement, attendus par les justes, et toujours haïs par les disciples de la perdition.

Ce qui rend difficile à comprendre le symbolisme religieux des Gentils, c'est que l'on ignore celui des Ecritures qui en est la clef. Il arrive encore actuellement ce qui a eu lieu chez les païens : l'esprit s'arrête à la lettre imagée de la parabole, qui est à la fois, pour le sens spirituel, un voile et une expression mystérieuse.

II. S. Barnabé, dans son *Epître catholique*, Clément d'Alexandrie, Origène, S. Jérôme, S. Ambroise, S. Thomas, enseignent la réalité de l'existence, dans les Ecritures, d'un sens qui a reçu le nom de *sens naturel*.

Il est ainsi appelé, parce que ce sens religieux s'exprime par l'intermédiaire des choses créées, ou de la nature, ou des créatures physiques, considérées comme les images des choses spirituelles, prophétisées dans la révélation primordiale.

C'est pourquoi le Sauveur, voulant faire connaître les choses qui étaient cachées dès la constitution du monde, et exposer les premiers principes de toute religion, a commencé ses prédications par des paraboles (1).

C'est encore pour cela que la loi de Moïse était issue de cette loi primitive. « Toutes choses judaïques, dit S. Ambroise, étaient comme des paraboles, c'est-à-dire des figures qui ont besoin d'être expliquées (2). »

« Tout leur arrivait en figure (3), » dit S. Paul, parlant des Israélites de l'Ancien-Testament et des patriarches antérieurs à Moïse, dont la Genèse rapporte les mystérieuses histoires. Et ces figures ne paraissent produire des sens arbitraires et accommodatices qu'aux personnes étrangères à l'allégorie, et qui préfèrent aux règles imposées par la tradition le littéralisme exclusif, racine de l'exégèse terrestre ou rationaliste.

III. Le sens naturel a été cultivé en tout temps. Aristobule, Philon, l'historien Josèphe l'ont mentionné chez les anciens Juifs ; les rabbins, et notamment Maïmonide, s'en sont beaucoup occupés, ainsi que les auteurs chrétiens.

Clément d'Alexandrie, surtout, s'exprime souvent sur ce qui regarde ce sens : « Ce qu'on regarde comme nouveau, dit-il, est ce qu'il y a de plus ancien (4). » Et ailleurs il ajoute : « Nous avons montré que le langage parabolique de l'Ecriture est très antique, c'est pourquoi il a été souvent employé par les prophètes (5). »

Cet antique parabolisme, qui date de l'origine du monde (6), est parvenu jusqu'aux Gentils, dont la philosophie est rappelée par S. Paul sous le nom

1. S. Matth. XIII, 34-35.
2. S. Ambr. in Psal. XLIV, n° 55.
3. I Corinth. x, 11.
4. « Quod nove quidem dicitur, est autem antiquissimum » (Clém. Alex. Strom. VII).
5. « ... Parabolicum Scripturæ genus cum sit, ut ostendimus, antiquissimum, merito apud prophetas maxime abundavit » (Id. Strom. VI).
6. « Propheticam contemplationem... quæ nobis procedet ex gloriosa et veneranda traditionis regula ab ortu mundi progredientibus, ea quæ ex naturali contemplatione necessario prius tractanda sunt, prius adducens » Strom. I).

d'*éléments du monde,* parce qu'elle est comme une préparation à la vérité (1).

Cette loi naturelle, dont Clément dit ailleurs qu'elle est enseignée dans les énigmes de l'Egypte, et que la Grèce en avait conservé quelques souvenirs, ne fait qu'une loi avec celle que Dieu a donnée plus tard (2).

Et ainsi, le principe des religions de la Gentilité est fondé sur la vérité. Ce qui le prouve, c'est que les éléments adorés par les idolâtres ont été des symboles saints à l'origine. La couverture du tabernacle, dit Clément, et le voile, mélangés d'hyacinthe, de pourpre, d'écarlate, et de bysse, désignent les éléments; ce qui signifie que la nature des éléments manifeste la révélation divine (3).

Cette opinion de Clément acquiert un grand poids en ce que son explication est adoptée par S. Jérôme et S. Thomas d'Aquin. Mais la voie ouverte pas ces grands personnages n'a pas toujours été fréquentée, parce que l'on n'en voyait pas clairement l'utilité, et qu'il s'y rencontrait des dangers que l'on n'a pas voulu encourir sans une nécessité bien démontrée.

En effet, si l'on reconnaît qu'un même langage exprime certaines prophéties de la Bible et celles de la religion primitive, cette proposition pourra devenir une arme à deux tranchants. On pourra en conclure, d'une part, que la religion primitive a été la prophétie du christianisme, et que tout ce que la première a eu de vrai et de saint, appartient légitimement au second. Mais, d'une autre part, aux origines de l'Evangile, c'était ouvrir la porte pour y faire entrer les méprises du paganisme et les souillures du gnosticisme. La prudence exigeait donc impérieusement qu'un tel ordre de vérités spéculatives fut provisoirement relégué dans l'ombre. Les allégories gnosticiennes sont la source des emblèmes adoptés à toutes les époques par les sectes occultes; et le meilleur moyen de conjurer tout danger était un silence temporaire.

Cependant, si le principe de l'existence du sens naturel appartient à la tradition sacrée, on ne peut en dire autant des applications qui en ont été faites, soit par S. Barnabé, soit par Clément. Celui-ci, pour rendre sa pensée sans la trahir, s'exprime ainsi : « Pour donner un exemple de la connaissance, nous allons donner une explication abrégée du décalogue. Si les tables de Moïse sont l'œuvre de Dieu, elles doivent manifester l'œuvre de la nature, Car on entend par le doigt de Dieu la puissance qui a créé le ciel et la terre, dont les deux tables sont les signes. En effet, l'écriture de Dieu sur la table est la création du monde. Le décalogue, dans une certaine image céleste, comprend le soleil et la lune, les astres, les nuées, la lumière, le vent, l'air, les ténèbres, le feu. Tel est le décalogue naturel du ciel. Et l'image de la terre comprend les hommes, les troupeaux, les serpents, les bêtes..., les poissons et les monstres marins, les oiseaux carnassiers et les oiseaux granivores; et parmi les plantes celles qui portent du fruit et celles qui sont stériles. C'est là le décalogue naturel de la terre...

1. « Paulus... in Epistolis... græcam philosophiam... allegorice vocans mundi elementa, ut quæ elementa quodammodo doceat, et sit velut disciplina præcedens veritatem » (Strom. VI).

2. « ... Sive ergo naturalem legem quæ est una cum generatione, sive eam dicat quæ rursus data est, sed a Deo, et naturæ et disciplinæ una est lex, ut etiam Plato in *Politico* dicit unum legislatorem » (Strom. I).

3. « Et operimentum et velum hyacintho, et purpura, et cocco et bysso erat variatum. Significabat autem quod natura elementorum obtinet Dei revelationem » (Strom. V).

Ces deux tables sont peut-être encore la prophétie des deux Testaments. Dans le sens mystique, elles ont été renouvelées lorsque ont abondé l'ignorance et le péché (1). » Ce passage nous transporte bien loin des théories actuellement reçues, et renferme cependant des notions précieuses.

Selon Clément, le sens naturel, dans les Ecritures, décrit la création physique, et cette création exprimait symboliquement un sens mystique et religieux. C'est ce qui explique comment il a pu se faire que toutes les nations de la Gentilité se rencontrent dans l'adoration ou la vénération du monde, de ses quatre éléments, et des astres.

Pour ce qui regarde l'explication elle-même, elle paraît évidemment erronée, et cela pour plusieurs raisons.

D'abord, Clément compte dix paroles dans le ciel, et dix sur la terre, tandis que le décalogue de Moïse en compte trois qui regardent Dieu, ou le ciel, et six ou sept relatifs au prochain, qui est sur la terre. Clément n'a donc point voulu dire que le décalogue de Moïse est représenté par les objets cités de la création ; il dit seulement que, si Moïse a proposé dix paroles, on peut en trouver autant soit dans le ciel physique, soit sur la terre. En effet, les dix symboles qu'il énumère sont dix mots, énoncés symboliquement, et non dix phrases ou préceptes. Dans les visions d'Ezéchiel et de l'Apocalypse, on trouve, outre les termes symboliques, des termes grammaticaux qui les relient en phrases que l'on peut parler ou écrire. On ne trouve ici rien de semblable.

Ensuite, si Clément avait voulu donner un exemple d'explication naturelle, il n'aurait pas choisi un texte spirituel pour le rapprocher de symboles naturels ; il aurait, au contraire, proposé un texte naturel, et aurait fait produire à ce texte les dix commandements en forme d'explication.

C'est pourquoi Clément paraît hésiter; mais, au fond, il cache sa pensée, comme il le répète en divers lieux; il veut seulement faire voir que le sens naturel existe, qu'il est religieux, et qu'il peut s'appliquer aux Ecritures.

Cependant, il faut convenir qu'en général les règles qui régissent les acceptions et les sens sont traditionnelles et admirables; mais que leurs applications, appuyées sur une théorie incomplète et qui n'est pas encore sûre d'elle-même, sont faibles, et n'ont pas la même autorité.

Cette observation est encore applicable aux explications de S. Ambroise, et les Pères l'ont si bien senti, qu'après lui ils ont cessé d'en proposer de nouvelles. S. Jérôme et S. Thomas ne font que reproduire des interprétations anciennement acceptées, du tabernacle, des vêtements du Grand-Prêtre, etc., parce qu'ils ont voulu conserver et perpétuer la tradition; mais ils ont cessé de produire de nouveaux essais qui ne pouvaient les satisfaire, et dont l'utilité ne s'était pas encore révélée.

Les recherches qui ont été faites récemment sur les religions païennes des peuples anciens et modernes, et le parti que l'athéisme s'efforce d'en

1. « Nos autem cursim exempli gratia, ad declarandam cognitionem, exponemus decalogum... Sin autem tabulæ scriptæ opus sint Dei, invenientur naturæ ostendere opificium. Per digitum autem Dei intelligitur Dei potentia per quam efficitur creatio cœli et terræ, quorum amborum intelligitur tabulæ esse signa. Nam Dei quidem scriptura et formatio in subjecta tabula, est mundi creatio. Decalogus autem imagine quadam cœlesti, continet solem et lunam, astra, nubes, lucem, spiritum, aquam, aerem, tenebras, ignem. Hic est cœli naturalis decalogus. Terræ autem imago continet homines, pecora, reptilia, bestias,... pisces etc. et ex volucribus carnivoræ, et quæ miti et mansueto utuntur cibo, et ex plantis... fertiles et steriles. Hic est terræ naturalis decalogus... Fortasse autem fuerint hæ duæ tabulæ prophetia duorum Testamentorum... Mystice autem sunt renovatæ cum simul abundaret ignoratio et peccatum. » (Strom. VI).

tirer, font sentir que de nouvelles tentatives sont devenues actuellement nécessaires pour opérer, si c'est possible, la révélation de ce mystère.

Clément a réussi 1° s'il a donné à entendre, de manière à n'être compris que de ceux qui avaient reçu la tradition secrète, que la création physique par Dieu a été regardée comme l'image de la création spirituelle opérée par le Sauveur; que tel est le point de départ des croyances des Gentils, Egyptiens ou Grecs, croyances qui dérivent plus ou moins directement de la loi d'Adam; 2° s'il a voulu indiquer que les symboles naturels ont été insérés en partie dans les Saintes-Ecritures, parce que leur sens, dans leur état de pureté primitive, était prophétiquement chrétien.

Il était indispensable de ne pas laisser se perdre une telle tradition, quoique encore nébuleuse; et le soin de la conserver incombait naturellement à la savante école des catéchistes d'Alexandrie, ce qu'Origène affirme positivement; et la *Clef* de S. Méliton fait assez connaître que certains développement ont pour but de rendre plus impénétrable le secret dont certains sens étaient enveloppés.

Ce qui a dû rendre les saint Pères plus circonspects pour ce qui regarde le sens naturel, c'est qu'ils admettent, comme Clément lui-même, qu'il a été corrompu par des révélations opérées par les anges déchus, corrupteurs de la loi donnée par Dieu à Adam et à Noé (1); opinion délaissée naguère, mais à laquelle le spiritisme moderne a rallié un bon nombre de partisans et de bons esprits.

Il était facile de conclure que des doctrines vraies, mais malicieusement interpolées par des esprits pervers, devaient être l'objet d'une extrême défiance; parce que des hommes ignorants seront toujours trompés facilement par des êtres d'une nature supérieure et dont l'action est invisible. Il fallait, avant toute autre précaution, tracer une ligne de démarcation pour séparer les sens païens des sens orthodoxes. Il fallait donc fuir d'abord toute apparence fabuleuse ou mythique, toute couleur païenne et superstitieuse, et ne recourir qu'à la foi et aux Ecritures. Ce ne sera que lorsque la vérité aura fait entendre sa voix avec clarté, que l'on pourra attribuer à Dieu ce qui, dans les cultes naturels, est conforme à sa parole, et à l'esprit d'erreur tout ce qui ne peut s'accorder avec elle.

Nous ne savons si Clément a complètement évité le danger; ce n'est pas à nous de juger un si grand homme, et de rien décider en des matières si difficiles. Il faudrait d'abord savoir si le mythe, qu'il ne faut pas confondre avec la fable qui en est la complication païenne, considéré en lui-même, est nécessairement mauvais; si on peut confondre la parabole, soit avec le mythe, soit avec la fable; si l'on peut assimiler à la fable un simple préjugé populaire; si, au temps de Clément, le paganisme pouvait encore rendre un témoignage valable en faveur de la loi primitive, etc. Tant que ces questions et d'autres de même nature ne seront pas résolues, le plus sûr sera de ne se prononcer qu'avec réserve et prudence.

1. Ostendimus... Græcorum philosophos dici fures, qui a Moyse et prophetis præcipua dogmata non grate acceperunt. Quibus illud quoque adjecimus quod angeli illi quibus superna sors obtigerat, delapsi ad voluptates, enuntiarunt arcana mulieribus, et quæcumque ad eorum venerunt cognitionem, cum alii celarent angeli, vel potius reservarent in adventum Domini. Illinc profluxit doctrina providentiæ, et sublimium rerum revelatio. Cum autem prophetia jam Græcis esset tradita, tractatio de dogmatibus suscepta est a philosophis, alicubi quidem vera ut qui scopum tangerent, alicubi vero falsa, cum quod allegoria occultaretur prophetica minime intelligerent (Strom. v).

IV. Origène suit son Maître, et ajoute de nouvelles lumières : « Quand l'homme eut abandonné Dieu, dit-il, la clarté de la connaissance divine se retira du monde. Car la lumière éternelle se manifeste dans le monde en deux manières : par l'Ecriture et par la créature. En effet, la connaissance de Dieu ne se renouvelle en nous que par les lettres de la divine Ecriture et par les formes des créatures... Considérez donc les formes et les beautés des choses sensibles, et vous comprendrez la parole de Dieu (1). » « Dans la beauté du ciel et de la terre, dit l'auteur de la Lettre à Démétriade qui a été attribuée à S. Ambroise, sont des pages qui sont continuellement exposées aux yeux de tous, qui ne se taisent jamais sur leur auteur, et dont la protestation imite la doctrine des maîtres et les paroles des Ecritures (2). »

S. Ambroise trouve dans l'un des sacrifices d'Abraham une allusion aux quatre éléments physiques, et des rites qui s'étaient perpétués chez les Gentils (3). Il croit reconnaître le même sens naturel dans l'histoire de la création de la Genèse; dans l'Ecclésiaste, où il se manifeste à peine, s'il y existe ; et dans quelques passages des Psaumes, parce qu'il y est question des vertus des cieux et des astres qui louent Dieu.

Mais les applications sont indécises et pleines d'hésitation. Ainsi, S. Ambroise enseigne obscurément qu'Abraham, en contemplant les étoiles, voyait Dieu (4) ; mais il ne développe pas cette assertion.

V. S. Jérôme enseigne que toutes les nations ont reçu d'abord la loi naturelle (5). C'est dans le sens de cette première loi qu'il explique le tabernacle des Israélites, les vêtements symboliques du Grand-Prêtre, et la première vision d'Ezéchiel (6).

Mais S. Jérôme ne juge pas à propos de déclarer que ces sortes d'explications se rapportent à la loi naturelle; il lui suffit de dire qu'elles sont une description du monde physique et de ses éléments; les païens les

1. « Lux divinæ cognitionis de mundo recessit, cum homo Deum deseruit. Dupliciter ergo lux æterna se ipsam mundo declarat, per Scripturam videlicet et creaturam. Non enim aliter in nobis divina cognitio renovatur, nisi per Scripturæ divinæ apices, et creaturæ species... Formas ac pulchritudines perspice sensibilium, et in eis intelliges Dei verbum » (Orig. Homil. II in divers. evang.)

2. « In pulchritudine cœli et terræ, quædam sunt paginæ ad omnium oculos semper patentes et auctorem suum nunquam tacentes, quarum protestatio doctrinam imitatur magistrorum, et eloquia Scripturarum. » (Cfr. Spicil. Solesm. III, p. XXXIX).

3. « Dixit autem illi (Abraham) Dominus Deus : Sume mihi vitulum, etc. — Præterirem hujusmodi interpretationem sacrificii, nisi quibusdam scrupulum hinc nasci adverterem eo quod aruspicina quædam scribi videatur solemnitas; quod post immolationem divisa sunt animalia, et contra faciem alterutrum posita, et consedit illis Abraham. Sed si vim interrogationis præmissæ et futuræ responsionis consideremus, advertere poterimus spei nostræ et fidei convenire hujus sacrificii disciplinam. Vitulus enim aratorium animal est, deditum terreno labori. Capra ad aquarum similitudinem per ænigmata figuratur... aeri comparatur aries... Hæc traditio naturalis est : sed moralis etiam concurrit et suppetit... Duplex igitur causa per Verbum : naturalis et moralis ; naturalis qua condidit, moralis qua redemit » (S. Ambr. de Abraham, lib. II, cap. VIII).

4. « Hoc ergo Scriptura docet, quia Abraham a stellarum observatione demigrans, Deum vidit » (S. Ambr. Ibid. cap. III).

5. « Audiant Judæi qui se solos legem accepisse Domini gloriantur, quod universæ primum gentes totusque orbis naturalem acceperint legem ; et idcirco postea lex data sit per Moysen, quia prima lex dissipata est » (S. Hieron. in Esaia ; cap. XXIV).

6. « Totus mundus in tabernaculi describitur Sacramento... Aqua... et terra, aethera et cœlum. Duodecim panes duodecim mensium significant circulum : septem lucernæ, septem errantia astra... more judaico exponam » (S. Hier. Epist. ad Fabiol.). — « Quatuor colores ad quatuor elementa referuntur ;... Zonam... interpretantur Oceanum ;... Duodecim lapides... duodecim menses... Nec alicui gentilis videatur expositio. Non enim si cœlestia et Dei dispositionem idolorum nominibus infamarunt, idcirco Dei est neganda providentia, quæ certa lege currit et fertur, et regit omnia » (Ibid.) — Quod semper in motu sunt (rotæ Ezechielis)... significant... currere mundum in suo ordine, et incessabiliter velut rotam in suo axe torqueri ; unde rota in rota est, id est tempus in tempore, et annus in semetipso revolvitur » (Ibid).

adoraient encore; c'est pourquoi il se défend d'avoir pris de leurs leçons, et assure qu'il ne fait que suivre une tradition hébraïque (celle d'Aristobule, de Philon), et jeter les fondements d'un édifice qui ne devait être achevé que dans l'avenir (1).

Enfin, parce que la révélation naturelle, comme celle de Moïse, regardait prophétiquement les choses de la religion actuelle (2), il fait observer que le sens physique n'est qu'un moyen de parvenir à d'autres sens auxquels il sert de fondement.

Ainsi, S. Jérôme affirme que le sens naturel se trouve dans les Ecritures; que c'est un sens qui a été transféré de la Synagogue dans l'Eglise; qu'il regarde le monde, ses temps et ses éléments, que les Gentils ont rendus abominables par leur idolâtrie, ce qui ne doit pas faire conclure qu'on doit en rejeter la science; mais qu'il tient à l'infinie forêt des sens scripturaux; qu'il ne veut pas en tenter une explication approfondie, qu'il la réserve pour un autre temps, et se contente de mentionner ce sens comme devant être un jour le fondement d'un nouvel édifice spirituel, c'est-à-dire d'une théorie qui doit être proposée plus tard.

S. Augustin enseigne que dès l'origine du genre humain le mystère de la vie éternelle a été enseigné par certains signes et sacrements qui étaient appropriés à ces temps (3) reculés; mais il ne s'explique par sur ces signes sacrés avec les détails que l'on pourrait désirer, et ne parle pas de leur mode d'action, nécessairement emprunté à la foi, qui seule a pu vivifier ces signes, tels que les sacrifices, les cérémonies et les jours de fête. Et c'est ce qui a pu avoir lieu, car, dit encore S. Augustin, « tout sens matériel des Ecritures cache un autre sens qui est spirituel (4); » or, les Ecritures reproduisant des textes symboliquement naturels, cette assertion doit s'appliquer également aux traditions primitives lorsqu'elles n'ont pas encore été corrompues.

« Ce que nous devons surtout rechercher, dit ailleurs le même Père, c'est l'utilité qu'a pu avoir pour le genre humain le langage matériel de la

1. « Tetigimus expositionem hebraicam, et infinitam sensuum sylvam alteri tempori reservantes, quædam futuræ domus stravimus fundamenta » (Ibid).

2. « Quatuor elementa... et gemmas duodecim quæ ponuntur in rationali, si esset tempus ut discuterem, singularum naturas et causas tibi exponerem, et quidquid unusquisque valeat, et quomodo virtutibus singulis comparentur, plenius quæsita demonstrarem » (Ibid).

3. « Hoc mysterium vitæ æternæ jam inde ab exordiis generis humani per quædam signa et sacramenta temporibus congrua, quibus oportuit, per angelos prædicatum est. Deinde populus hæbræus in unam quamdam rempublicam, quæ hoc sacramentum ageret, congregatus est; ubi per quosdam scientes, per quosdam nescientes, id quod ex adventu Christi usque nunc et deinceps agitur, prænunciaretur esse venturum : sparsa etiam post eadem gente per gentes propter testimonium Scripturarum, quibus æterna salus in Christo futura prædicta est. Omnes enim non solum prophetiæ quæ in verbis sunt, nec tantum præcepta vitæ quæ mores pietatemque conformant, atque illis litteris continentur; verumetiam sacra, sacerdotia, tabernaculum, sive templum, altaria, sacrificia, cœremoniæ, dies festi, et quidquid aliud ad eam servitutem pertinet quæ Deo debetur, et græce proprie *latria* dicitur, ea significaverunt et prænunciaverunt quæ propter æternam vitam fidelium in Christo et impleta credimus, et impleri cernimus, et implenda confidimus » (S. Aug. De Civit Dei, lib. VII, cap. XXXII). « Hujus sacramenti (Incarnationis) *fide etiam justi antiqui mondari* pie vivendo potuerunt; non solum antequam lex populo hæbræo daretur, (neque enim eis prædicator Deus vel angeli defuerunt), sed ipsius quoque legis temporibus, quamvis in figuris rerum spiritualium, habere viderentur promissa carnalia, propter quod vetus dicitur Testamentum » (De civ. Dei, lib. X, cap. XXV).

4. « Si quid etiam in Scripturis audiat quod carnaliter sonet, etiamsi non intelligit, credat tamen spiritale aliquid significari, quod ad sanctos mores futuramque vitam pertineat. Hoc autem ita breviter discit ut quidquid audierit ex libris canonicis quod ad dilectionem æternitatis, et veritatis, et sanctitatis, et ad dilectionem proximi referri non possit, figurate dictum vel gestum esse credat; atque ita conetur intelligere et ad illam geminam referat dilectionem » (S. Aug. De catech. rud. cap. XXVI).

Providence. Si on le sait, toute puérilité disparaît, et on ne trouve plus qu'une expression très sainte de la religion (1). »

VI. Souvent, lorsqu'il est question du sens naturel, on ne sait s'il s'agit de la révélation primitive, ou des sentiments qui s'élèvent dans le cœur de l'homme qui contemple les merveilles de la nature.

S. Prosper, par exemple, dit que la Sainte-Ecriture est un ciel, ou un firmament, que Dieu a posé dans son Eglise pour rendre évidente par les éléments des lettres l'invisibilité divine (2). Le même doute surgit dans le livre *de la Grâce* de l'évêque Faustus (3). Mais il existe une foule d'autres témoignages dont l'évidence ne laisse rien à désirer.

Ce doute n'existe pas pour Hugues de S. Victor, qui enseigne que « tout cet univers sensible est comme un livre écrit du doigt de Dieu; et (que les sens de) toutes les créatures ne sont pas inventés par le bon plaisir de l'homme; mais qu'elles ont été faites pour manifester la sagesse de Dieu, et les hauts et spirituels mystères de ses œuvres (4). »

Mais rien n'est plus décisif que la comparaison d'un passage de Sixte de Sienne et d'un texte du livre de la Sagesse. L'auteur du livre sacré dit que Dieu lui a donné une science merveilleuse; et cette science est exactement celle du sens naturel, telle que Sixte la définit; et, ce qui est surprenant, Sixte ne paraît pas s'en être aperçu. Cette science, enseignée par la Sagesse divine et l'Esprit-Saint, comprend la connaissance de la cosmographie symbolique, des éléments, du commencement et de la fin de toutes choses, des constellations, du caractère des animaux et des vertus des plantes (5).

Il faut remarquer que, d'après le texte sacré, il s'agit de la science donnée par Dieu, et enseignée par sa Sagesse ou son Verbe, dans lequel est son Esprit-Saint. Il est donc question d'une science religieuse qui ne parle que de cosmographie, des qualités des éléments, du commencement et de la fin du monde, de l'astronomie, de zoologie et de botanique. Or, il est de toute évidence qu'en toutes ces choses rien ne regarde le christianisme ni le mosaïsme, mais la religion naturelle, où toutes ces choses étaient des symboles religieux. C'est ce que Sixte de Sienne prouve, sans en faire la remarque, dans sa définition du sens naturel.

« L'exposition physique de l'Ecriture, dit-il, est celle qui attribue les paroles mystérieuse de cette Ecriture à toute la nature... ; à la forme et aux parties de ce monde sensible, y faisant rechercher le mouvement,

1. « Et quod maxime quærendum est, quid prosit generi humano, quod sic nobiscum per rationalem, et genitalem, et corporalem creaturam sibi servientem divina Providentia locuta est. Quo uno cognito, omnis ab animis protervitas puerilis excluditur, et introducitur sacrosancta religio » (S. Aug. De vera rel. cap. L). Théodoret dit à ce sujet : « Divina lex non novas traditiones affert; sed naturæ leges in memoriam revocat; et naturæ scripturas quas temporis diuturnitas hominum negligentia corrupit, naturæ conditor per præcones suos rescribit » (Orat. VI, de Provid.).

2. S. Prosper. Aquit. in psalm. CIII. — Biblioth. max. PP. Tom. VIII).

3. Lib. II, cap. VII. — Ibid.

4. Universus iste orbis sensibilis est quasi quidam liber scriptus digito Dei, et singulæ creaturæ sunt figuræ quædam, non humano placito inventæ, sed divino arbitrio institutæ ad manifestandam Dei sapientiam et operum ejus alta et spiritualia mysteria » (In Spicil. Solesm. III, p. 436).

5. « Mihi autem dedit Deus dicere ex sententia... Ipse enim dedit mihi horum, quæ sunt, scientiam veram: ut sciam dispositionem orbis terrarum, et virtutes elementorum, initium, et consummationem, et medietatem temporum, vicissitudinum permutationes et commutationes temporum, anni cursus, et stellarum dispositiones, naturas animalium, et iras bestiarum, vim ventorum, et cogitationes hominum, differentias virgultorum, et virtutes radicum » (Sap. VII, 15, 16, 17, 18, 19, 20).

l'ordre, et l'ornement des sphères célestes, les qualités des éléments, les propriétés des métaux, et les mœurs des animaux (1).

Il s'agit, dit cet auteur, de l'explication physique des Ecritures, il est vrai, mais ces objets physiques sont à leur tour les emblèmes des choses spirituelles, comme l'enseigne formellement Duhamel (2). Ce sens renferme la science la plus haute ; car c'est par ce sens, physique en apparence, et en réalité spirituel, que les Gentils ont pu se trouver en rapport de foi prophétique avec la future Eglise.

Il est évident que De la Haye n'a pas voulu dire que le sens naturel ne se trouve dans les Ecritures que par hasard, lorsqu'il dit que Dieu n'a pas eu précisément un tel sens en vue, et qu'il n'existe qu'accidentellement (3); car, dans ce cas, il donnerait un démenti à Clément d'Alexandrie et à S. Jérôme, qui disent, il l'avoue lui-même, que ce sens existe. Il faut donc croire qu'il n'a pas jugé à propos de développer sa pensée, et qu'il a voulu dire en voilant son opinion, que Dieu n'a pas voulu précisément un sens qui n'est qu'un moyen, et que c'est ainsi qu'il n'existe qu'accidentellement, et pour signifier un sens spirituel.

De la Haye revient sur ce sujet et ajoute : « Non-seulement Dieu a parlé en premier lieu par la nature des choses, puis par les discours écrits, mais il l'a encore fait par les objets artificiels ; et, de même qu'il a préparé la doctrine de la Sainte-Ecriture par ses œuvres naturelles, de même il a orné la matière de sens célestes plus abondants par les objets artificiels..... Pierre de Celle fait remarquer les rapports qui existent entre les choses naturelles et les choses artificielles avec le même mystère en disant : Comme Dieu a établi le firmament pour diviser les eaux d'avec les eaux, de même Moïse a posé le voile... Et quand Jésus a pénétré dans le ciel et est monté sur le firmament, cela peut faire penser que tel est le sens du firmament naturel et du voile artificiel. »

Toute cette doctrine est résumée dans ces paroles d'un ancien auteur : « Toute chose qui frappe les sens est comme la face ou le livre naturel des choses spirituelles auxquelles elle ressemble (4). »

On doit conclure que le symbolisme naturel est le type du symbolisme artificiel et l'origine de l'allégorie écrite, comme la loi naturelle est le fondement de la loi écrite qui l'a réformée. Le sens naturel ne pouvait donc être absent des Ecritures sans y laisser d'énormes lacunes.

S. Thomas s'exprime sur ce sujet d'une manière aussi nette que les anciens Pères. Ses explications naturelles sont reproduites et approuvées par Bécan : « Selon la lettre, les ornements du Pontife désignaient l'arrangement de ce monde : la terre, l'océan, l'air, le tonnerre, les éclairs, le ciel, etc. La lame d'or représentait Dieu qui préside à toute chose. Tel est le premier sens, qui est littéral. Dans le sens mystique, ces vêtements

1. « Expositio physica Scripturæ est ea quæ mysticos Scripturæ sermones transfert ad naturæ universitatem, sive ad totius naturæ vires et opera, hoc est, ad materiam, formam, partesque hujus mundi sensibilis, inquirens in divinis eloquiis modum, ordinem et ornatum sphærarum cœlestium, qualitates elementorum, proprietates metallorum, et animalium mores. Hujus explanationis exemplum ex Philone, Josepho, Clemente Alexandrino et Hieronymo, etc. » (Sixtus Sen. Bibl. sanct. lib. III).

2. « De physica et prophetica expositione, nihil necesse est dicere, cum ad sensum spiritalem pertineant » (Duhamel, Instit. bibl. Dissert. III, cap. II, nº 2).

3. De la Haye, Biblia maxima Proleg. (Sect. V, cap. I; et sect. X, cap. III).

4. « Omnis res sensibilis, illius spiritualis cui est similis, est quasi facies seu liber naturalis » (Apparat. ad Raban. allegor. — Spicileg. Solesm. Tom. III, p. 437).

exprimment les vertus qui devaient être l'ornement du Pontife : la chasteté, la pureté, la discrétion, etc. Enfin, un autre sens s'applique, toujours selon S. Thomas, à la personne du Sauveur (1). »

VII. Le mosaïsme, divinement révélé, devait remplir deux conditions qu'il était difficile de concilier. Il fallait, en premier lieu, qu'il repoussât le mythe, opposé à son caractère constitutif qui est littéral; en second lieu, il fallait qu'il reproduisît le principe du symbolisme, qui exprimait paraboliquement les prophéties de la loi naturelle et patriarcale.

Sans la première condition, le mythisme envahissait et perdait la loi écrite ; si la seconde condition n'avait pas été remplie, cette loi devenait étrangère à la loi primitive, à ses promesses et à ses prophéties.

C'est pour remplir ces conditions humainement inconciliables que la Providence a suscité Moïse, Josué, Samson, Jonas, dont les actions, miraculeusement réelles, ont cependant revêtu certaines apparences qui semblaient ne devoir appartenir qu'aux mythes. Ces prodiges ont affermi la foi des contemporains, et ont donné à la postérité la clef des symboles et de la langue symbolique du gentilisme primitif.

Ce point de vue explique pourquoi les miracles dans la nature, fréquents au temps de Moïse, sont devenus plus rares, puis semblent revivre suivant les circonstances, Ces miracles, ces visions, ces sens naturels, ne se manifestent qu'à l'occasion des peuples étrangers au mosaïsme. Dès que le texte sacré parle des non-mosaïstes, Egyptiens, Philistins ou Assyriens, les symboles naturels se représentent, pour faire comprendre qu'ils leur sont exclusivement propres.

On doit remarquer encore que ces sortes de textes sont plus fréquents au commencement de la Genèse, et plus rares lorsque la loi est en vigueur; mais dans ce dernier cas, ils sont plus frappants, comme dans les histoires de Samson et de Jonas. Ce sont des exemples, et comme des citations expurgées et approuvées des antiques prophéties ; et pour en affirmer l'authenticité, ils sont représentés, de Moïse à S. Jean, par une suite d'auteurs que l'on ne peut soupçonner d'avoir concerté leur action, ni d'avoir écrit fortuitement de cette même sorte.

La révélation écrite les a reproduits, de peur que certaines formes de la vérité religieuse ne vinssent à être oubliées sans retour, et que leur absence complète ne créât une lacune irréparable dans la science future de la religion.

Ces citations, qui sont pour beaucoup d'esprits, une occasion de scandale et d'incrédulité, ont donc pour objet : 1° de rendre possible la distinction de ce que les croyances des peuples avaient conservé de pur, avec ce qu'elles ont admis, pendant le laps des siècles, de faux et d'impur ; 2° de reproduire quelques allégories primitives dans leur état d'orthodoxie, afin de faire connaître le secret du langage hiératique de la haute Antiquité ; de suggérer les règles propres à faire déchiffrer les symboles des nations, et de rattacher à la vérité catholique les traditions des peuples étrangers à la race d'Abraham; 3° Enfin, de démontrer, ce que la science humaine des

1. Becanus, Analogia Vet. ac. Nov.-Test. — P. 140, Lugduni, 1621.

religions, trop incomplète, ne peut plus faire, que les cultes païens sont la descendance égarée de la religion primitive.

Voilà quelle est la raison de l'existence, dans les Ecritures, de ces formes exceptionnelles qui ont tant fait répéter : Pourquoi ces descriptions si minutieuses de l'arche de Noé, du tabernacle, des vêtements d'Aaron? Comment expliquer les prodiges de Samson, et motiver la forme insolite des visions de S. Jean?

C'est pourquoi les sens naturels sont ordinairement descriptifs, ou ne rapportent que des faits simples et peu compliqués, faciles à reproduire par la sculpture ou la peinture, ce qui donne aux symboles naturels tant de saillie et de raideur.

Voilà encore pourquoi ces sens sont ordinairement interrompus. Il suffit que ces exemples apparaissent çà et là, en certains cas déterminés par par leur nature même; et qu'ils soient assez variés et assez multipliés pour protester, s'il le faut, contre ces systèmes incomplets, qui se prêtent à d'interminables objections sans fondement.

Les sens naturels des Ecritures sont donc précisément ce qu'ils doivent être pour démontrer à la timidité de notre foi, que, dès « la constitution du monde, » Notre-Seigneur était déjà ce qu'il est au sein du catholicisme, quoique caché sous des formes qui ont été oubliées, que nous ignorons, et qui ne devaient être usitées que jusqu'à l'accomplissement des prophéties : formes mystérieuses, que le Sauveur seul devait expliquer tropologiquement par les événements de sa vie, et plus tard allégoriquement par l'histoire de son Eglise.

CHAPITRE XIII

LE SENS NATUREL DANS LES ÉCRITURES

I. Le sens naturel dans les Écritures, d'Adam à Job. — II. Transition de la loi naturelle à la loi écrite. — III. La loi écrite, réforme de la loi naturelle. — IV. Le symbolisme naturel dans l'Ancien Testament à dater de Moïse. — V. Le symbolisme naturel dans le Nouveau Testament.

I. L'existence du sens naturel est affirmée par l'immuable tradition, et aucun auteur ne l'a niée; elle doit donc être regardée comme démontrée.

Il faut aller plus loin, et en rechercher les traces dans toute l'étendue des Ecritures. Par ce moyen, on pourra reconnaître quelles obscurités sont occasionnées par la présence du sens naturel, et quelles sont celles qui lui sont étrangères : distinction qui permettra de les appliquer aux sens dont elles dépendent, et de les vaincre plus facilement.

Dès que l'homme a été créé, Dieu l'a transporté dans le Paradis terrestre, pour lui apprendre que ce lieu de délices était une demeure d'une nature exceptionnelle, qui ne lui appartenait pas en propre ou sans conditions.

Adam, créé pour connaître Dieu, l'aimer, et être mis plus tard en possession de la vie éternelle, devait connaître le futur Sauveur, objet de la promesse, et son œuvre qui est l'Eglise; c'est pourquoi le paradis était une prophétie de l'Eglise; et cette prophétie a été allégoriquement exprimée, parce que, si elle avait été confiée dès l'origine au genre humain sans un voile protecteur, elle aurait été bientôt défigurée par le rationalisme et souillée par l'erreur; de sorte que les hommes seraient devenus plus coupables, et la religion aurait été déshonorée sans remède, avant son accomplissement par le futur Messie.

Le voile de la vérité prophétique, confiée à Adam dans le Paradis, a été la création physique. Il convenait que la future création spirituelle du Fils de Dieu fût exprimée par la création physique du Père (1), afin que l'unité régnât dans les choses visibles et les choses invisibles, et que la religion fût appropriée à l'homme, esprit et matière.

Et afin que le sens spirituel fut saisi plus facilement par le premier homme, la nature, dans le Paradis, a été inclinée vers ce sens. Une source unique arrosait ce jardin, pour signifier que la doctrine qui devait rendre l'humanité fertile selon l'esprit, serait une; cette source se partageait en quatre fleuves, parce que la vérité unique devait féconder les quatre parties de l'univers.

On y voyait l'arbre de vie, qui faisait connaître que la vie spirituelle ne réside pas dans l'homme, mais dans une institution que Dieu Sauveur devait créer expressément en dehors de l'homme.

1. « Amen, amen dico vobis : non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem : quæcumque enim ille fecerit, hæc et Filius similiter facit » (S. Joann. V. 19).

L'arbre de la science du bien et du mal faisait comprendre que l'institution qui devait donner la vie aurait une rivale, qui, sous l'apparence du bien, conduirait au mal et à la mort.

Ces trois choses, la source et les deux arbres, enseignaient avec simplicité et force. L'homme, renfermé dans le paradis qui les contenait, y fut placé pour son épreuve. Malgré ses lumières infuses, il devait tenir en beaucoup de choses de l'enfant; Dieu le traite en enfant, voulant user avec lui d'indulgence s'il venait à succomber : cette épreuve fut l'abstinence d'un fruit.

C'est pourquoi Dieu n'a permis à l'esprit mauvais de le tenter que sous la forme significative du serpent, emblème de ruse et de finesse; afin que l'homme pût se défier et lutter avec lui à armes égales. Car, le monde humain n'étant qu'un complément du monde angélique, il fallait que l'homme remportât la victoire sur les esprits égarés et déchus. Il ne pouvait vaincre par la science et la force, et il fut miséricordieusement soumis à une épreuve d'obéissance simple et cordiale.

Après la chûte, l'homme fut condamné à des peines qui doivent être comprises littéralement et symboliquement. Ce dernier mode d'expression est surtout évident dans les discours du Seigneur à Caïn, et l'on reconnaît que Moïse les a traduits d'un texte allégorique. Le péché qui est aux portes; la voix du sang qui crie; la terre qui ouvre la bouche pour boire le sang, décèlent le caractère originel de ces paroles.

La Genèse tait les désordres des populations antédiluviennes; mais des indices font conjecturer qu'elles se livraient aux rites licencieux et aux orgies sanglantes. Dieu, ne voulant pas que la terre demeurât un théâtre d'horreurs, envoya le déluge. Noé, par l'ordre de Dieu, fabriqua une arche qui devait sauver le monde. C'est une figure de l'institution de l'Eglise, dont le Seigneur a déterminé l'usage et les mesures.

Cette arche, œuf du monde postdiluvien, flotta sur les eaux, surmontée par la colombe, comme l'Esprit de Dieu avait été porté sur les eaux qui recouvraient le monde primitif.

Le terrible châtiment a porté son fruit; les crimes antédiluviens n'ont plus été universellement répandus; et les égarements de Babel sont d'une autre sorte.

On peut s'en faire une idée par les renseignements que fournissent Flavius Josèphe, S. Augustin, S. Chrysostôme, etc., les traditions des Arabes et les recherches des savants qui ont déchiffré les inscriptions de Babylone et de Nabuchodonosor.

Les premiers hommes d'après le déluge se fixèrent dans la plaine de Sennaar; ils parlaient la même langue, et leurs discours ou leurs doctrines étaient semblables. C'était celles de Noé, leur père commun.

Cependant, les animaux sauvages s'étaient multipliés en des régions inhabitées, et il se forma des tribus de chasseurs; à la tête de l'une d'elles fut Nemrod, qui fit la guerre aux hommes, et s'empara de l'autorité à Babylone.

Ce premier César, qu'il ait été un homme ou une dynastie, voulut devenir maître absolu. La population de Babylone étant devenue trop nombreuse, il fonda les villes d'Arach, Achad, Chalanne, à peu de distance, pour y maintenir plus facilement son autorité; mais, la population augmentant toujours, le besoin se fit sentir de se disperser au loin.

Nemrod, voyant que les populations allaient lui échapper, de rude chasseur des bêtes et des hommes, devint rude chasseur contre la face de Dieu même (1). Il eut l'audace de se déclarer chef temporel et spirituel. pour se donner le droit de traiter en impies ceux qui ne voudraient pas obéir à son autorité usurpée.

En conséquence, il continua d'édifier Babylone, et bâtit une tour, ou pyramide, c'est-à-dire un temple auquel tous les sacerdoces futurs auraient dû se rattacher, pour se conformer à ses doctrines. Mais il n'osa pas publier ses intentions dès le commencement; il dit qu'avant de se disperser, les familles devaient rendre célèbres leur nom, leur civilisation, et leurs croyances, afin de rester frères pour toujours (2).

Ce temple était adapté aux croyances naturelles. Il se composait d'une terrasse quadrangulaire qui représentait la terre stable et ses quatre plages orientées. Au-dessus étaient sept tours superposées, qui figuraient les sept cieux des planètes. Au sommet, devait être érigée une chapelle consacrée au Dieu suprême qui habite le ciel des fixes, ou le ciel des cieux.

Cette tour devait atteindre le ciel. On a en conclu que les premiers hommes étaient de grossiers sauvages, qui adoraient de grands fétiches, et qui s'étaient établis dans une plaine pour toucher les étoiles avec la main. Mais la Genèse fait observer que la chose était faisable, puisque le Seigneur dit que les hommes n'interrompront point leur ouvrage qu'ils ne l'aient achevé.

Tout le mystère est expliqué par la Genèse elle-même.

Lorsque Dieu voulut commencer de jeter les fondements du monde spirituel du mosaïsme, il envoya à Jacob un songe prophétique. Ce patriarche voit une échelle qui est une pyramide à degrés; car les anges y montent et en descendent, probablement comme les astres, d'Orient en Occident, et les peuples y arrivent dés quatres parties de l'univers. Or, cette échelle, telle que la tour de Babel, touchait le ciel, et le Seigneur s'appuyait sur le sommet. Jacob dort sur le fondement du monument, la pierre Béthel ou *maison de Dieu*, sur laquelle il verse l'huile; car la pierre, dit S. Paul, figure le Christ, et Christ ou Messie signifie celui qui a reçu l'onction.

L'Apocalypse indique l'accomplissement vrai de ce symbole. La Jérusalem nouvelle est carrée; sa largeur, sa longueur et sa hauteur sont égales; et comme on ne peut se figurer une ville à forme cubique, il est très probable qu'il s'agit d'une forme pyramidale. Sur la plate-forme, ou le sommet, est le trône de Dieu et de l'Agneau. Là se trouve la source unique qui arrose l'arbre de vie, empruntés tous deux au Paradis d'Adam.

Ce symbole du monde spirituel et chrétien donne encore celui de l'année sainte, fondée sur les douze apôtres; ses quatre faces représentent chacune une saison; et trois portes symbolisent les mois de chacune d'elles (3).

Si l'on s'en rapporte à ces données, Nemrod, mettant en œuvre les prophéties qui annonçaient l'Eglise, en a tenté une contrefaçon; car l'Eglise universelle est symbolisée dans les paraboles évangéliques par le

1. « *Coram Domino :* Rabbi Salomon (Jarchi)... id est, studuit Dominum in faciem ad iram provocare » (Electa thargumico-rabbinica, auct. Cartwright. Londini, 1648. — Tel est le sentiment de S. Augustin, adopté par de Sacy. »
2. Genes. XI, 4.
3. Apoc. XXI, 13, etc.

ciel, et c'est jusqu'au ciel qu'il a voulu élever sa tour. Cette audace a irrité Dieu : pour rendre impossible le retour d'une tentative insolente, il a divisé les langues, dispersé les familles sur toute la surface de la terre ; et, pour soustraire les hommes à un joug abrutissant, il les a séparés au point de vue de la langue, de la politique et de la religion ; mais cette dernière division, comme cela était nécessaire, a été plus apparente que réelle.

Si les religions des peuples dispersés avaient été radicalement différentes, c'est qu'ils auraient eu la folie ou la perversité de les inventer, ou bien il y aurait eu plusieurs systèmes vrais et orthodoxes. Il ne pouvait en être ainsi : les vérités dogmatiques et spirituelles ont été oubliées en grande partie avec le temps ; les prophéties, grâce à leurs formes sensibles et mystérieuses, sont seules restées. Les croyances, diversifiées à l'infini par suite de la dispersion de Babel, ne diffèrent que par leur expression ; le sens en est le même. Toutes les divinités principales des Gentils ne sont que des personnifications symboliques, dont le sens secret seul a de l'importance. Chaque peuple, en quittant Babel, a pu modifier ce qui n'était que de purs signes sans en altérer le sens d'une manière grave. Chacun d'eux, en fuyant cette première captivité de Babylone, a conservé une foule de traits fondamentaux qui sont communs à tous. Les ressemblances maintenaient l'unité ; les dissemblances préservaient de la contagion de l'erreur et de l'impiété.

La religion naturelle a été comme un livre que l'on a traduit en diverses langues, sans l'altérer profondément, car un récit unique peut être le texte de plusieurs versions. Tous les cultes de la Gentilité ne sont, même extérieurement, que ceux du ciel, de la terre, des éléments et de tous leurs ornements : de l'année, des temps, du soleil, de la lune et des astres. Et si l'Ecriture abhorre les dieux des nations, elle n'a point d'éloignement pour les symboles que ces dieux personnifient. Partout, les peuples ont adoré par l'intermédiaire des symboles de la nature, et partout les symboles artificiels qui les reproduisent sont différents, excepté les plus anciens d'entre eux, tels que les pyramides, les pierres sacrées. Partout ces peuples ont commencé par de petites colonies, autour desquelles végétaient les populations dites préhistoriques, dont parle le livre de Job (1) : populations grossières et dégradées, descendance déshéritée des impies qui avaient violé les lois, et que les populations civilisées avaient exilées de leur sein et repoussées dans les lieux déserts. Alors, la domination universelle, temporelle et spirituelle, ce rêve des tyrans, est devenue impossible.

On peut donc supposer que si l'on supprimait dans les religions païennes les hérésies dogmatiques, telles que le polythéisme, le panthéisme et le dualisme, qui sont des méprises philosophiques et rationalistes ; et les hérésies morales, comme les sacrifices cruels, les rites honteux, resterait la religion naturelle, avec des erreurs en petit nombre.

Cette religion présente un phénomène extraordinaire : « Le péché. dit S. Paul aux Romains (2), a régné d'Adam à Moïse ; » et cependant les Ecritures célèbrent la sainteté des anciens sacrifices (3). Chose plus étonnante encore, c'est lorsque cette religion expire au sein des ténèbres les plus

1. Cap. XXX.
2. Rom. V, 14.
3. Isai. LI, 9, Malach. III, 4.

profondes, universellement répandues, que l'Ecriture propose l'histoire de Job, un gentil qui a vécu peu avant l'établissement du mosaïsme, l'un des trois hommes les plus saints dont l'Ancien-Testament fasse mention. Ses entretiens, sa morale, les dogmes qu'il professait, ses idées sur les attributs divins, nous frappent d'étonnement.

On est tenté de croire que les hommes étaient plus corrompus que la religion ; ou que Dieu avait providentiellement préparé des voies qui nous sont inconnues, pour éclairer, sanctifier et sauver de l'abîme les âmes dignes de sa miséricorde.

Job est pour nous la lumière de la loi naturelle. Appuyé sur ses enseignements, il proclame les leçons qu'il en a reçues, proteste contre la corruption qui devenait universelle, et sauve l'honneur de la loi de Dieu. Il fait voir que rien ne manquait à cette loi, qu'il a pratiquée avec tant d'héroïsme; les hommes seuls lui ont manqué. Aussi, dans le Livre de Job qui est le testament de la croyance primordiale, Dieu, dans ses discours, rend à cette croyance la gloire qu'il en a reçue; il lui emprunte son langage symbolique; il semble entretenir Job de la création, des éléments, des mœurs attribuées aux animaux. Puis, ce sens littéral s'efface peu à peu, et la prophétie spirituelle se dévoile complètement dans les descriptions de Béhémot (*toutes les bêtes brutes*), et de Léviathan (*l'assemblée des dragons*), qui figurent l'impiété monstrueuse des derniers temps : impiété que la révélation primitive devait, elle aussi, combattre et maudire, pour participer en quelque manière à la communion des saints de l'Eglise future, et contribuer à sa future et décisive victoire.

II. Au temps du déluge, Dieu, voulant effacer jusqu'au souvenir des traditions criminelles, avait réduit le genre humain à la seule famille de Noé. De même, pour préparer l'avénement de la loi nouvelle de Moïse, il a voulu faire opérer la transition de la loi naturelle à la loi écrite par trois générations uniques : Abraham, Isaac et Jacob. Il était presque impossible de faire dépouiller le vieil homme à un peuple entier, accoutumé au système de la religion naturelle, pour le rendre mosaïste. Ces trois patriarches, pendant leurs longues vies, pouvaient être isolément dirigés dans une voie nouvelle et opposée aux tendances de leurs contemporains, de manière à faire disparaître peu à peu les erreurs, les abus, leurs prétextes, et à former le monde nouveau de la loi écrite. C'est pourquoi la Genèse, si laconique lorsqu'il est question de la loi naturelle, s'étend longuement sur la vie des patriarches qui ont opéré la transition de la loi de nature à celle de Moïse : il s'agissait des origines du peuple saint et de sa religion. M. de Bunsen en a conclu que le commencement du livre, qui porte des couleurs symboliques, est fabuleux; et que la partie historique ne commence qu'avec l'histoire d'Abraham. Mais il est manifeste que le commencement de la Genèse, qui regarde la loi primitive, a dû conserver quelque chose de sa forme naturelle; et que cette première partie, étant une introduction à la loi écrite, devait être, en cette qualité, considérablement abrégée.

Une autre erreur de M. de Bunsen a été de croire que « Abraham a déclaré une guerre impitoyable au naturalisme; qu'il a refusé de capituler avec lui, et que tous ses efforts ont tendu à le proscrire à jamais. »

Abraham n'a pas effacé dans sa famille toute trace du culte antérieur.

Il s'est opposé à la pratique de certains détails idolâtriques ou dangereux, qui s'étaient introduits dans le culte de son père Tharé. Le culte des pierres Béthel n'était pas idolâtrique (1); les Théraphim représentaient encore les âmes des ancêtres au temps de Jacob. Abraham lui-même s'est conformé à des prescriptions que plus tard Moïse a rejetées (2). Il a donc agi avec discrétion et lenteur, et a laissé à ses enfants, jusqu'à Joseph, le soin d'accomplir, dans sa famille, la phase naturelle qui n'a expiré qu'au pied du Sinaï.

Abraham, qui devait donner naissance à un peuple nouveau et à un nouveau culte, quitte la ville capitale, Ur, où l'éclosion de ce culte aurait été trop entravée. Il ne cherche pas à combattre et à supplanter la religion des Chaldéens : une forme prophétique et provisoire ne peut avoir le droit de se substituer à une autre forme prophétique et également provisoire.

Abraham lui-même ne modifie son culte que sur l'ordre formel de Dieu. Moïse n'a pas cherché à convertir les Egyptiens ; et le prosélytisme des Juifs ne s'exerça jamais que dans des limites restreintes.

On peut donc croire que la variété des cultes chez les Gentils est tout extérieure.

C'est pour cette raison que Moïse a promulgué dans le vide du désert la loi qui séparait son peuple de tous les autres peuples. Le désert était une image de leur état spirituel : on n'y trouvait ni l'eau de la doctrine pure qui désaltère, ni la nourriture qui fortifie; les nuées n'y répandaient aucune grâce du ciel; la terre n'y produisait pas de fruits. Ces biens étaient réservés pour la Terre promise.

La transition de la loi naturelle à celle de Moïse a donc été lente et mesurée. S. Ambroise fait observer qu'Abraham a offert des sacrifices accompagnés de rites semblables à ceux des Gentils. Ces rites étaient donc encore licites, et n'ont été complètement prohibés que par Moïse, qui a mis fin à la transition.

Abraham vivait au milieu de peuples sacrificateurs d'hommes et de leurs propres enfants (3). Dieu lui ordonna de sacrifier lui-même son fils unique, pour sauvegarder le principe du sacrifice futur du Fils unique de Dieu. Abraham, dans sa foi, sait avec certitude que Dieu lui a fait ce commandement, et n'ignore pas cependant que les rites contraires à la morale ne viennent pas de Dieu. Dans son anxiété, il croit que Dieu veut faire mourir Isaac, puis le ressusciter pour le conformer plus exactement au futur Messie (4). Mais Dieu ne permet pas qu'un tel sacrifice s'achève, sinon symboliquement : l'homme est remplacé par un animal ; c'est un bélier, chef du troupeau, que des épines, nées du péché d'Adam (5), arrêtent par les cornes, symbole de force, pour signifier que ce péché devait priver momentanément le Messie du pouvoir de se défendre contre ses ennemis. Abraham fait ainsi comprendre aux Chananéens que le sacrifice d'un animal suffit, car il est justifié. Tel est l'objet des sacrifices d'ani-

1. Genes XXVIII, 18. — Ego sum Deus Bethel. Gen. XXXI, 13.
2. Gen. XV, 9-17, etc.
3. Il est dit d'un habitant de Sippara : « Le rejeton qui s'élève dans l'humanité, — le rejeton pour sa vie il a donné ; — le front du rejeton pour son front il a donné; — la poitrine du rejeton, pour sa poitrine il a donné. » (M. Fr. Lenormant; Les premières civilisations. — Un Veda chaldéen; Tom. II, p. 197).
4. Hebr. XI, 19.
5. Genes. III, 18.

maux, que tous les peuples de la terre ont regardés comme un acte de religion, et qui désignaient originairement le futur Sauveur (1).

Melchisédech paraît : c'est le prêtre du Très-Haut. Abraham participe à sa pure oblation du pain et du vin, qui figure celle de l'Eglise catholique. Il lui paie la dîme, ou un tribut religieux, pour affirmer cette vérité, que la loi naturelle est la racine dont le futur mosaïsme doit être la tige la plus glorieuse, et par conséquent une dépendance.

La loi naturelle est le fondement nécessaire de tout culte saint et vrai. Le christianisme lui-même, en un certain sens, repose sur elle ; c'est-à-dire sur la promesse d'un Sauveur, faite dans le paradis terrestre.

Enfin, lorsque Dieu promet à Abraham de le rendre père d'un nouveau peuple, objet d'une nouvelle création spirituelle figurée par les étoiles du ciel et le sable de la mer, il détruit par le feu cinq villes maudites, image du monde corrompu que le feu doit consumer un jour : ce qui donne l'explication de la doctrine des Gentils sur les créations et les consommations successives des mondes par les éléments.

L'histoire d'Isaac, cette prophétie si parfaite et si prolongée du Sauveur (2), paraît dépourvue de symboles naturels.

Plus tard, Jacob enterre les Théraphim de Laban, figures religieuses, qui, peut-être, n'avaient pas toujours été des idoles, et que Moïse devait proscrire.

Cette prohibition (3) des images se perpétue jusqu'à ce que, le danger de l'idolâtrie ayant disparu, elles soient remises en honneur dans la sainte Eglise.

Joseph rectifie à son tour le sens des symboles du soleil, de la lune et des étoiles. On les adorait comme des dieux ; il les applique à sa famille, et en nie l'apothéose. Cependant, il conserve encore l'usage, prohibé plus tard, d'augurer par la coupe (4). Les vaches grasses et les vaches maigres qui sortent du Nil, expliquent d'autres symboles, et leur restituent un sens qui n'a plus rien de supertitieux ; elles désignent la terre d'Egypte, qui sort tous les ans, après l'inondation, des eaux du grand fleuve qui l'a fécondée.

Moïse enfant est porté sur les eaux de ce fleuve sacré dans une corbeille, ou petite arche, qui renferme le germe et l'espoir du monde nouveau du mosaïsme. Lorsque Moïse est devenu grand, il crée en sous-ordre le monde spirituel de la loi écrite ; il est revêtu du pouvoir d'opérer les prodiges qui étaient propres à la loi naturelle, et dont la nature était nécessairement le théâtre. C'est ainsi qu'il signifie au gentilisme sa réprobation au moyen de ses propres symboles ; et ces symboles témoignent que l'instrument de ces merveilles est le ministre autorisé du Dieu qui avait autrefois parlé par les patriarches, législateurs religieux des nations à leur berceau. Les Egyptiens, comme plus tard les Chananéens, les Philistins, les Assyriens, durent reconnaître la réalisation littérale de leurs symboles dans les punitions qu'ils subirent. Dieu a mis en action la langue sacrée qu'ils savaient comprendre, et ils durent reconnaître avec une parfaite évidence qu'ils avaient encouru la colère du Dieu de leurs pères, dont le

1. M. de Maistre. *Traité sur les sacrifices.*
2. *Jésus-Christ, le véritable Isaac,* par M. Caron.
3. Genèse xxxv, 4.
4. Genèse, xliv, 5 ; Conf. Nombres, xxiii, 23.

mosaïsme était l'œuvre nouvelle. Par ces miracles, les Ecritures font porter à la religion naturelle dégénérée un témoignage décisif contre elle-même; elles lui font avouer sa déchéance à la face du ciel et de la terre, dans le livre de la loi de nature, comme dans celui de la loi écrite.

C'est ainsi que plus tard, lorsque le Messie édifia le monde chrétien, il l'a appuyé sur la loi de Moise. Déjà, les Livres Sapientiaux avaient préparé l'Evangile. Les Machabées avaient tracé la voie aux martyrs; Elisée avait commencé la série des miracles que le Sauveur devait continuer, miracles qui ont pour sujet le corps de l'homme, petit monde qui tient un milieu entre le monde physique de la loi naturelle et le monde spirituel du christianisme et de l'Eglise.

Ce n'est point là une observation sans importance. Quand l'incrédulité prend des forces dans le monde chrétien, les miracles de guérison se multiplient pour affermir la foi des faibles; et les prophéties enseignent que lorsque la foi aura presque péri, les miracles dans la nature renouvelleront les fléaux qui ont épouvanté les impies de l'ancienne Egypte et de Chanaan.

III. Moïse a été l'agent principal de la transition de la loi naturelle à la loi écrite : œuvre dont l'accomplissement exigeait une sagesse surhumaine (1).

Pour l'apprécier, il est nécessaire de faire la distinction de la religion proprement dite et de la loi écrite. La religion n'a pas été révélée par Moïse. Avant lui, Noé et Job savaient qu'il existe un Dieu créateur que l'homme doit adorer, à qui on doit offrir des sacrifices, et qui exige la foi en un Sauveur, et l'observation de la morale la plus épurée.

La loi écrite n'est pas un système de religion achevé; elle est vide si ce système n'est pas complété historiquement par la révélation naturelle, et prophétiquement par la révélation spirituelle et chrétienne. La loi a été établie pour être une barrière contre les transgressions des Gentils, en attendant l'avénement du Sauveur promis (2).

C'est ce que l'évêque Faustus expose très clairement (3).

Non seulement Moïse a rappelé les vérités dogmatiques professées, puis négligées, par les Gentils, mais il leur a encore emprunté une foule de rites, tels que les sacrifices et les fêtes des néoménies. Il a supprimé ceux qui se rattachaient soit aux erreurs du temps, soit aux mythes corrupteurs, qu'il était nécessaire d'abolir, et en a institué de nouveaux, ce qui était son droit, les rites n'étant isolément que d'une importance secondaire, de sorte qu'ils pouvaient varier d'un peuple à l'autre, et de siècle en siècle.

Ainsi, Moïse n'anathématise pas la religion primitive, dont il exalte la sainteté dans les personnages de Seth, d'Enoch, de Noé, de Melchisédech;

1. Galat. III, 19; Act. VII, 53.

2. « Quid igitur lex? Propter transgressiones posita est donec veniret semen. » (Galat. III, 19).

3. « Legem itaque litteræ absque dubio cœlestis dispensatio non dedisset, nisi legem naturæ interpellasset usque ad iram diluvii perducta transgressio. Ideoque hæc lex Moysi quæ prima creditur, jam secunda est. Inexcusabiles quippe apud eum non essent, nisi et extrinsecus et intrinsecus copiam percipiendæ veritatis habuissent, adjiciente apostolo : quia, inquit, cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt » (Fausti episcopi *de Gratia*, etc. lib. II, cap. VII. — Biblioth. max. Patr. Tom. VIII, p. 542). « Per gratiam... præteritorum salus erat consummanda sæculorum, quia nihil ad perfectum adduxit lex, vel litteræ, vel naturæ » (Ibid. cap. ult. — p. 544).

mais il en efface les souillures causées par les passions humaines, et en poursuit les traces dans toutes leurs conséquences. Et si ces souillures se trouvent dans une partie des croyances qui n'est pas nécessaire, il supprime avec le fruit empoisonné l'arbre ou la branche qui le porte. Quelquefois, il tait un dogme important, et laisse à la tradition le soin d'en perpétuer la connaissance et la foi.

D'abord, Moïse met fin à tous les désordres antédiluviens : il rétablit la pureté de la morale, altérée surtout par le sens littéral des mythes ; cependant, pour ne pas désespérer son peuple, il est contraint de tolérer, en les réglementant, le divorce et la vengeance (1).

Il met fin, par un exemple terrible, aux prostitutions religieuses, à l'occasion de la fille du prince des Madianites, qui avait séduit Israël dans les mystères de l'idole Phogor (2).

Il abolit les sacrifices humains, qui étaient aussi absurdes qu'impies. Car s'ils figuraient le sacrifice du Messie, les sacrificateurs imitaient le crime des ennemis du Messie, tandis que le sacrifice d'un animal suffisait pour un acte de foi dans une loi symbolique.

Il a défendu l'usage du sang, pour rendre impossible la célébration des orgies, où des initiés frénétiques déchiraient et dévoraient des victimes vivantes (3).

Enfin, il a donné aux Israélites Dieu seul pour roi, afin d'éviter la tyrannie (4). En effet, quand Juda et Israël se sont choisi des rois, c'est par eux que la religion a été persécutée, violée, et précipitée dans le schisme et l'hérésie.

Mais ce n'était pas assez ; il était encore plus urgent de détourner les Israélites des erreurs contemporaines, dont les inconvénients ne devaient se faire sentir que longtemps après leur adoption, et qu'il convenait quelquefois de ne combattre qu'avec prudence.

D'abord, Moïse insiste sur l'unité de Dieu pour détruire le polythéisme, et sur sa personnalité pour exclure le panthéisme. Pour faire éviter la notion absolue du Dieu inconnu et immobile, masque d'athéisme, il lui attribue métaphoriquement les facultés, les passions et les membres de l'homme, et n'insiste pas sur la distinction de Dieu, le Père absolu, et du Verbe divin, qui prend ses délices avec les enfants des hommes.

Il défend sévèrement la fabrication et le culte des images, occasion de polythéisme et d'idolâtrie : ce qui a subsisté jusqu'à ce que le danger en ait cessé. Par lui, le culte des pierres Béthel, des figurines Théraphim, a peu à peu disparu ; après lui, on ne les trouve plus, ni honorées, ni tolérées. Tous les hommages devaient s'adresser au Dieu spécial et national d'Israël, qui est encore le Dieu unique de toute la terre (5).

Moïse va beaucoup plus loin : pour mieux fermer toute issue à l'erreur, il garde le silence sur la Trinité et sur l'Incarnation qu'il ne combat jamais et qu'il suppose souvent.

Ce législateur tait encore tout ce qui regarde la destinée des âmes après la mort. Leur souvenir et leur culte avaient enfanté les évocations, les

1. S. Matth. XIX, 8 ; et V, 38, etc.
2. Nombres, XXV.
3. Lévit. VII, 26 ; XVII, 10. — Cfr. Genes. IX, 4
4. Deuteron. XVII, 14 et 15.
5. Josué, III, 13 ; Jerem. XXXII, 27 ; Psal. XLVI, 8, etc.

incantations et la magie. Il se contente de dire sur ce sujet que les âmes des patriarches se rendaient dans le *Schéol* ou les lieux inférieurs. Rien dans la loi n'affirme la réalité des rapports des âmes des morts avec les vivants, sinon les peines sévères qui assimilent les évocateurs et les sorciers aux plus coupables des hommes.

Il passe encore sous silence le dogme de la résurrection, qui favorise la vénération des reliques. Les Chananéens ne se contentaient pas de les honorer; ils en faisaient. Ils sacrifiaient des enfants, leur coupaient la tête, qu'ils plaçaient dans un trou de muraille, leur mettaient une lame d'or dans la bouche, et les interrogeaient pour en obtenir des oracles.

Moïse rejette tous les mythes qui étaient pour les esprits éclairés de simples paraboles, et qui étaient devenus avec le temps, pour le vulgaire, de purs mensonges. Pour les effacer jusque dans leur premier principe, il ne parle pas de la Sagesse divine ou du Verbe, mais seulement du Seigneur en général. Cette omission apparente supprime les symboles du *monde*, occasion de panthéisme, et des *Eléments*, origine du polythéisme. Ces symboles principaux n'étant plus regardés comme le corps visible de la Sagesse, et dignes d'adoration, tous les mythes ont disparu d'Israël à la fois. Ils ont été si bien effacés, que la divine Providence a rempli le vide causé par leur absence, en opérant les miracles à forme naturelle de l'Ancien-Testament, ce qui occasionne de grandes obscurités littérales.

En effet, Moïse, en instituant la loi écrite, aurait pu employer les moyens religieux que la loi naturelle mettait à sa disposition. Mais ces moyens étaient devenus si dangereux, qu'il a été nécessaire de les abolir. Dans cette extrémité, Dieu vint au secours de son serviteur, et il lui conféra le pouvoir de faire des miracles, afin de donner la réalité littérale à quelques récits qui, chez les Gentils, étaient devenus des mythes.

C'est de Dieu même qu'il reçoit les deux tables écrites de la loi, dont l'abrégé est l'amour de Dieu dans le ciel et des hommes sur la terre, pour remplacer l'antique parabole du ciel et de la terre, et tous ses développements symboliques.

Voilà pourquoi tous les miracles de Moïse ont le ciel et la terre pour théâtre, tandis que Jésus-Christ, qui s'appuyait non plus sur la loi naturelle, mais sur la loi écrite, refuse aux Juifs un signe dans le ciel, de tels signes n'étant pas destinés à cette race, mais seulement aux Gentils.

Cependant, il était nécessaire que le mosaïsme parût fondé et, en quelque sorte, greffé sur la loi primitive, afin de se présenter en qualité d'héritier des promesses. Le symbolisme naturel ne devait donc pas en être totalement absent. Mais, ne pouvant autoriser ainsi les symboles de nature qui étaient devenus si dangereux, Moïse en a adopté des traductions artificielles qui n'avaient pas d'inconvénient. L'arche, le tabernacle, le temple, dont la couleur symbolique est terne et effacée, représentent, selon la tradition, le monde et ses éléments. Ce ne sont plus, selon l'expression de S. Paul, des images qui pouvaient séduire, mais des ombres dont l'éclat tempéré ne pouvait induire en erreur, et qui rendent une interprétation indispensable.

C'est ainsi que la loi littérale de Moïse a exclu le mirage flottant et trompeur de la loi naturelle dans son état d'affaiblissement et de décadence. Elle a renouvelé la croyance en des dogmes oubliés, tels que l'unité divine; elle a retranché toutes les vérités qui étaient des prétextes

d'erreur, ce qui a occasionné des lacunes considérables. Ces lacunes et ces vides ont été remplis avantageusement par les Ecritures inspirées : en partie littéralement claires, et en partie non plus symboliques, mais allégoriques, elles enseignent de nouveau les vérités nécessaires dont quelques-unes avaient péri; elles préparent l'Evangile, et suppriment les pierres de scandale, les corruptions du gentilisme, qui auraient favorisé à l'avenir certaines hérésies, et entravé le développement chrétien.

Si ces prémisses sont vraies, l'exégète doit chercher à enlever le voile symbolique de la loi de nature et le voile allégorique de la loi écrite. Tel a été le but que les saints Pères se sont efforcés d'atteindre, en attribuant les livres sacrés à la prophétie du Christ et de son Eglise.

On peut voir, dans les œuvres de Maïmonide, une comparaison détaillée de quelques prescriptions de Moïse et des erreurs des Gentils que ces prescriptions devaient combattre (1). Il semble en résulter que les Hébreux, vivant sous la loi, surchargés de rites et de pratiques, isolés au milieu des nations, peuvent être regardés, en un certain sens, comme ayant formé une sorte d'ordre religieux destiné, non à la perfection, que le Messie seul devait enseigner, mais à la préparation lointaine de l'Evangile.

IV. La transition naturelle est accomplie, mais pour les Israélites seulement. Dès que la loi écrite a commencé son règne, la loi naturelle apparaît encore à l'occasion des Gentils, qui l'avaient conservée; elle devait les faire passer à l'Evangile en même temps que les fidèles du mosaïsme, par Jésus-Christ et le ministère des Apôtres.

Dès que Josué a succédé à Moïse, il fait la guerre aux Chananéens. Dieu, pour les sauver, veut que leurs divinités elles-mêmes se déclarent contre eux, ce qui rendait toute incertitude impossible. Le ciel, Dieu suprême, fait pleuvoir sur eux les pierres météoriques qu'ils honoraient; le soleil et la lune prêtent leur lumière à leurs exterminateurs; et leurs rois, en se réfugiant en des cavernes, trouvent la mort dans le sein de la terre, que les Gentils appelaient la mère des dieux et des hommes.

Plus tard, les Philistins sont vaincus par Samson, dont le nom signifie *soleil*, et dont les prodiges réalisent certains mythes relatifs à cet astre.

Puis, les sens naturels deviennent rares; les Israélites ont peu de rapports avec les Gentils. Cependant, lorsqu'il est question de la gloire du Seigneur (2), Isaïe en dit quelque chose. Ces sens ne reparaissent avec éclat que sous le règne de Salomon.

Ce roi commence à renouveler la mémoire de la doctrine primitive, que Moïse avait passée sous silence, et confiée aux soixante et dix anciens d'Israël.

C'est la doctrine relative à la *Sagesse* divine, qui est, dans le christianisme, la seconde personne de la Sainte Trinité ; mais il parle à peine de la troisième, qu'il semble désigner sous le nom de *Prudence*.

Les temps du Messie approchaient; l'idolâtrie s'était affaiblie; les théosophies qui préparaient la transformation de l'idolâtrie matérielle en gnosticisme ou idolâtrie métaphysique, commençaient leur apparition ; il était temps de remonter aux origines de la religion, aux enseignements de

1. Le Guide des égarés. Trad. Munk; Tom. III, passim.
2. Isaïe, VI, 1-11.

Job (1), et de proposer plus ouvertement à Israël la foi du Sauveur, incarnation du Verbe ou de la Sagesse. Il fallait opérer la distinction vraie entre le Dieu auquel on sacrifie, et le Dieu sacrifié; entre le Dieu inconnu et le Dieu révélé : c'était une préparation indispensable à l'avénement du Messie. Il fallait faire entrevoir que le Dieu antique, confondu avec le monde, son symbole, devait être considéré spirituellement et comme uni au monde de l'Eglise, son œuvre; que tel serait l'accomplissement de tout ce qu'il y avait de vrai dans les prophéties antiques, dans les mythes obscurs, dans les fables corrompues des nations.

Moïse n'avait pu trahir ce mystère, que le Christ devait manifester historiquement. Si ce législateur avait tenté de le faire, il aurait pu anéantir les symboles, mais sans pouvoir encore leur substituer la vérité, que l'événement n'avait pas encore réalisée, il aurait créé le vide, et n'aurait pas empêché son peuple de confondre tôt ou tard le symbole et le sens, la parabole et la vérité, la lettre et l'esprit; et le vide qu'il aurait creusé se serait rempli d'une confusion sans remède.

Il était nécessaire que la doctrine de la Sagesse fût vulgarisée à l'époque où cela a eu lieu; si elle avait été dévoilée plus tard, au temps de la captivité de Babylone, les adversaires de la religion auraient fait croire que les Juifs avaient puisé cette doctrine chez les Gentils; car, malgré le témoignage antérieur de Salomon, ils n'ont pas laissé de soutenir cette erreur volontaire et manifeste, qui sert si bien les théories antichrétiennes de notre temps.

Voici comment Salomon fait parler la Sagesse divine, ou le Verbe, avant son Incarnation :

« Ecoutez ! je vais vous dire de grandes choses!... Je suis établie dès l'Eternité, dès les temps antiques, lorsque la terre n'existait pas encore. Il n'y avait pas encore d'abîme que j'étais conçue... Quand le Seigneur préparait les cieux, j'étais présente;..... j'étais avec lui, disposant toutes choses, et tous les jours je prenais mes délices, me jouant en sa présence en tout temps, me jouant dans l'univers; et mes délices sont d'être avec les enfants des hommes. Maintenant, donc, mes enfants, écoutez-moi : Heureux ceux qui observent mes voies!..... »

« La Sagesse s'est bâti une maison; elle a taillé sept colonnes; elle a immolé ses victimes, mêlé le vin et préparé sa table..... Venez, mangez mon pain, et buvez le vin que je vous ai préparé; laissez-là l'enfance, et marchez par les sentiers de la Prudence (2)..... »

Les symboles, et les paraboles qui en sont composées, paraissent d'abord être quelque chose de puéril, ou un jeu de l'esprit; mais la Sagesse créatrice les a mis en œuvre en faveur de ses enfants, et les a consacrés avec l'approbation de celui qui est *Lui*, le Père ineffable et caché. Elle semble donc se jouer dans sa création; mais elle le fait en présence de Dieu, et pour accomplir ses desseins. Elle veut édifier la maison spirituelle de Dieu, l'Eglise, figurée par sa maison matérielle, le monde. Cette maison repose sur sept colonnes, qui sont encore sept chandeliers à un autre point de vue. On doit y offrir les sacrifices et y préparer le pain et le vin, qui rappellent l'œuvre principale de la sainte Eglise.

1. Job, XXVIII.
2. Prov. cap. VIII et IX.

Salomon, dans l'Ecclésiaste, donne des leçons d'une autre sorte. Il affirme que, en matière de religion, « ce qui est, a déjà été, et c'est encore ce qui doit être dans l'avenir; ce que l'on a fait est ce que l'on doit faire encore. Il n'y a rien de nouveau sous le soleil, et nul ne peut dire : Voici du nouveau; car cela a déjà eu lieu dans les siècles qui se sont écoulés avant nous. » — « Tout ce que Dieu a fait demeure pour toujours; nous ne pouvons rien ôter ou ajouter à ce que Dieu a fait pour être craint. Ce qui a eu lieu existe encore; ce qui sera à l'avenir a déjà été; mais Dieu rétablit ce qui a péri (1). »

Après Salomon, les prodiges naturels n'ont pas cessé. Jonas est envoyé pour prêcher la pénitence aux Ninivites. Pour les mieux disposer à l'écouter, Dieu donne à sa mission une forme prophétique enseignée par leurs traditions, et qui avait été déjà attribuée à l'Hercule qu'ils honoraient. Ce dieu est précipité dans l'abîme par ordre du Destin, englouti par un monstre marin, et rejeté sur le rivage, ayant, comme Samson, perdu ses cheveux. M. Raoul-Rochette a pensé que l'histoire de ce dieu était une imitation de celle de Jonas. Mais ce prophète semble plutôt être l'intermédiaire mosaïque qui relie une prophétie naturelle à la personne de Jésus-Christ figuré par Jonas. Néanmoins, l'opinion contraire est acceptable.

Dieu, voulant punir les infidélités des Juifs, les fit transporter à Babylone, dans l'empire qu'Abraham persécuté avait quitté. Ce patriarche, pour fuir l'autorité tyrannique instituée par Nemrod, avait abandonné Ur, puis s'était réfugié à Haran en Mésopotamie, et enfin avait émigré en Chanaan. Dieu ramène les Israélites à Babylone pour la guérir de ses égarements. Daniel, qui avait reçu la mission de la convertir, fut mis, selon le témoignage de la mère de Baltassar, à la tête des prêtres chaldéens; il était devenu le prince des mages, des enchanteurs et des aruspices, et ses efforts pour ruiner l'impiété de Babylone lui valurent les haines mortelles contre lesquelles les Grands Rois n'osaient pas toujours lutter : de sorte que le Seigneur dut le protéger miraculeusement.

En effet, il combat les ennemis que condamne l'Apocalypse : *Babylone*, prostituée à la magie et aux dieux inférieurs; le *serpent monstrueux*, qu'il fait mourir; et Nabuchodonosor, qui a mérité d'être changé en *bête*, pour exprimer l'absurdité de sa politique religieuse.

Daniel était instruit dans la science de la tradition saine à laquelle Abraham avait voulu rester fidèle, ce qui l'avait obligé à émigrer. Abraham la tenait de Noé, et l'avait transmise à ses enfants : héritage sacré, confié par Moïse aux Anciens d'Israël, et que les prophètes et les enfants des prophètes avaient fait connaître à Salomon et plus tard à Daniel; mais, au lieu de profiter de ces lumières, Babylone recommence son antique impiété.

Nabuchodonosor prétend avoir reçu de son dieu Mérodach, personnification de la planète Jupiter, l'ordre de rétablir ses sanctuaires. Il répare la la tour maudite, et s'en fait gloire dans une inscription récemment découverte. Il renoue les traditions de Nemrod; comme lui, il devient persécuteur, et fait jeter dans la fournaise les fils d'Abraham qui refusent leur adoration à une statue qu'il a fait fabriquer, symbole des faux systèmes de croyances imaginés par les tyrans. Ces fidèles sont miraculeusement préservés, et Nabuchodonosor rend gloire à Dieu.

1. Eccles. I, 9 et 10; III; 14 et 15.

Puis, ce roi s'enorgueillit de la splendeur des édifices qu'il a construits et restaurés, et par conséquent de la tour; il est changé en bête.

Cette punition a semblé si extraordinaire, qu'on a cherché à l'expliquer de manière à en rendre le mystère moins étonnant. C'est un tort. Dans les prophéties de Daniel et de l'Apocalypse, les animaux, en bonne part, et les bêtes, en mauvaise part, sont des corps vivants ou des sociétés agissantes. Les bêtes sont des corps sociaux, ou royaumes, que caractérisent la force brutale et la férocité.

Nabuchodonosor, en continuant Nemrod, le premier tyran, oppresseur de la liberté des âmes, a donc revêtu la forme spirituelle que représente *la bête;* il ne quitte la forme matérielle qui lui en a été réellement imposée, que lorsqu'il revient à Dieu.

Mais Baltassar renchérit sur l'impiété de ses prédécesseurs. Babylone était devenue comme le vieux vaisseau dont parle l'Evangile, et qui ne pouvait plus retenir un vin généreux. Elle a été guérie, et sa guérison était toujours à recommencer. Elle a été abandonnée (1).

La prophétie d'Ezéchiel fait connaître que les symboles chaldéens n'étaient pas tous indignes de respect. Il restaure des figures qui étaient devenues des idoles, et leur fait réexprimer les prophéties. En cet état, il les fait vénérer aux fidèles de la loi écrite dans ses visions, c'est-à-dire en qualité de paraboles.

Il propose le symbole primordial du monde, dont on avait tant abusé. Les Assyriens en faisaient le corps visible de Dieu ; Ezéchiel les dissuade de cette idolâtrie: le monde n'est que le char de la gloire du Seigneur.

Plus tard, les deux derniers livres sapientiaux font leur apparition.

Le livre de la Sagesse enseigne que le Verbe, ou la Sagesse, est comme une émanation pure de la splendeur de Dieu tout-puissant; qu'elle peut toute chose, et, par conséquent, qu'elle est Dieu. Elle se transporte dans les âmes saintes des nations; elle en fait des amis de Dieu et des prophètes. Son œuvre est donc une œuvre de sanctification.

C'est encore une œuvre de science. Elle enseigne la science véritable, celle du monde, des propriétés des éléments, de la direction des vents, des mœurs des animaux, etc. Cette science physique est donc également un moyen de sanctification et de salut; elle est donc à la fois matérielle et spirituelle, c'est-à-dire symbolique.

En effet, la Sagesse apprend à parler par sentences, et à connaître les choses cachées (2).

Cette science vraie, dans le livre de la Sagesse, ne peut être celle des chimistes et des physiciens de notre temps. Elle était la propriété exclusive des sacerdoces, pour qui la nature était un livre sacré, et qui n'en exposaient les phénomènes que de manière à lui faire exprimer paraboliquement leurs doctrines et leurs traditions.

Le commentaire de ce passage se trouve dans le chapitre XXIV de l'Ecclésiastique.

« Moi, — la Sagesse, — je me suis manifestée de la bouche — comme parole ou Verbe — du Très-Haut, la première engendrée avant toute créature..... Seule, j'ai fait le tour du ciel, j'ai pénétré la profondeur de

1. « Curavimus Babylonem, et non est sanata : derelinquamus eam » (Jerem. LI, 9).
2. Sap. VII, 14, 15, 17, 20, 25 à 28.

l'abîme, et j'ai marché sur les flots de la mer. Et je me suis fixée sur toute terre, et j'ai eu la primauté dans tout peuple. »

C'est précisément ce que dit S. Paul aux Ephésiens, Gentils nouvellement convertis : « Il est monté. Qu'est-ce que cela signifie, sinon qu'il est d'abord descendu dans les parties inférieures de la terre? Celui qui est descendu est celui qui est monté au dessus de tous les cieux pour accomplir toutes choses. C'est lui qui a envoyé les uns en qualité d'Apôtres (1)... »

Or, Celui qui est monté et qui est descendu, qui a envoyé ses Apôtres, est Celui qui s'était fixé sur toute terre, et qui a eu la primauté dans tout peuple avant la loi de Moïse; car c'est postérieusement que le Créateur de tous. Celui qui l'a créé et a reposé dans sa tente, lui a dit : « Habitez dans Jacob! »

Il s'agit donc certainement de Jésus-Christ, tel que l'Eglise catholique le fait considérer par ses fidèles; car les paroles qui suivent ne peuvent s'appliquer à aucun autre. « Ma mémoire demeurera dans les générations des siècles. Ceux qui me mangent auront encore faim; ceux qui me boivent auront encore soif; celui qui m'écoute ne sera pas confondu; ceux qui me feront connaître auront la vie éternelle. Toutes ces choses sont le livre de vie, et le testament du Très-Haut, et la manifestation de la vérité. »

« Je répandrai encore ma doctrine prophétique; je la laisserai à ceux qui cherchent la Sagesse, et ne cesserai de le faire dans leur race jusqu'à l'âge saint.

« Vous voyez que je n'ai pas travaillé pour moi seule, mais pour tous ceux qui cherchent la vérité? »

Après avoir reçu ces instructions sur la doctrine prophétique, les Juifs devaient être préparés à l'avènement de Celui qui était l'objet de la promesse.

Quoique Salomon parle de la Sagesse divine avec de grands développements, cette partie de la doctrine ne paraît pas avoir exercé une grande influence avant le temps de la captivité. Mais les Israélites, une fois transportés dans l'empire de Babylone, durent éprouver une grande surprise lorsqu'ils reconnurent que cette tradition s'y retrouvait, profanée et conformée aux impiétés des Gentils. Et, se souvenant que leur père Abraham était sorti d'une contrée qui portait le nom de Chaldée, ils durent sentir s'affaiblir l'aversion qu'ils ressentaient pour tous les usages de la Gentilité. C'est pourquoi Daniel exhorte Nabuchodonosor à repousser l'idolâtrie; il l'engage à réformer ses croyances et ses rites, et à rendre gloire à Dieu; mais il ne cherche pas à détruire sa religion et à la remplacer par une autre; comme Ezéchiel, il ne craint pas d'employer des symboles semblables à ceux de Babylone.

En conséquence, les mosaïstes délivrés de la captivité ont rapporté dans leur patrie leurs traditions. Les uns les ont rapportées pures; chez les autres elles ont été altérées, et chez plusieurs elles ont été corrompues.

Elles paraissent s'être conservées pures chez les Esséniens, les Thérapeutes, et, selon M. Drach, chez les anciens Cabalistes. Elles ont été altérées chez les Pharisiens, qui semblent avoir participé à l'hypocrisie des sociétés occultes elles ont été corrompues chez les Cabalistes des

1. Ephes. IV, 9-11.

temps postérieurs, philosophes païens couverts du masque de la loi mosaïque. Les Sadducéens paraissent avoir rejeté les traditions pour s'en tenir à la lettre de la loi, et sont tombés dans une impiété déclarée.

Or, toutes ces institutions religieuses ont dû avoir d'abord pour objet la Sagesse divine, et, par conséquent, l'attente de l'avènement du Messie. Ce qui le fait croire, c'est que leur principale œuvre religieuse était, chez les plus recommandables d'entre eux, les Esséniens et les Thérapeutes, un repas mystique auquel on se préparait par des promesses de vertu persévérante, des prières, des ablutions, des chants, des bénédictions et la fraction du pain.

Ceci demande quelques éclaircissements.

Le but du prophétisme israélite était, entre autres choses, de ne pas permettre à la loi de Moïse d'immobiliser le peuple de Dieu en des pratiques matérielles. Ces pratiques ont été plus nécessaires dans le commencement, pour servir de barrière contre l'invasion des superstitions des Gentils; mais, lorsque le danger de cette invasion a diminué, l'inspiration prophétique a dirigé le peuple dans la voie où il devait rencontrer le Messie au temps de son avènement.

C'est pourquoi les Ecritures tantôt recommandent l'observation de la loi sous les peines les plus sévères, et tantôt semblent l'abandonner en faveur d'un sens spirituel : ce qui est surtout évident pour ce qui regarde les sacrifices (1).

Il y a plus : les Thérapeutes, adonnés à l'allégorie, c'est-à-dire à la recherche du sens spirituel, et sachant, ce que le vulgaire n'ignorait pas lui-même, « que le Messie venait, et que lorsqu'il serait venu il ferait connaître toutes choses (2), » devaient s'attendre à voir les prescriptions de la loi tomber en désuétude, lorsque, « le Messie ayant été mis à mort, le peuple qui devait le renoncer ne serait plus son peuple, et un chef serait venu détruire la ville et le sanctuaire (3). » Ils ont dû croire qu'un jour viendrait où « Israël serait la bénédiction au milieu de la terre, entre l'Egyptien et l'Assyrien; et que le Dieu des armées le bénirait en disant : Béni soit mon peuple d'Egypte, et l'Assyrien, l'œuvre de mes mains; mais Israël sera toujours mon héritage (4). »

Il serait facile de multiplier ces sortes de textes; et lorsque les disciples des prophètes ont lu ces paroles : « La Sagesse... a dit aux hommes sans prudence : Venez, mangez mon pain, et buvez le vin que je vous ai préparé (5); » et dans l'Ecclésiastique : « Ceux qui me mangent auront encore faim, et ceux qui me boivent auront encore soif (6), » ils ont dû célébrer le festin mystique du pain et du vin, à l'exemple du pontife Melchisédech; ils ont dû croire qu'ils préparaient le règne religieux des Juifs sur les Gentils, désignés par l'Assyrien et l'Egyptien qui, tous, devaient se soumettre au sceptre du Messie, sorti de Sion (7).

On peut donc conclure que la Synagogue, arrivée a sa maturité, n'a pas

1. Ps. XLIX, 8 à 14; Isaï, I, 11; Jerem, VII, 22; Amos, V, 22; Mich. VI, 7, etc.
2. S. Joann. IV, 25.
3. Daniel, IX, 26.
4. Isaï. XIX, 24-25.
5. Prov. IX, 5; Sapient. XVI, 20.
6. Eccli. XXIV, 29.
7. Psal. CIX, 2.

possédé seulement des sociétés corrompues par la Cabale et le pharisaïsme; elle en a vu fleurir d'autres, qui avaient reçu une vérité commencée issue des traditions d'Abraham et d'Israël, qui étaient en vigueur chez les naziréens. Ces traditions confiées aux anciens d'Israël avaient été mûries par les prophètes et vulgarisées par les Livres Sapientiaux. Elles ont préparé pour le Messie des sociétés orthodoxes, qui ont disparu lorsque la lumière de l'Evangile s'est levée sur la Judée; elles avaient touché le but, et leurs membres avaient fait profession du christianisme dont ils s'étaient depuis si longtemps rapprochés.

On s'est demandé si Jean-Baptiste a été essénien, parce que son genre de vie ressemblait à celui de cette société; mais il aurait plutôt été thérapeute, à cause de sa vie solitaire. Du reste, il ne serait pas étonnant que le Précurseur fût allé vers les Esséniens, leur annoncer l'avènement de celui qu'ils attendaient avec d'ardents désirs.

V. — Si l'existence du sens naturel, dans les Ecritures, avait besoin d'être encore démontrée, l'étude du Nouveau-Testament, considéré à ce point de vue, lèverait tous les doutes.

Les peuples de la Gentilité peuvent être comparés à une mer mouvante et ténébreuse, où la plupart des vérités religieuses étaient couvertes d'une nuée de symboles.

Au sein de cette vaste mer, le mosaïsme, appuyé sur les Ecritures, paraît seul stable : les erreurs et les corruptions en ont été exclues; et lorsqu'elles ont réussi à y pénétrer, les prophètes, vaillants ouvriers, les les en ont extirpées.

C'est sur ce point ainsi préparé que le Messie, après tant de siècles d'attente, est enfin venu. Il est venu pour guérir le genre humain malade; et il a attendu sa maladie, parce que, s'il était venu dès l'origine, sa doctrine aurait été corrompue avant la fin des temps, de manière à ne plus pouvoir être restaurée; la loi naturelle, ou la religion de l'attente, n'aurait pu subsister; et la loi spirituelle de l'Evangile, que l'homme animal ne peut apprécier, n'aurait pas été appropriée aux besoins des peuples divers pour lesquels la matière était presque tout, et l'esprit n'était que trop peu de chose.

Il était donc convenable que le Christ vînt au temps où la loi naturelle et la loi écrite périssaient. Il est venu : il a été la lumière du monde plongé dans les ténèbres des plus noires erreurs; il a illuminé ce chaos; il a créé un monde nouveau par son sacrifice, et a envoyé ses Apôtres porter sa lumière chez toutes les nations. Les nations sont allées à cette lumière; elles ont suivi le petit nombre des Juifs élus qui l'ont aperçue les premiers; et, à la transition opérée du mosaïsme au christianisme, a succédé immédiatement celle de la loi naturelle. Alors toute miséricorde et toute justice ont été accomplies, et l'Eglise a été définitivement constituée.

Les Evangiles qui font connaître les faits de la vie de Jésus-Christ, en rapportent quatre dont l'influence devait se faire sentir à tous les hommes; et ceux-là portent le caractère de la loi naturelle. Ce sont : sa naissance, son baptême, sa prédication, et sa mort.

A sa naissance, une étoile apparaît aux Mages comme pour indiquer l'heure où devait commencer le matin de la loi évangélique, et se lever le soleil des esprits.

Les Gentils sont avertis par ce signe naturel, tandis que les Juifs, à qui les signes dans le ciel n'étaient pas destinés (1), sont avertis par les anges.

Lorsque Jésus commence sa mission, il est baptisé par S. Jean, et résume en lui seul le monde chrétien qui va être créé. Alors, la colombe mystérieuse vient planer sur sa tête, comme autrefois l'Esprit de Dieu créateur avait été porté sur les eaux, et la colombe sur l'arche.

Jésus-Christ, dans ses prédications, s'exprimait en paraboles pour rattacher sa parole à celle de la loi primordiale, qui, la première, avait reçu la promesse du Sauveur. C'est pour cela que, lorsqu'il a commencé ses enseignements, il ne s'adressait jamais au peuple qu'en paraboles; mais il prenait ses disciples à part, et leur expliquait toutes choses (2). Il en proposait de faciles à ses disciples, et, s'ils n'en saisissaient pas le sens, il leur disait avec douceur : « Vous n'entendez pas cette parabole? Comment pourrez-vous donc comprendre toutes les paraboles? Et il leur parlait ainsi, multipliant de telles paraboles, à mesure qu'ils pouvaient les comprendre(3). »

Ces détails sont donnés par S. Marc, l'évangéliste des Gentils. Jésus-Christ, selon son expression, parle la parole, c'est-à-dire la parole antique, la parole par excellence, celle qu'il a exprimée littéralement un peu plus tard. Mais il fallait que cette parole revêtit d'abord sa forme originelle qui datait de la constitution du monde, afin de relier le christianisme aux siècles d'autrefois. Cette forme est celle de la parabole du ciel et de la terre; c'est pourquoi ces paraboles qui prophétisent l'Eglise sous le nom de royaume des cieux dans S. Matthieu, mettent en œuvre, par préférence, les symboles naturels : la semence, le blé, le champ, la vigne, le ferment, la farine, le pain, l'ivraie; mais celles qui la prophétisent dans S. Luc sous le nom de royaume de Dieu, mettent l'homme en scène. Tel a dû être, parmi les populations primitives et simples, le point de départ du symbolisme. Ces paraboles sont donc un moyen d'initiation propre à faire comprendre, de conséquence en conséquence, toutes les paraboles religieuses.

Lorsque le Sauveur a enseigné à ses disciples l'art de trouver la vérité sous son enveloppe, il abandonne la forme mystérieuse d'enseignement, et leur dit : « Je vous ai dit ces choses en paraboles; l'heure vient où je vous ferai connaître ouvertement ce qui regarde mon Père (4) », c'est-à-dire les vérités dogmatiques. La morale n'avait rien de mystérieux, et l'Apocalypse, encore inexpliquée, fait connaître que les choses du royaume, ou de l'Eglise prophétisée, devaient rester dans leur antique obscurité longtemps encore.

Lorsque Jésus-Christ veut dévoiler la doctrine sous sa forme savante et

1. « Et exierunt Pharisæi... quærentes ab illo signum de cœlo, tentantes eum. Et ingemiscens spiritu, ait : Quid generatio ista signum quærit? Amen dico vobis, si dabitur generationi isti signum. » (S. Marc, VIII, 11-12)

2. « Hæc omnia locutus est Jesus in parabolis ad turbas; et sine parabolis non loquebatur eis, ut impleretur quod dictum erat... Aperiam in parabolis os meum, eructabo abscondita a constitutione mundi » (S. Matth. XIII, 34-35). Sine parabola autem non loquebatur eis : seorsum autem discipulis suis disserebat omnia » (S. Marc. IV, 34). V. S. Luc, VIII, 10, « Vobis datum nosse... cœteris... in parabolis... ut videntes non videant. »

3. « Et ait illis : Nescitis parabolam hanc? Et quomodo omnes parabolas cognoscetis? Et talibus multis parabolis loquebatur eis verbum, prout poterant audire » (S. Marc. IV, 13 et 38).

4. « Hæc in proverbiis locutus sum vobis. Venit hora, cum jam non in proverbiis loquar vobis, sed palam de Patre annuntiabo vobis... Dicunt ei discipuli ejus : Ecce nunc palam loqueris, et proverbium nullum dicis » (Joann. XVI, 25 et 29).

métaphysique, il le fait la nuit, secrètement, à Nicodème seul, parce qu'il était docteur en Israël. Un tel enseignement ne devait pas encore être donné publiquement à tout un peuple, dans le bruit et la foule, à des âmes ignorantes et grossières qui ne l'auraient pas compris.

Lorsque Jésus est sur la croix, le soleil s'obscurcit, le ciel se couvre de ténèbres, la terre tremble et les rochers se fendent, les tombeaux s'ouvrent, les morts ressuscitent: tous signes qui doivent signaler une fin du monde. A cette vue, un Romain se frappe la poitrine; mais les Juifs ne comprennent pas ce langage de la nature : ils ne savent pas voir qu'un monde finit, et que ce monde est celui dont ils font partie.

Ces signes naturels sont d'accord avec les enseignements du Christ, qui affirme, à l'occasion du prophète Jonas, que les prophéties qui appartiennent à la Gentilité elle-même se rapportent à sa personne.

Il était impossible de désigner plus clairement la présence du sens naturel dans le Nouveau-Testament, qu'il ne l'est dans les Actes des Apôtres.

Un ange envoie un romain charitable, Corneille, à S. Pierre, pour être le premier Gentil chrétien, et faire partie du corps de l'Eglise; et cet apôtre est préparé à la réception de ce païen par la vision suivante :

Il voit descendre du ciel un linge blanc, emblème de la contexture d'un système bien lié et sans tache. Ce linge, retenu par les quatre coins, représente un vase, ou la concavité du ciel, divisé en quatre régions orientées.

Il est rempli de quadrupèdes, d'oiseaux, de serpents, qui figurent les constellations. Les païens croyaient qu'elles représentaient des dieux; mais ce n'étaient que les symboles des âmes, qui sont divinisées en ce que la lumière du ciel leur a été communiquée. Une voix ordonne à Pierre de tuer ces animaux et de les manger, c'est-à-dire de détruire leurs formes symboliques, et de faire entrer les âmes qu'elles représentent dans la composition du corps, ou de l'Eglise, dont il est le chef. Pierre résiste d'abord, ses convictions judaïques sont révoltées; mais il reçoit l'assurance que ces choses sont purifiées par Dieu même, et la conclusion est que le païen Corneille est admis dans l'Eglise de Dieu.

Ainsi, la croyance du romain, désignée par les animaux symboliques, n'était pas radicalement fausse; elle n'était que mal interprétée. Le christianisme l'accomplit en convertissant les âmes qui la professaient.

La dernière observance légale qui a été regardée comme obligatoire, même après la mort de Jésus-Christ, par une décision formelle du concile de Jérusalem, a été, suivant les Actes, l'interdiction de l'usage des viandes étouffées. Or, cette interdiction n'appartenait pas en propre au mosaïsme, mais à la première réformation de la loi naturelle opérée par Noé. C'est pourquoi, lorsque le mosaïsme a été aboli, il restait encore à accomplir quelques traces de la loi primitive qui subsistaient encore. C'est ainsi que, lorsqu'on a rasé un édifice, il reste à en arracher les fondements antiques qui sont mis à découvert, et sur lesquels il s'appuyait.

S. Pierre, d'une autre part, explique la doctrine de la création et de la consommation des mondes symboliques (1).

S. Paul discute sur les rapports réciproques de la loi des éléments de ce monde, ou de la loi naturelle, de la loi écrite, et de celle de l'Evangile:

1. II S. Pierre, III, 6 et 7.

trois lois dont l'âme commune est la loi de la foi (1). On a remarqué que S. Jean, dans son Evangile, S. Pierre et S. Paul, dans leurs Epitres, ont mis en œuvre une partie de la terminologie usitée par les sanctuaires du paganisme et par les gnostiques.

C'était nécessaire. Lorsque S. Paul écrivait aux chrétiens sortis de la Gentilité, il ne devait les entretenir de la loi de Moïse que pour les dissuader de s'y conformer. Non-seulement ils lui avaient toujours été étrangers, mais ils devaient encore l'être à l'avenir, sous peine de devenir comme des insensés (2) qui, pour devenir chétiens, commençaient par se faire juifs et renoncer à Jésus-Christ lui-même.

Les Apôtres devaient conduire au christianisme tous les hommes, les Juifs par leur loi écrite, et les Gentils par leur loi naturelle : tous devaient entrer dans le sein de l'Eglise sans autre intermédiaire que la loi que Dieu avait donnée à leurs pères.

Mais ce n'était pas tout. Le ministère de S. Paul chez les Gentils était d'une extrême complication et rempli d'obstacles : en lisant ses Epîtres, on conçoit qu'il ait été favorisé par Jésus-Christ d'une révélation toute spéciale.

S. Paul devait continuer l'observation de la loi, observation encore licite, mais non obligée, pour ne pas scandaliser les Juifs, ses frères, et leur maintenir ouverte la porte de l'Eglise.

Il devait défendre aux Gentils convertis l'observation de cette loi, qui aurait été de leur part une démarche rétrograde et un éloignement de l'Eglise dans laquelle ils étaient déjà entrés.

Il devait leur expliquer la descendance du christianisme, fruit de la loi naturelle dans laquelle ils étaient nés. Il fallait encore qu'il les détournât de croire au faux accomplissement des prophéties naturelles par le gnosticisme.

C'est le lieu d'étudier les relations de la loi naturelle et de la loi chrétienne.

Les Gentils, à l'origine, adoraient le Verbe, encore appelé la Sagesse, ou la Raison suprême, dont le corps visible, avant l'Incarnation, était un symbole. Ce corps était le monde visible, qui représentait le monde spirituel. A la suite des temps, ils se sont attachés à la lettre du symbole et en ont oublié l'esprit. Du dieu-monde physique ils ont conclu le panthéisme; des parties du monde, le polythéisme; de la lutte entre les éléments bons et mauvais du monde, le dualisme. Des païens instruits ont vu l'erreur, et, ne voulant pas adorer des dieux tels que Jupiter ou l'éther, Mars ou le feu, Neptune ou l'eau, etc., ils ont traduit les symboles dans un sens spirituel, et les ont transformés en abstractions : la Sagesse, l'Intelligence, la Force, en leur conservant la division païenne de la divinité en associations cabiriques de huit, douze êtres, qui composaient le dieu-monde total.

C'est ainsi que la science des Gentils, influencée par la connaissance des mystères païens, a donné naissance à la déviation gnosticienne de la doctrine.

C'est pourquoi S. Paul écrit aux Colossiens : « Prenez garde que personne ne vous trompe par une philosophie vaine et menteuse, conforme à

1 Rom. III, 27.
2. Galat. III, 1.

une tradition humaine et aux (systèmes des) éléments du monde, et non conforme à (la doctrine de) Jésus-Christ. Car c'est en lui qu'habite corporellement toute plénitude de divinité (1), » dispersée dans les faux dieux.

Il dit encore que Dieu le Père nous a transportés dans le royaume de son Fils très aimé, image de Dieu invisible, en qui toutes choses sont fondées, Trônes, Dominations, Principautés, Puissances, tous les êtres spirituels inférieurs, c'est-à-dire tous les anges : ce qui exclut l'existence des émanations gnosticiennes, et rapporte toutes leurs qualités au seul Fils du Père. Et pour mieux les écarter, S. Paul ajoute que le Christ est la tête de l'Eglise, que l'Eglise est le corps du Christ, de sorte que tout ce que les gnostiques ont inventé se trouve dans le Christ ou dans l'Eglise, qui ne constituent ensemble qu'un seul corps (2).

Un peu plus loin, S. Paul revient sur ce sujet : « C'est le mystère caché depuis les siècles aux générations, mystère qui est actuellement manifesté aux saints (3), » par la prédication de l'Evangile.

Ce mystère est celui de l'avénement de la Sagesse ou du Verbe, Fils unique du Père invisible, que les païens ont divisé en une foule de dieux élémentaires, et les gnostiques en émanations qui ne sont que ces mêmes dieux humainement ramenés à une forme abstraite.

Le mystère du Fils unique est encore celui de l'Eglise, qui ne fait, en un sens, qu'un avec lui.

En lui, il n'y a plus ni grec, ni barbare, ni gentil, ni juif, ni esclave, ni libre ; il n'y a plus que des chrétiens : le Christ est tout en tous ; ce n'est plus qu'un corps, dont les membres sont unis par toute sorte de liens, de relations de supérieurs à inférieurs ; corps vivant qui croît et se perpétue régulièrement en Dieu (4).

Il est donc évident que, au point de vue de la doctrine, le monde matériel créé par le Père invisible, n'est que la figure du monde spirituel créé par le Fils devenu visible. Ce monde spirituel est l'Eglise ; et si le Christ, parfois, paraît divisé, ce n'est qu'en son corps ou l'Eglise, composé de membres divers, mais formant un tout parfait, de l'unité la plus accomplie.

Et ainsi, quand les fidèles de la loi primitive adoraient Dieu par les créatures, ces créatures étaient les symboles de l'Eglise prophétisée, hors de laquelle l'homme ne peut être sauvé.

En effet, S. Paul dit encore : « Que personne ne vous condamne à propos de la nourriture, du boire, d'une circonstance d'un jour de fête, des néoménies et des sabbats, qui sont des ombres des choses futures, mais le corps du Christ (5) ».

Ces rites relatifs au manger, aux fêtes, sont des ombres mosaïques qui reproduisent les formes des symboles imagés de la nature. Ces ombres étaient obligatoires avant la promulgation de l'Evangile ; mais après sa prédication et l'effusion de sa lumière, les ombres ont disparu avec les

1. Videte ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem fallaciam, secundum traditionem hominum, secundum elementa mundi, et non secundum Christum : quia in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter » (Coloss. II, 8, 9).
2. Coloss. I, 12 et seq.
3. Coloss. I, 26.
4. Coloss. III, 11. — II, 19.
5. Coloss. II, 16-17.

images, et personne n'avait le droit de condamner les chrétiens qui ne s'y conformaient plus. Or, selon S. Paul, ces ombres, ces rites, ces symboles artificiels et prophétiques sont le corps du Christ, et le corps du Christ est l'Eglise.

S. Paul enseigne donc avec discrétion, et de manière à ne pas scandaliser les esprits peu éclairés, que les mythes des Gentils et les figures des mosaïstes étaient, à leur origine, des prophéties, soit corrompues, soit irrépréhensibles, du Christ et de son Eglise. Il devait en être de la sorte, si tout arrivait en figure aux Juifs, et si Moïse avait emprunté aux Gentils quelques-uns de leurs rites qui, par conséquent, étaient aussi des figures sacrées.

S. Paul revient encore sur ce sujet si important : « Nous enseignons la sagesse aux parfaits, non la sagesse de ce siècle, ni des princes de ce siècle qui passent ; mais nous enseignons la sagesse de Dieu dans le mystère, sagesse qui est cachée, et que Dieu a prédestinée avant les siècles pour nous glorifier (1). »

Ces princes du siècle qui passent, sont ceux de la Synagogue qui allait périr. S. Paul ne veut pas enseigner leur sagesse aux Corinthiens, mais celle que Dieu avait préparée avant les siècles, c'est-à-dire celle de la révélation primordiale, qui préparait la future gloire des chrétiens : sagesse mystérieuse, cachée, et prédestinée au salut du monde, mais dont les Juifs n'ont pas eu l'intelligence.

Mais c'est surtout dans l'Apocalypse que règnent les sens naturels, mosaïques et chrétiens, livre indéchiffrable pour ceux qui ignorent le symbolisme sacré, et qui, cependant, révèle les mystères antiques de la religion avec le plus d'évidence.

1. I Cor. II, 6-7.

CHAPITRE XIV

SUITE DU SENS NATUREL.

I. Le sens naturel et les religions de l'antiquité. — II. Vérité religieuse cachée dans le symbole. — III. Exemple tiré de l'égyptianisme. — IV. Confirmation tirée des Écritures.

I. Les trois formes orthodoxes que la vérité religieuse a revêtues sur la terre : loi naturelle et symbolique des patriarches, loi littérale et écrite de Moïse et des prophètes, et loi orale et spirituelle de l'Eglise, considérées à un point de vue élevé, s'identifient dans ce que S. Paul appelle la loi de la foi. Les deux premières ont existé dans l'attente des deux avènements du Sauveur ; la troisième loi n'attend plus que le second avènement, qui sera le signal de la consommation de toute chose humaine.

La loi naturelle était fondée sur la foi, et cette foi reposait sur un fondement solide. Ce n'est point par l'effet d'un vain caprice ou d'une habitude sans raison que tous les peuples soumis à cette loi ont observé leurs religions nationales, c'est parce qu'elles leur avaient été transmises par leurs ancêtres. Ils ont cru que Dieu ou les dieux avaient enseigné leurs croyances aux hommes dès l'origine, et que telle avait été la source ou leurs législateurs avaient puisé les principes sacrés et révélés de leur institutions.

Ils ne se trompaient pas. Dieu, selon les Ecritures, a parlé aux premiers hommes par Adam, Seth, Noé ; aux Israélites par Moïse et les prophètes ; aux Chrétiens par le Sauveur, les Apôtres et l'Eglise. L'histoire de la religion est celle des révélations, qui ont commencé dès l'origine et se sont reproduites dans tous les temps pour ne cesser qu'avec le monde.

Aristote, cet esprit subtil et pénétrant, n'était donc pas très éloigné de la vérité, lorsqu'il disait que le commencement des religions a été rationnel, spiritualiste et symbolique. Mais il n'est pas moins embarrassé que les autres philosophes du paganisme sur la question de la nature et de l'origine des dieux. Ne pouvant adopter pleinement le polythéisme, il pense que ce sont des essences et des forces auxquelles on a rendu des honneurs divins. Il ajoute que le reste n'est que de la mythologie pure, c'est-à-dire des récits symboliques, mythiques ou fabuleux, dont il ne paraît pas discerner l'utilité.

Le grand philosophe avoue qu'il ne peut donner des preuves suffisantes et détaillées de sa manière de voir, parce que maintes générations ont disparu avec leurs cultes et leurs croyances, et qu'elles ne nous en ont laissé que de rares débris ; mais c'est par ce procédé seul, dit-il encore, qu'on peut trouver un sens aux traditions (1).

Aristote ne pouvait aller plus loin ; ne connaissant ni nos Ecritures, ni la science des religions, il a pu connaître Dieu, mais il n'a pu se rendre

1. M. de Bunsen, Dieu dans l'hist. Trad. fr. p. 385.

compte de la nature des dieux polythéistiques, ni du but de la mythologie; et on ne peut rendre un gentil responsable de l'ignorance des vérités révélées dont il n'a pas eu connaissance. Car, si un chrétien qui combat un point de la loi, est coupable contre toute la loi parce qu'il en nie le principe (1), le gentil qui n'a pas suffisamment connu la volonté du Maître, et qui s'est trouvé obligé de faire un choix entre ce qui lui paraissait bon ou mauvais, faisait, il est vrai, un acte de foi très incomplet, mais positif, en adhérant au moins à quelques points de la sainte et antique tradition, parvenus jusqu'à lui, et reçus avec un cœur droit.

M. de Bunsen reconnaît, avec tous les savants mythologues, que les « mystères présentaient aux initiés des emblèmes physiques...; mais, derrière cet élément matériel, se révélait un élément spirituel, montrant en action les rapports de l'ordre universel avec l'âme, surtout après la mort. Les évolutions de l'année n'étaient que les images des évolutions de l'âme, » c'est-à-dire de la société des âmes, de la religion.

Cette explication des mythes païens n'est pas une découverte due aux modernes; Clément d'Alexandrie l'applique aux Ecritures et à la loi naturelle, ou du monde des éléments (2).

Les plus savants rabbins pensent de la sorte. Maïmonide déclare, en premier lieu, que la prophétie d'Ezéchiel qui décrit le char de la gloire du Seigneur, désigne littéralement les cercles célestes, la sphère et toute la création; et il ajoute, en second lieu, que la religion lui interdit d'exposer ce sujet mystérieux. M. Munk voit là une contradiction. C'est une erreur. Maïmonide donne l'explication physique et métaphorique ; mais, fidèle à la loi du secret, il réserve la seconde, qui, selon Maïmonide lui-même, ne devait pas être écrite, et qu'on ne devait dévoiler qu'à un homme seul, présentant des garanties particulières de discrétion et de moralité (3). C'est ainsi que le Sauveur en a usé avec Nicodème, lorsqu'il lui a dévoilé le mystère de la seconde naissance, et l'a initié au secret du sens spirituel des symboles de la nature.

II. Si l'Ecriture elle-même ne nous y autorisait, on n'oserait pas opérer de rapprochements entre ses textes divins et les récits de la loi naturelle, si étrangement corrompus; mais comment expliquer autrement cette similitude de sens naturels qui expriment symboliquement des sens spirituels et religieux? Comment rendre compte de l'existence, dans les Ecritures, de tels sens depuis la Genèse jusqu'à l'Apocalypse? Comment, surtout, pourrait-il se faire que les formes postérieures de la religion ne descendissent pas de sa forme originelle; et que le Sauveur du monde eût omis de sauver les âmes des premières générations qui ont habité la terre? L'Ecriture ne témoigne-t-elle pas en faveur de la sainteté de Seth, de Noé, de Job et de Melchisédech, et ne vante-t-elle pas la pureté des antiques adorations (4)? Il y a plus : l'Ecriture assure que la vraie doctrine prophétique durera toujours, et sera livrée sans interruption à ceux qui re-

1. Luc. XII, 47-48; Jacob. II, 10.
2. « Significabat... litteram esse omnibus claram, si in nuda lectione accipiatur, et hanc esse fidem quæ locum obtinet elementorum. Quocirca quæ est ad litteram lectio, suscipit etiam allegoriam » (Clem. Alex. Strom. VI).
3. Le guide des égarés, trad. de Munk, Tom. III, p. 5, 8, etc.
4. Malach. III, 4.

cherchent la Sagesse, jusqu'à l'âge saint (1), c'est-à-dire jusqu'au temps de l'avènement du Sauveur. D'ailleurs, S. Paul enseigne que toutes choses arrivaient aux Israélites en figure (2), et cela n'arrivait pas seulement aux Israélites, mais encore aux patriarches qui vivaient avant la loi. Enfin, le Seigneur notre Dieu a voulu que tous les hommes puissent être sauvés, et venir à la connaissance de la vérité (3). Cette vérité a été cachée, mais en partie seulement, pour être préservée sous un voile ténébreux d'oubli (4), de sorte que les hommes malveillants se sont trouvés dans l'impossibilité de trouver (la raison de) l'œuvre que Dieu a opérée depuis l'origine jusqu'à la fin (5), et ont été contraints de vivre sous la loi. Il en a agi de la sorte en vertu de sa miséricorde, qui l'emporte sur toutes ses œuvres (6), prévoyant que, si la vérité était confiée sans protection au déraisonnement humain, les hommes tomberaient bientôt dans un état d'oubli si profond, qu'ils rendraient inutiles les secours qu'elle devait leur apporter (7).

C'est donc une opinion vraisemblable que celle qui admet que le symbolisme des croyances de tous les peuples, avant Jésus-Christ, a pour origine leur état d'expectation. La religion du Sauveur étant seule la vraie, et n'ayant pris que très tardivement une forme déterminée, spirituelle et historique, les peuples gentils et les Israélites n'ont pu la connaître que revêtue d'un corps sensible et provisoire, qui, nécessairement, a été symbolique.

Ce n'est pas que Dieu leur ait caché la vérité ; ils l'ont reçue dès l'origine : c'est prouvé par des traditions dont quelques fragments sont parvenus jusqu'à nous, et que l'on rencontre sur toute la terre, sur un Dieu, une Trinité, le Verbe divin, le sacrifice, l'âme immortelle, ses destinées, la création et la chûte, la dispersion, l'efficacité de la prière, le jugement, la fin du monde, etc.; mais toutes les vérités religieuses n'auraient pu résister indéfiniment à l'action du rationalisme, et la vérité a encore été confiée à l'arche du symbole, asile inviolable, qui a été accueillie partout, et qui supposait toutes les vérités sans les exprimer.

Le langage symbolique a fleuri dans la religion primitive; tous les cultes de la Gentilité en ont hérité; toutes les familles qui se sont dispersées à Babel l'ont emporté avec elles sous tous les cieux, dans toutes les parties de la terre, où sa souplesse s'accommodait des aspects divers de la nature, et des exigences de toutes les civilisations. Moïse en a rempli les pages de sa loi littérale; et les chrétiens eux-mêmes, lorsqu'ils veulent lire leurs livres sacrés, doivent connaître le langage mystérieux dont les traces se retrouvent dans les faits futurs qu'enseigne leur croyance, faits tels que les persécutions dernières, la fin du monde.

Le gentil qui ignorait les traditions spirituelles, et qui était réduit à la connaissance des mythes, se trouvait dans l'impossibilité de pénétrer la

1. « Adhuc doctrinam quasi prophetiam effundam, et relinquam illam quærentibus sapientiam, et non desinam in progenies illorum usque in ævum sanctum » (Eccli. xxiv, 46).
2. I Cor. x, 11.
3. « Coram Salvatore nostro Deo, qui omnes homines vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire » (I Tim. ii, 3-4).
4. « Tenebroso oblivionis velamento dispersi sunt » (Sap. xvii, 31).
5. « Ut non inveniat homo opus quod operatus est Deus ab initio usque ad finem » (Eccle. iii, 11).
6. « Miserationes ejus super omnia opera ejus » (Ps. cxliv, 9).
7. « Ne in altam incidentes oblivionem, non possent tuo uti adjutorio » (Sap. xvi, 11).

volonté divine. Fixé dans une foi implicite à des récits que ses ancêtres lui avaient transmis, et dont le commentaire était perdu, il était, selon le langage des Ecritures, assis dans les ténèbres et à l'ombre de la mort. Il connaissait l'extérieur de son culte, sans pouvoir en discerner ce qui était originel et vrai, ou ce qui était corrompu par les passions des hommes et la longueur des temps.

Il ne pouvait ramener sa croyance à sa splendeur première. Toutes celles des peuples voisins n'avaient rien de plus satisfaisant, et une erreur inévitable, et peut-être innocente, était préférable à l'athéisme. Le gentil était forcé de se résigner et d'écouter avant toute autre voix celle de la conscience, qui lui ordonnait de faire le bien et d'éviter le mal, lors même que ce mal semblait, par l'effet d'une erreur palpable, autorisé par la religion. Alors, la vérité que son intelligence ne pouvait saisir, paraissait le fuir; mais son culte, en vertu du sens caché des symboles, le mettait en rapport de foi, en plusieurs manières, et sans qu'il put en être certain, avec la vérité autrefois enseignée par les patriarches. Cette vérité sommeillait, il est vrai, dans l'obscurité, et cette obscurité faisait naître dans les âmes de bonne volonté, à qui le Christ futur devait enfin donner la paix, une salutaire inquiétude, un immense désir, une douleur remplie de l'esprit de piété.

Ce n'est pas le symbolisme seul qui a rendu obscures les croyances des Gentils, c'est aussi la complication des symboles artificiels, leurs équivalents plus ternes, que l'on pourrait appeler les symboles des symboles; et c'est surtout la conquête qui a mélangé les peuples et leurs croyances, et a donné lieu à la formation de systèmes d'une étrange complication, dans lesquels les mêmes choses sont répétées un si grand nombre de fois, sous des formes si variées, qu'il était difficile qu'aucune d'elles se perdît complétement. Du reste, un symbole est une parole, et lorsque les intentions sont bonnes, une parole oiseuse ou dépourvue de sens, ne saurait être regardée comme criminelle.

En effet, un symbole, considéré en lui-même et par son côté extérieur, n'est rien. Il n'est bon ou mauvais, comme les mots de la langue parlée, qu'en vertu de la disposition de la personne qui en fait usage. Le signe ou symbole du Serpent d'airain, érigé dans le désert par Moïse, était saint pour les Israélites. Au temps du roi Ezéchias, il est devenu une occasion d'idolâtrie, et ce roi pieux le fit briser, en lui donnant un nom de mépris qui signifiait que ce n'était qu'un morceau de métal. Mais le Sauveur n'a pas laissé de s'en attribuer la signification dans l'Evangile, sans s'arrêter à l'abus qui en avait été fait, et il est redevenu saint et digne de respect comme autrefois (1).

Un symbole n'est donc ni orthodoxe ni hétérodoxe; c'est un mot d'une langue dont on peut faire également un bon ou un mauvais usage.

III. On voit que l'on ne peut encore apprécier les croyances des Gentils avec impartialité et en connaissance de cause. Les voiles qui les couvraient autrefois ne sont point enlevés. Cependant, il paraît probable que la religion primitive renfermait un principe de vie caché dans le symbole, afin qu'il pût se perpétuer longtemps dans le chaos obscur formé sous l'in-

1. Num. xxi, 5-9; IV Reg. xviii, 4; Joann. iii, 14.

fluence du rationalisme pendant le cours des siècles, et favorisé par le bouleversement sans repos des choses humaines. Quel est ce principe? Comment s'est-il conservé dans l'ombre et le silence du symbole, dans les mythes, les sacrifices et les rites qui le recèlent ou le supposent?

Il semble que ces questions, jusqu'à présent à peine soulevées, sont en voie de recevoir quelque lumière. Les croyances originelles de l'humanité, en Perse, en Assyrie, en Egypte, présentent des éléments précieux, que la connaissance de la langue sacrée du symbolisme religieux peut vivifier et compléter. Un essai, dans ce sens, pourrait ouvrir la voie, et un savant Egyptologue, en exposant les textes religieux inscrits sur les monuments de la plus haute antiquité de l'Egypte, donne un thème (1) qui permet déjà de proposer de timides hypothèses sur la religion professée par les architectes de Babel et des pyramides, c'est-à-dire des premières civilisations qui ont fleuri sur la terre.

Les textes reproduits et leur explication font connaître que ce n'est pas la grossièreté qui a donné naissance au polythéisme, à l'idolâtrie, à la magie et aux autres erreurs: c'est un mysticisme exagéré, qui s'est perdu dans les équivoques du symbolisme. Cette étude abrégée fera conclure que le christianisme, qui est la forme dernière et définitive de la religion, et l'accomplissement de toutes les formes prophétiques divisées à Babel, devait nécessairement être infaillible, afin de rendre parfaite l'œuvre de Dieu dans un monde déchu, composé d'hommes disséminés dans l'infinie forêt des croyances nationales de la Gentilité, chaos immense et impénétrable, énigme qui semble défier la science humaine (2).

1. Les doctrines religieuses de l'ancienne Egypte, d'après les travaux récents, par Félix Robiou. — *Revue des questions historiques*, 1878, 48e livr. p. 442-508.

2. La science du symbolisme scriptural, utile comme complément des principes de l'exégèse, est encore indispensable pour l'étude de la théologie naturelle, dont il est la langue sacrée; pour ne pas prendre, comme les païens, l'écorce de leur religion pour leur religion elle-même.

Si l'on compare toutes les croyances qui ont été professées, et particulièrement celles qui nous sont parvenues dans un état plus satisfaisant, on obtient le résultat suivant :

La sphère invisible, éternelle, immobile, est habitée par Dieu suprême, inconnu, irrévélé, oublié dans les croyances des peuples barbares et sauvages. Il a envoyé dans la sphère inférieure, visible, mobile et matérielle, un Dieu actif, révélé et révélateur, qui est tantôt Dieu suprême lui-même, tantôt son Fils, son Verbe, la Raison, le Monde, le Soleil, un Dieu humanité, pour y opérer, pendant un cycle, figuré par l'année, une œuvre symbolique de création et de consommation.

Tel est le thème de la grande parabole du *Ciel* et de la *terre*, dont les mythes sont les développements, mélangés de notions historiques.

Le système parabolique, déjà compliqué par les conquêtes armées qui ont mélangé des croyances disparates avec les peuples qui les professaient, est devenu un chaos par la confusion de trois systèmes qui se sont succédés à de longs intervalles, nés du même fonds, et qu'avait rendus nécessaire le besoin de réformes après de longs siècles d'existence; c'est ce qui donne aux religions principales cet aspect de cultes mutilés et mélangés au hasard dans un vaste syncrétisme.

La religion de l'Egypte possède ces deux qualités, qu'elle est antique et fondée sur des monuments d'une grande authenticité. Elle renferme les trois principaux systèmes : le système élémentaire fondé sur le symbole du *monde*; le second, auquel préside le *soleil Ra*; et le système de l'humanisation divine, exprimé par la fable des *Osirides*. — Trois systèmes religieux dont le sens est le même, dans une seule religion.

Le premier système, le plus antique, et le seul dont nous nous proposons de dire un mot, s'était perpétué à Hermopolis, la ville des *Huit*; les égyptologues lui ont donné la qualification d'*élémentaire*, parceque son symbole principal, le *monde*, divisible en quatre éléments redoublés avait été éclipsé par celui du *soleil*, Ra, et sa division mystique.

Le Dieu actif vient dans le *monde* physique, image symbolique du monde spirituel de la religion égyptienne, car l'Egypte était appelée le *miroir du ciel*. Ce monde spirituel ce sont les âmes des égyptiens; c'est une figure du monde sacré de l'Eglise prophétisée, car cette prophétie était semblable à celles du sens naturel des Ecritures. Elle était symbolique; sa métaphore matérielle exprimait au premier degré les choses de la nature; et ces choses, au second degré, signifiaient celles de la religion prophétisée, dès le Paradis terrestre.

Le Dieu envoyé va s'unir et s'assimiler les âmes d'une manière qui n'est pas expliquée; il va dans le monde partagé en quatre éléments simples ou redoublés. Dieu et les âmes traversent ces divisions pendant le cours de l'année mythique ou le cycle. Pour conduire les âmes à leur fin, il va les chercher dans le pays

Dieu. — C'est « l'Etre unique, sans nom. C'est le seul être vivant en vérité. Il est le chef des dieux, le père des dieux, le maître des dieux. Son nom est plus puissant que les dieux : mystérieux est son nom plus que sa naissance. Les dieux lui adressent leurs adorations. »

— Dieu, l'Etre absolu, habite la sphère supérieure, invisible, infinie ; il est sans nom humain ; mais son nom mystérieux, pour les Egyptiens, est plus caché que ses naissances dans la sphère inférieure qui renferme toute chose visible, et où toute chose visible subit toutes les transformations. Il est le premier des dieux, leur maître et leur père, et les dieux l'adorent. Ils lui sont donc inférieurs et subordonnés.

Le Dieu sans nom ne pouvait avoir ni temple, ni autel ; il ne recevait ni prières, ni sacrifices ; mais tout culte s'adresse réellement à lui, le seul être vivant en vérité. Les dieux qui ne sont dieux que par leur participation à son Etre, l'adorent, et les adorations des dieux par les hommes n'ont médiatement que lui pour objet. Les damnés, qui sont en dehors de son Etre, le seul qui existe, sont appelés les *anéantis*.

La Parole. — « Les dieux sont sa Parole ; émettant sa Parole, existent les dieux... Dieu, transformateur de ses transformations, s'engendre dans ses transformations », etc.

— Cette Parole, ou le Verbe, semble une même chose que le Nom mystérieux du Dieu absolu, et que le Fils, identique à son Père, qui se donne naissance à lui-même.

La croyance en une Trinité suprême paraît supposée par la distinction du Père et du Fils, qui ne font qu'un seul Dieu puisque Dieu est unique, et puisque le Fils, en qualité de Dieu, est le même que son Père et lui est consubstantiel.

C'est ce Fils, cette Parole, qui vient dans le monde pour le diviniser. Ce monde est double : c'est 1° le monde physique et symbolique, et 2° le monde spirituel ou symbolisé. C'est le symbole fondamental dont tous les autres dérivent, et qui correspond à la notion chrétienne de l'Eglise. Et parce que ce symbole est fondamental, on a donné à la religion primitive le nom de loi naturelle, c'est-à-dire qui s'exprime par les choses de la nature ou du monde visible.

Le monde physique. — « Dieu dont les yeux sont le soleil et la lune. »

— Les textes ne s'expliquent guère sur la cosmographie symbolique des temps primitifs ; mais la divinité dont le soleil et la lune sont les yeux, et dont les deux bras désignent la multiplicité en Dieu, est évidemment le Dieu-monde, c'est-à-dire la création, ou la nature divinisée par la Parole.

souterrain des âmes, figuré par le chaos ; il les crée de nouveau en qualité de second Démiurge, leur fait franchir les quatre divisions du monde et leurs intervalles, les faisant passer en corps ou en groupes, de demeure en demeure, de transformation en transformation, ce qui a rendu inévitable leurs personnifications, origine de polythéisme et d'idolâtrie naturelle ; autrement, l'expression des mythes n'aurait pas été possible. Ces personnifications divines sont plusieurs, afin de pouvoir représenter les diverses forces et les phénomènes de la nature. Les unes sont mâles, actives et bienfaisantes ; les autres sont passives ou néfastes. Elles sont multiples et diverses en apparence ; elles sont le Dieu monde et unique, ce qui est indiqué par leur nom de *Cabires*, ou associés. Enfin, tout se termine par la consommation du monde, et l'entrée du Dieu et des âmes sacrées dans la sphère éternelle et divine.

Les mythes qui rentrent dans ce cadre se trouvent partout, jusque dans les systèmes philosophiques des temps postérieurs ; les autres mythes racontent les luttes des divers cultes ; et l'on ne pourra se rendre compte de leurs particularités qu'avec l'aide du symbolisme de nos saintes Ecritures, où se trouvent, évidentes ou mystérieuses, toutes les vérités relatives à la religion.

Le panthéon de l'Inde brahmanique offre la figure d'un dieu semblable. Le soleil et la lune sont ses yeux; ses deux bras sont le feu et l'eau, éléments par lesquels toutes choses visibles sont transformées sans interruption. Le feu, qui monte en haut de la sphère, et l'eau, qui s'écoule et descend dans ses profondeurs, dessinent le contour de cette sphère et le cours de l'année, qui comprennent la totalité des phénomènes symboliques, renfermés en quelque sorte dans l'enceinte formée par les bras de la nature, qui embrassent toutes choses.

Les deux bras de Dieu-monde sont encore le dieu actif et la déesse passive, père et mère de la première division élémentaire, ou chronique du dieu, qui est le dieu enfant. Dans la division qui suit, cet enfant se divise à son tour en un dieu et une déesse qui deviennent père et mère d'un autre dieu enfant, ce qui se continue jusqu'à ce que le monde total soit accompli dans son cercle ou sa sphère. C'est une forme de ce que les gnostiques ont appelé le *Plérôme.*

Le monde religieux. — « La Parole devient les dieux, crée les intelligences cachées qui se transforment en elle. L'Unique forme son propre corps; il dirige les hommes et les dieux qu'il gouverne, produit les choses secrètes, engendre les corps, engendre et détruit ses enfants, totalise les générations divines, membres de l'Etre qui réside en eux; le Dieu suprême, le Dieu qui est seul, est nombreux par ses deux bras. Il est un dans son rôle comme avec les dieux. »

— Si l'on rapproche le monde spirituel du monde symbolique, ces passages perdent leur obscurité.

Dieu est un et seul; il est unique en lui-même, même considéré dans la multiplicité des dieux. Il a envoyé sa Parole, qui est lui-même, dans le monde, et sa Parole y a fait les dieux; il devient le monde, qui est l'assemblée des dieux dont il est le Père, le maître et le roi. Là, il crée de nouveau par l'initiation les âmes; elles deviennent de saintes intelligences, cachées dans leur participation aux mystères qui les transforme en lui et en fait des dieux, comme lui et avec lui.

C'est ainsi que, par sa Parole, le Dieu unique se fait un corps, une assemblée qui devient son propre corps, dans lequel il dirige et gouverne les hommes et les dieux, les profanes et les initiés transformés.

Il produit en eux des choses secrètes, les opérations mystérieuses qui ont lieu dans le secret des âmes; il engendre les corps, ou les sociétés, qui sont les dieux collectifs ou grands dieux. Ces dieux sont formés par la totalisation en tel ou tel sens des âmes individuelles qui sont ses enfants, qu'il engendre à sa ressemblance divine par la seconde naissance, si elles sont justes, et qu'il détruit, si elles sont coupables.

Voici la théogonie de ces dieux. Dieu suprême est identique à son Fils; le Fils s'est corporifié dans le monde; le monde s'est partagé en huit ou douze dieux associés, ou cabires, qui sont personnifiés par le dieu-monde, et qui sont toujours avec lui; dieux qui sont presque les mêmes quant à leur substance, et qui se compénètrent et se substituent facilement les uns aux autres; dieux, enfin, qui sont composés d'âmes, parce que Dieu suprême, qui est seul, est tout ce qui existe, et renferme des millions de vies qui sortent de sa bouche, symbole de la parole.

La doctrine plus récente du papyrus de Soutimès fait comprendre com-

ment Hermès Trismégiste a pu dire que les âmes sont préférables aux dieux. Les âmes sont des substances spirituelles; les dieux sont des divisions artificielles et arbitraires de la société des âmes, ou les membres du corps du monde religieux.

Cette doctrine est pour nous bizarre; elle s'accorde avec celles des Védas et des Orphiques.

Les ames. — « Gloire à ces âmes (celles des morts), la plus grande des formes de la divinité! »

« Le roi (défunt) est Dieu suprême: c'est l'Osiris royal. Son âme est comme celle de Ra. Il est l'âme d'Osiris et de Ra, et réciproquement. Il est un dieu grand; son cœur est celui du grand Dieu. Il est né avec Osiris; il s'est renouvelé comme Osiris; il se repose à l'état d'Osiris..... c'est l'Osiris royal, que Ra protège contre les maux et les tortures des damnés. »

On reconnaît dans ces passages l'influence du langage mystique. Ils suffiraient pour démontrer la vérité des développements qui précèdent.

Les âmes, et particulièrement celle du roi, sont Dieu suprême, comme les grands dieux élémentaires ou chroniques, qui tiennent le milieu entre Dieu-monde et les âmes dieux; car Dieu, partout où il existe, est en entier et unique; il ne s'y trouve rien de plus, rien de moins. Cette façon hardie de s'exprimer a dû favoriser le polythéisme. La Perse l'a évitée, et la Chine s'en est encore plus rigoureusement abstenue.

L'âme du roi est donc, non un dieu, mais Dieu même; elle l'est, parce qu'elle est identifiée au dieu Osiris, l'une des formes secondaires et locales de Dieu-monde. Cette âme a été reçue dans Osiris, dans Ammon-Ra, dieux collectifs; elle en fait partie, née spirituellement comme eux, renouvelée comme eux par l'initiation, dans l'état de paix où ils reposent. Et ces dieux la protègent, dans son voyage souterrain, contre les rigueurs de la justice divine, et la soustraient aux tortures que subissent les damnés, expulsés pour leurs crimes du corps de l'Etre qui seul possède la vie en soi.

Ces paroles ne peuvent donc signifier que Dieu et l'âme sont une même chose, mais que l'âme vertueuse ne devient pas une divinité subalterne; qu'elle doit être réunie à son premier principe, qui lui fera part de tous les biens qui sont renfermés dans la suprême divinité. C'est le salut éternel selon la religion primitive de l'Egypte.

La partie spirituelle des croyances, revêtues d'une telle forme, rend facile l'explication de l'autre partie, qui est symbolique. L'homme se trouvant dans l'impossibilité de parvenir jusqu'à Dieu absolu, ce qui est la fin de sa création, Dieu a envoyé dans le monde son Verbe, ou son Fils, qui ne fait qu'un avec lui.

Ce Verbe, envoyé dans le monde, s'est, en un sens, identifié avec le monde, et l'a divinisé, c'est-à-dire sanctifié. Ce monde, séparé de tout ce qui est immonde, est double. C'est le monde physique et symbolique, qui se scinde, dans sa substance, en quatre éléments, et, dans sa durée, en époques successives qui sont totalisées dans le siècle, la grande année, ou la plénitude des temps.

C'est encore le monde spirituel des âmes saintes ou divines, dont l'histoire et la prophétie se partagent en époques modelées sur celles du

monde physique. Et les âmes, qui appartiennent à telle ou telle époque, forment, dans leurs réunions, des corps que symbolisent les éléments et les temps divers, et sont les grands dieux associés par quatre, huit, douze; de sorte que ces dieux n'ont pas d'autre réalité que celle des âmes qui les composent.

La théogonie est donc très simple : elle se compose 1° de la Triade suprême; 2° du Verbe corporifié dans le monde physique et le monde spirituel; 3° des dieux collectifs, d'une nature variable et sans réalité subjective, disposés régulièrement, et agissant mythiquement, de manière à exprimer le cercle complet des choses de la religion depuis la création jusqu'à la consommation des temps.

Dans ce système d'expectation de l'avènement du Sauveur, le Verbe et le monde étaient trop identifiés lorsque s'est obscurcie la tradition orale des patriarches; les sacerdoces, sans la rejeter ni l'abolir, l'ont modifiée pour mettre le Verbe en relief : telle est l'origine du système solaire, qui est postérieure et s'est répandue sur toute la terre, et du système des dieux humanisés. Celui-ci a été corrompu par l'apothéose de Crichna, Rama, Lao-Tseu, Zoroastre, Odin, Quetzalcoatl, etc., improprement appelés dieux incarnés; souvent, c'est malgré eux que la tradition leur a été appliquée, et qu'elle les a divinisés.

Ainsi, la religion des premiers hommes était la même que la nôtre. Seulement, le Fils de Dieu et son œuvre, l'Eglise universelle, étaient promis et attendus, et pour nous ils sont arrivés : la foi est une.

Les familles des patriarches cultivaient leurs croyances, chaque famille à part; et ces croyances s'affaiblirent bientôt lorsque les hommes oublièrent le grand Dieu, dispensateur des biens spirituels, pour s'adresser aux esprits, que l'on regardait comme présidant aux biens temporels, protégeant les hommes contre les maux et les maladies, et vengeant les mauvais desseins des ennemis. Tel a été le le principe de la magie ; et les symboles de ces esprits ont donné naissance au fétichisme.

A l'origine, le monde sacré se partageait en trois zones : le ciel, ou royaume des cieux; la terre et les eaux; les lieux souterrains, royaume des morts ou limbes, dans lequel les âmes attendaient un changement, une résurrection.

La première zone était occupée par une personnification qui est devenue un dieu atmosphérique; la seconde par un dieu des eaux; la troisième par le sombre dieu des morts.

Ces trois dieux, selon les savants, se retrouvent chez les antiques Accadiens ou Chaldéens; chez les Finnois, qui sont apparentés à la même famille. Ils sont représentés dans l'Inde par Brahma, Vichnou et Siva. Plus tard, ils ont été placés dans la chaine cabirique des huit dieux, et représentés par l'atmosphérique Indra, par Varouna, dieu des eaux subalternisé par Indra, son vainqueur, et Iama, dieu des enfers. En Grèce et à Rome, probablement en Etrurie, ils ont fait partie de la chaine cabirique des douze dieux, sous les noms de Jupiter atmosphérique, Neptune, dieu des mers, et Pluton, dieu des morts.

Il est donc évident que ces dieux ne sont pas des êtres divins; ce sont des parties du monde religieux rendues saintes par la présence du Fils de Dieu. Les païens n'ont jamais pu se faire une idée de la nature de ces dieux symboliques qui appartiennent exclusivement à la religion na-

turelle, et que l'on a métamorphosés en attributs divins, en émanations panthéistiques, éons, séphiroth, etc.

Les sacerdoces ont succédé aux patriarches. Ces corps savants ont séparé du monde le symbole du soleil, pour représenter spécialement celui qui dans le monde en est la lumière et la vie; et ce monde lui-même a été partagé, sur le modèle de l'année, en douze êtres sacrés, ou douze faces successives de la société sainte. Malheureusement, ce système a été ajouté aux systèmes antérieurs et à tous ceux des peuples vainqueurs ou vaincus, ce qui a donné naissance à des théogonies monstrueuses. Ainsi, dans la Grèce, ils se sont confondus avec les croyances des tribus helléniques ou pélasgiques, telles que les Dactyles, les Curètes, les Corybantes, celles d'Uranus ou Varuna, de Chronos, de Jupiter, reproduction d'Indra.

Le culte des dieux qui tenaient un certain milieu entre le Dieu suprême et les esprits, a retenu les peuples sur une pente fatale. Ils avaient oublié Dieu absolu, et, s'ils n'avaient pas trouvé à se rattacher aux dieux mondains, ils seraient tous tombés dans l'abîme de la magie et de l'état sauvage. Enfin, quand ils ont oublié les grands dieux, comme les nègres africains qui les connaissaient encore il y a trois siècles, la désolation a été sans remède et sans bornes.

Il est temps de revenir à notre sujet principal.

IV. En lisant l'Evangile de S. Jean, particulièrement adressé aux Gentils convertis, on est étonné de la foule des allusions relatives à la croyance antique que le christianisme a rétablie dans sa première pureté. Mais l'Apôtre ne s'est pas contenté de ces allusions : il a abordé de front, dans son Apocalypse, le symbolisme naturel, et emprunté à la loi primordiale les textes rectifiés de la loi des premiers hommes.

Voici quelle a été l'une des figures du Sauveur prophétisé.

S. Jean entend derrière lui, dans les temps écoulés, le son éclatant de la trompette, de la prédication retentissante qui avait autrefois donné le signal des combats spirituels. Il se retourne vers les choses du passé, et voit sept chandeliers d'or, symboles artificiels des sept étoiles errantes, ou planètes, auxquelles avaient été dédiées les sept assises de la tour de Babel. Ces étoiles figurent tropologiquement les sept églises d'Asie auxquelles Jean écrit, et allégoriquement les sept parties, ou les sept âges, de la grande Eglise des Gentils.

Au milieu des chandeliers est un personnage qui s'avance lentement au travers des siècles. Il ressemble au Fils de l'homme; mais l'Israélite étonné hésite à le reconnaître; il n'avait jamais vu le Sauveur sous cette forme antique et nouvelle pour lui.

Sa personne était revêtue de l'éclat du soleil dans toute sa puissance; sa longue robe représentait le tissu magnifique de la création; une ceinture d'or pressait ses mamelles, emblèmes d'abondance, parce que le soleil, en parcourant la sphère pendant sa révolution annuelle, remplit la terre de ses dons et de l'or de sa lumière. Son corps est la nature créée, et sa tête est sa divinité. Ses cheveux, qui procèdent de sa tête, sont les saints, comme blancs ou purs comme la laine des brebis fidèles, ou, les nuages élevés et floconneux d'un jour d'été. Ses yeux sont comme la flamme, et répandent la lumière de la vérité; ils représentent ses voyants. Ses pieds, semblables à du bronze brûlant, sont la terre désséchée par la chaleur, et

les Apôtres foulés et méprisés comme la poussière; ils transportent le Sauveur dans toutes les régions, et y apportent une parole retentissante comme l'airain, et brûlante de zèle. Ainsi, sa voix est comme celle des grandes eaux, des peuples et des nations qu'ils ont convertis. De sa bouche sort le glaive de la parole, qui extermine les productions du mauvais principe, et il tient dans sa droite triomphante sept étoiles, qui représentent les évêques des sept âges.

Or, ce personnage est celui qui était mort et qui est ressuscité, qui tient dans sa main les clefs de la mort spirituelle et de l'enfer. Il réunit en lui le ciel, la terre, le soleil, les étoiles, les eaux. Ce n'est pas Jésus-Christ littéral et mosaïque, ni spirituel et chrétien; il a revêtu la forme de la loi naturelle, pour en expliquer les symboles par son seul aspect.

La description de l'Eglise est plus compliquée; elle est conçue de manière à donner aux lecteurs le moyen de pénétrer les formes mystérieuses et symboliques de la religion naturelle, d'explorer les voies de déchéance où les hommes l'ont dirigée, et de reconnaître que son esprit de vie était la prophétie voilée du christianisme.

Une porte, un moyen d'entrer, de participer, s'ouvre dans le ciel, le royaume des cieux des paraboles évangéliques. S. Jean y voit quelqu'un assis sur un trône. C'est le Dieu suprême, irrévélé, qui ne porte pas de nom humain. Son trône est son autorité souveraine, figurée par le pôle de la sphère. Autour de lui est un cercle vert, ou l'horizon, où se mélangent les couleurs du ciel et de la lumière. Ce personnage ineffable est comparé aux pierres précieuses rouges et vertes, parce que la pierre exprime la stabilité dans le zèle et la vie. Autour du trône sont vingt-quatre vieillards, temps ou heures, qui entourent la sphère; ils ont des vêtements blancs qui symbolisent les œuvres pures, des harpes qui expriment l'harmonie des heures, et des couronnes d'or qui signifient leurs petites révolutions plus ou moins lumineuses. Dans une mer de verre, ou dans l'atmosphère transparente et solide, on voit quatre animaux, ou corps purs, par opposition à la bête, corps ou société impure: ce sont les quatre parties du ciel, disposées aux quatre points cardinaux, autour du trône ou du pôle céleste. Ils sont remplis d'yeux devant et derrière, des étoiles du matin et du soir. Leurs figures sont celles du lion, dont la crinière fauve et ondoyante figure l'élément du feu; du bœuf, qui désigne la terre qu'il cultive; de l'aigle, roi de l'élément des airs, et de l'homme, parce que les eaux, quatrième élément, figurent les peuples et les nations. Ils avaient chacun six ailes, qui correspondent aux vingt-quatre vieillards, et qui sont l'espace céleste.

Ces explications physiques sont le premier degré du sens naturel; elles se composent de métaphores matérielles, et, par conséquent, ne sont pas rigoureusement démontrables. La rigueur des explications symboliques ne se trouve pas dans les textes qui regardent la religion de la nature, mais seulement dans l'allégorie de l'Ancien et du Nouveau-Testament.

C'est dans le monde qui vient d'être décrit qu'a eu lieu la scène suivante:

Dieu, assis sur le trône, tient dans sa droite le livre de la nature, écrit extérieurement (1) en symboles; mais il a encore un sens intérieur, qui est le seul important.

« 1. Foris... est quidquid in littera legitur et videtur in cortice; et in medulla spiritus non tenetur » (S. Hieron. in Amos, IV).

Un ange demande à haute voix : « Qui est digne d'ouvrir et de prendre connaissance du livre, et d'en briser les sceaux ou d'en manifester les secrets cachés depuis la constitution du monde » symbolique (1)? Et personne ne pouvait ouvrir le livre ni le regarder : ni ceux qui étaient dans le ciel, ou les sacerdoces, ni ceux qui étaient sur la terre, ou les savants profanes, ni ceux qui étaient sous la terre, les mystérieux évocateurs des esprits. Aucun ne connaissait la vérité religieuse voilée par les symboles; Jean, qui personnifie les hommes de désir, pleure beaucoup parce qu'il ne peut connaître la vérité. Mais enfin l'un des vingt-quatre vieillards vient le consoler; l'heure est venue où toutes choses doivent être manifestées.

Cette œuvre était réservée au Lion de Juda, à la Racine de David, désigné sous une foule de noms symboliques divers. Et Jean le voit au milieu du trône de la Divinité, au centre des animaux et des vieillards, ou de l'Eglise, sous la forme d'un Agneau immolé, ayant sept cornes et sept yeux. Dans le sein du monde spirituel, ou de l'Eglise, le Sauveur est un Agneau plein de douceur; c'est la victime eucharistique, armée de sept cornes pour défaire les ennemis de son Eglise, et portant sept yeux qui sont ceux que son Esprit illumine pendant les sept âges pour répandre sa vérité par toute la terre.

Dieu lui donne le livre; il l'ouvre par la prédication de l'Evangile; il en brise successivement les sceaux, et, à chacun d'eux, S. Jean voit le tableau de l'histoire de l'Eglise se dérouler pendant l'âge qui lui correspond. Alors, ceux qui dans la loi naturelle étaient des animaux et des vieillards, dans la loi de Moïse les anges, et dans l'Eglise les rachetés de toute tribu, langue, peuple et nation, éclatent en actions de grâces, en cantiques, en prières, et adressent une septuple louange à l'Agneau pour chacun des sept âges, c'est-à-dire pour l'Eglise universelle.

Il est possible que les recherches exposées dans ce volume renferment quelques propositions douteuses et mal fondées. Ces recherches ont été entreprises sur un terrain bien négligé jusqu'à présent, et l'on ne doit pas oublier que nulle science ne s'est faite tout à coup; il est toujours nécessaire que plusieurs personnes y mettent successivement la main. C'est peut-être un premier pas. L'auteur abandonne à l'avance les méprises qui lui seront signalées, et désire qu'elles ne fassent point de tort au reste, qu'il ne regarde que comme des matériaux qu'il se propose de compléter, et qui pourront être mis en œuvre avec plus de bonheur par de plus habiles, mais non par des esprits plus dévoués à la vérité de la foi catholique et romaine.

1. Matth. XIII, 34. — Marc. IV, 12.

TERMINOLOGIE

La théorie de la science symbolique est encore dans son enfance; sa terminologie est loin d'être claire et satisfaisante. On confond le sens littéral avec la partie littérale de la tropologie, l'allégorie avec le sens naturel, et presque rien n'est scientifiquement fixé sur ce qui regarde la tropologie, l'anagogie, la suite ou l'interruption des sens, la méthode d'interprétation des symboles, etc.: état de choses qui projette sur les pages sacrées de grandes ombres et une abondance d'objections difficiles à résoudre, quoique dépourvues en elles-mêmes de valeur réelle.

C'est pourquoi il a paru utile de faire suivre l'exposition de la théorie proposée dans ce volume, d'un essai de définitions que la science pourra perfectionner, de manière à leur faire produire des explications utiles et certaines.

Acceptions. On a adopté ce terme pour désigner la signification d'un terme isolé, et ne pas la confondre avec le sens suivi d'un contexte.

La science des acceptions est celle des sens scripturaux; c'est pourquoi il convient de ne procéder dans leur recherche que pas à pas, et de prendre les précautions les plus minutieuses pour éviter l'intervention de l'élément conjectural, et pour obtenir des résultats démontrables.

I. Dans les textes, au point de vue du langage symbolique, on rencontre des acceptions de trois sortes : 1° elles sont *matérielles,* c'est-à-dire qu'elles désignent un objet, une qualité ou une action que les sens extérieurs peuvent percevoir. Ce sont les *symboles,* tels que *maison, élevé, marcher.* 2° Ou elles sont *spirituelles;* ou enfin 3° elles sont *grammaticales,* le lien et le cadre du discours.

II. Quand les acceptions littérales du texte sont spiritualisées, l'explication leur imprime des modifications exigées par le contexte.

Elles sont prises en *bonne* ou en *mauvaise part,* dans une acception *abstraite* ou *concrète, active* ou *passive, individuelle* ou *collective*, comme les acceptions spirituelles du langage littéral.

Par exemple, *Lumière* signifie spirituellement *évidence* ou *vérité. Vérité* est pris en bonne part; en mauvaise part, c'est l'*évidence fausse* ou l'*illusion. Vérité* est une acception *abstraite;* elle devient *concrète* si elle est considérée dans un état spirituel; elle est *personnifiée* dans un homme vivant. Si cet homme enseigne la vérité, l'acception est *active;* s'il la reçoit, elle est *passive.* Si c'est un homme ou une âme, l'acception est *individuelle;* si c'est l'homme ou les hommes, elle est *collective.*

Ces modifications des acceptions, soit dans le langage littéral, soit dans le langage symbolique, ne sont pas ordinairement exprimées explicitement dans le texte; elles sont simplement déterminées par l'action du contexte.

Ces distinctions sont indispensables pour obtenir un sens spirituel suivi et prolongé.

L'Allégorie, ou *Symbolisme simple* (*v. Symbolisme*) est la forme de l'expression du sens spirituel. Les autres formes sont la *tropologie* et l'*anagogie.*

L'*allégorie* est l'expression de la prophétie de l'Eglise, depuis la ruine de la Synagogue et du Temple jusqu'à la consommation.

Ses règles ne peuvent s'appliquer qu'aux acceptions matérielles, à l'exclusion des acceptions *spirituelles* et *grammaticales* qui ne peuvent être modifiées qu'en vertu des règles littérales.

L'explication spirituelle de toutes les acceptions matérielles du texte, change la Synagogue en l'Eglise, l'histoire des Juifs en prophéties chrétiennes, le sens matériel de la loi de Moïse en sens spirituel, les figures en réalités.

L'Anagogie, ou *sens mystique,* est le sens spirituel qui s'applique à l'âme. Comme l'anagogie n'est qu'une dérivation ou un affaiblissement de l'*Allégorie,* elle n'est pas assujettie, comme elle, à des règles absolues et rigides; elle admet l'élément conjectural, comme la métaphore littérale, avec laquelle, d'ailleurs, il ne faut pas la confondre.

L'anagogie est une copie réduite de l'allégorie, comme l'âme sainte est une copie réduite de l'Eglise.

Figure, ou **Type,** termes à peu près synonymes dont on n'a fait presque aucun usage dans l'essai.

Les *figures* ou *types* du Sauveur font partie de la *Tropologie;* les figures de l'Eglise sont *allégoriques.*

Judéo-chrétien. Pendant la période qui s'est écoulée de Jean-Baptiste à la destruction du temple de Jérusalem, la religion du Sauveur et des Apôtres était mosaïque. L'esprit chrétien a cru progressivement et a remplacé la loi mosaïque, qui était encore orthodoxe, puisqu'on devait écouter l'enseignement de la chaire de Moïse; que le Sauveur et la Vierge se sont conformés aux prescriptions de la loi; et que, après la mort et la résurrection de Jésus-Christ, les apôtres ont continué, pendant quelque temps, d'observer cette loi, dans l'intention de ne point heurter les préjugés et les opinions de leur nation.

Alors, la religion, mélangée de christianisme naissant et de mosaïsme mourant, a été judéo-chrétienne, jusqu'à ce que, la transition ayant été accomplie, le judéo-christianisme soit devenu une hérésie.

Langage, ou mode d'expression. On trouve dans les Ecritures deux modes d'expres-pression égalcment parfaits. Ce sont le *langage littéral* ou usuel, qui embrasse toute la Bible et enseigne l'histoire, le dogme et la morale; et le *langage symbolique,* qui ne se trouve que dans la plus grande partie seulement des Ecritures, et n'exprime que les sens prophétiques, soit de la loi naturelle, soit de la loi écrite.

Ces deux modes, employés d'une manière exclusive ou à l'état de mélange (*V. symbolisme* et *tropologie*), font produire aux textes un ou plusieurs sens : merveille qui appartient exclusivement à l'Ecriture inspirée, et la met en dehors de ce que ses ennemis ont appelé une exégèse terrestre ou rationaliste.

Littéral. Le langage littéral des Ecritures, considéré en général, est le langage usuel et universel; seul il est historique, dogmatique et moral, et ne laisse aux autres modes d'expression que le domaine de la prophétie, et de la piété qui en est le fruit.

Le langage littéral remplit l'Ancien-Testament sous une forme matérielle qui appartient proprement au mosaïsme. Cette forme a été autrefois le remède aux subtilités embrouillées des croyances de la Gentilité; elle est encore l'expression allégorique et tropologique de la prophétie des choses du christianisme. Le Nouveau-Testament a reçu une forme plus spirituelle, parce qu'il est l'expression, en grande partie dévoilée, des prophéties de l'ancien.

Il résulte de cette disposition, qui est tellement calquée sur le système de la religion qu'elle ne peut appartenir qu'à nos livres inspirés, que les textes, de l'Ancien-Testament surtout, sont et doivent être parsemés de signes destinés à avertir le lecteur de la présence de sens cachés. Ces signes sont méconnus par les personnes qui ne reconnaissent qu'un sens presque exclusivement littéral; au lieu de prendre en main le flambeau de la tradition de S. Méliton, de Clément d'Alexandrie, d'Origène, des SS. Ambroise, Jérôme, Augustin, Grégoire pape, et d'une infinité d'autres, ils s'efforcent vainement d'expliquer littéralement ces apparences anormales, et fournissent aux adversaires des Ecritures de faciles prétextes d'objections. Une timidité excessive favorise indirectement l'incrédulité et une exégèse purement rationaliste.

Loi. La Religion se divise en trois parties au point de vue chronologique. C'est ce qu'on appelle la loi *naturelle,* la loi *écrite,* et la loi *spirituelle.*

1° *La loi naturelle,* antérieure à Jésus-Christ et à son Eglise, objets de toute religion vraie, les prophétisait par les récits symboliques ou paraboliques, afin que les âmes pussent être sauvées par la foi.

2° *La loi écrite,* réforme révélée de la loi naturelle, a rejeté les récits paraboliques, et les a remplacés par l'allégorie, non plus naturelle, mais grammaticale, d'écrivains inspirés.

3° *La loi spirituelle* de l'Eglise est l'accomplissement des paraboles et de l'allégorie des lois qui l'ont précédée.

D'Abraham à Moïse, a eu lieu la transition de la loi naturelle orthodoxe des patriarches à la loi écrite : ce qui rend compte de la forme extérieure de la Genèse.

De Jean-Baptiste à Jean l'Evangéliste a eu lieu la transition, par le Sauveur et les Apôtres, de la loi écrite à la loi spirituelle. Le Nouveau-Testament presque entier en est l'histoire.

Métaphore. On doit distinguer deux sortes de métaphores. L'une est spirituelle, c'est-à-dire qu'elle nomme un objet matériel pour lui attribuer une acception spirituelle. C'est le principe du symbole et de l'allégorie.

L'autre sorte désigne un objet matériel pour indiquer un autre objet matériel. Cette métaphore matérielle constitue le premier degré, appelé *physique,* du sens naturel. C'est le principe du *mythe.*

Mythe ou Parabole, récit dans lequel domine la métaphore matérielle. La *fable* est un mythe pris à la lettre, et dont le vrai sens est oublié ou travesti.

Naturel. Le langage symbolique qui se sert des objets visibles empruntés à la nature, exprime le *Sens naturel.* C'est le langage de la première loi religieuse, d'où sont issues, légitimement ou non, toutes les croyances de la Gentilité. Et parce que cette loi primordiale n'était que la promesse du Christ, faite dans le paradis terrestre, le Christ, au commencement de sa prédication seulement, ne parlait jamais sans paraboles. Il fallait commencer par rattacher à la doctrine qu'il enseignait les prophéties patriarcales qui promettaient son avénement, et

manifester ainsi les choses mystérieuses et cachées dès la constitution du monde humain (S. Matth. XIII, 35).

Physique. Le sens physique est le premier degré du sens naturel ; il est purement apparent ; le second degré est le sens spirituel (V. *Métaphore*).

Le Sens physique revêt deux formes. Ou il est purement littéral, comme dans ce passage : *Dieu créa le ciel et la terre;* ou cette forme littérale est exprimée par des métaphores matérielles, par exemple quand la *foudre* est appelée la *lance étincelante du Seigneur.*

Sens. — Les sens scripturaux ne sont point en nombre indéfini, comme l'ont pensé les rabbins ; s'il en était ainsi, on ne pourrait jamais savoir si l'on a obtenu une explication complète et définitive. La théorie des sens se modèle sur le système de la religion, et ne peut en être que le reflet.

Ainsi, les sens des Ecritures sont :

1° Le *sens naturel,* qui s'exprimait symboliquement, ou par paraboles ;

2° Le *sens mosaïque,* qui est énoncé littéralement ;

3° Le *sens spirituel,* ou de la doctrine de l'Eglise des nations, auquel se rapporte tout texte littéral et symbolique.

4° Le *sens judéo-chrétien,* ou tropologique, qui fait connaître le Sauveur et les origines de l'Eglise des nations, est l'instrument par lequel le sens des deux premières lois est ramené à celui de cette Eglise, but suprême, consommation accomplie de tout sens vrai et religieux.

L'*anagogie* est une application spéciale du sens spirituel, allégoriquement exprimé.

Ainsi, la variété des sens scripturaux constitue une parfaite unité.

Symbole, acception matérielle qui désigne une autre acception spirituelle (V. *Acception,* 1).

Cette définition est commune au Symbole et à la Métaphore. Ils diffèrent en ce que le symbole est une métaphore perfectionnée, et dont l'acception peut être démontrée.

La métaphore varie, dans son application, au gré du texte qui la renferme et du commentateur qui l'explique ; tandis que le symbole possède une acception stable, parce qu'il fait partie d'un corps complet et régulier de métaphores, liées systématiquement par voie de conséquence, ou de dérivation, ou de composition ; de sorte que son acception spirituelle est le résultat de règles positives, ce qui exclut toute intervention de conjecture et d'arbitraire.

Symbolisme. On peut distinguer le *symbolisme simple,* ou l'*allégorie,* et le *symbolisme double,* ou des traditions de la Gentilité. Celui-ci, qui est le langage de ces traditions originairement patriarcales et orthodoxes, a été corrompu de manière à devenir indéchiffrable ; et l'Ecriture, qui renferme toute vérité religieuse, en indique le secret par des exemples courts et variés. Telle est la source des plus grandes objections dont l'occasion est l'obscurité des Ecritures.

Le *symbolisme double,* ou de la loi naturelle, s'exprime par deux degrés : l'un est une métaphore matérielle, qui énonce les choses de la nature, et quelquefois un sens littéral ; le second, qui est une métaphore spirituelle, attribue allégoriquement à ce sens physique un sens purement spirituel.

Quand Moïse a exclus de sa loi les désordres de la Gentilité, il en a fermé la source en supprimant le premier degré, métaphoriquement naturel, origine des mythes mondains et des fables, devenues insensées et idolâtriques, et n'a laissé subsister que le second, ou l'allégorie. Par cette simple suppression, la loi mosaïque a évité le naturalisme ; elle est devenue littérale sous une forme alphabétiquement écrite, et allégoriquement chrétienne (V. *Allégorie*).

Tropologie. C'est un mode d'expression mixte, où le langage littéral et l'allégorie sont disposés alternativement, soit dans les prophéties messianiques de l'Ancien-Testament, soit dans l'histoire du Nouveau.

Ce mélange a lieu en des proportions indéterminées, et correspond régulièrement au mélange de mosaïsme et de christianisme qui a régné depuis les jours de Jean-Baptiste jusqu'à l'effacement de la loi cérémonielle de Moïse (V. *Judéo-chrétien*).

——— ——

TABLE

Paris. — L. MARETHEUX, imprimeur, 1, rue Cassette.